

Constantin Antoniadă

OPERE



Editura Eminescu

EDITURA EMINESCU
BIBLIOTECA DE FILOSOFIE A CULTURII ROMÂNEȘTI

apare sub îngrijirea lui
VALERIU RÂPEANU

În această colecție
au mai apărut :

GHEORGHE I. BRĂTIANU
*Tradiția istorică despre întemeierea
statelor românești*

TUDOR VIANU
Studii de filosofia culturii

VICTOR PAPACOSTEA
Civilizația românească și civilizația balcanică

MIRCEA FLORIAN
Recesivitatea ca structură a lumii
VOL. I

C. RĂDULESCU-MOTRU
*Personalismul energetic
și alte scrieri*

P. P. NEGULESCU
Geneza formelor culturii

În pregătire :

I. C. FILITTI
Opere alese

PETRU COMARNESCU
Scrieri

I. LUPAȘ
Studii din istoria Transilvaniei

Constantin Antoniadă

OPERE

Studii selectate, prefață, notă asupra ediției,
note și comentarii de
ION MIHAIL POPESCU

Editura Eminescu

București, 1985

COPERTA DE PETRE HAGIU

Constantin Antonide

OPERE

Studia selectata, prout, non solum in

non de consensu, de

ION MIHAIL POPESCU

Prout, non solum in

non de consensu, de

Studia selectata, prout, non solum in

non de consensu, de

Studia selectata, prout, non solum in

non de consensu, de

Studia selectata, prout, non solum in

non de consensu, de

Studia selectata, prout, non solum in

non de consensu, de

Studia selectata, prout, non solum in

non de consensu, de

Studia selectata, prout, non solum in

non de consensu, de

Studia selectata, prout, non solum in

non de consensu, de

Studia selectata, prout, non solum in

Editura Eminescu

Bucuresti, 1985

PREFAȚĂ

Contemporan al lui Constantin Brâncuși (1876—1957), al lui George Enescu (1881—1955), al lui Gheorghe I. Brătianu (1898—1953) și al lui Dimitrie Gusti (1880—1955), Constantin Antoniadă (1880—1954) a fost remarcat, cu deosebire în prima parte a vieții sale, la începutul secolului XX, de două personalități ale culturii naționale, Titu Maiorescu (1840—1917) și Constantin Rădulescu-Motru (1868—1957), iar în arta politică și diplomatică de Nicolae Titulescu (1882—1941).

Născut la București, la 16 august 1880, C. Antoniadă a urmat cursurile Liceului Matei Basarab, apoi pe cele ale Facultății de Drept a Universității din București, unde a susținut, în 1902, teza de licență *Știința dreptului și evoluționismul*, care a fost tipărită în același an și care a deschis în cultura românească realismul sociologic și juridic, fundat pe principiile evoluționismului de la începutul secolului XX. În 1903 și-a susținut și licența în filosofie, la Facultatea de Filosofie și Litere a Universității din București. Între 1904—1906, a luat parte la Seminarul special de doctorat, condus și îndrumat de profesorul Constantin Rădulescu-Motru.

Meritele originale ale lui C. Antoniadă, cu deosebire în filosofie și în critica filosofiei, și-au găsit realizare în teza de doctorat *ILUZIUNEA REALISTĂ. Încercare de critică filosofică*, susținută și tipărită în 1907, unde sînt puse și soluționate, în spirit realist și raționalist, argumentate prin sisteme de filosofie alese *exempli gratia*, probleme generale de teoria cunoștinței, examinate sub aspectele lor ontologice și istorice comparative.

În 1909 au apărut monografia *Thomas Carlyle* și traducerea din limba engleză a lucrării *Eroii. Cultul eroilor și eroicul în istorie* a lui Thomas Carlyle. A urmat o mică antologie din opera celebrului englez, intitulată *Muncă, Sinceritate, Tăcere*.

De ce s-a apropiat C. Antoniadă de Thomas Carlyle? Întîi, pentru că avea numeroase „afinități electice” cu viața și cu opera lui Thomas Carlyle. „Viața lui Carlyle (1795—1881) a fost în deplină armonie cu doctrinele lui; nu numai că a propovăduit eroismul, munca fără nădejde de răsplătă, energia morală, noblețea și demnitatea vieții, dar le-a și înfăptuit. Omul acesta singuratec și tăcut, aspru la înfățișare, dar cu sufletul deschis pentru tot ce era înalt și nobil, ieșit dintr-un neam viguros de țărani scoțieni pentru care viața nu era un joc, ci o sforțare și o încordare activă, care nu a scris un singur rînd pe care să nu-l fi crezut adevărat din toată inima, a fost toată viața un erou. Era sincer cu sine și cu ceilalți oameni; muncea fără să se gîndească la ce aveau să zică alții de munca lui; nu umbla după

reșplată și onoruri, și când acestea, într-un tirziu, au venit spre el, le-a refuzat cu o demnitate care amintește pe Spinoza¹.

C. Antoniadă voia, în al doilea rînd, să înfățișeze publicului românesc cultul muncii și al patriotismului fundat pe muncă și sinceritate, critica ipocriziei engleze și a utilitarismului, condamnarea aristocrației trîndave (*unworking aristocracy*) și a „mamonismului” burghez, ideea că munca, și numai munca, alcătuiește mediul prielnic de formare și dezvoltare a personalității.

În 1910, C. Antoniadă a publicat, în revista *Convorbiri literare*, eseu *Nihil novi?* și monografia *Filosofia lui Henri Bergson*, care urma să fie începutul unei serii de studii cu privire la curentele și orientările filosofiilor contemporane.

Ispita de a deveni profesor universitar s-a spulberat în 1910. Era liberă, prin pensionarea lui Titu Maiorescu, catedra de *Istoria filosofiei și Enciclopedie filosofică* de la Universitatea din București. Comisia de concurs l-a preferat pe P. P. Negulescu, titularul cursului de *Istoria filosofiei* de la Universitatea din Iași.

În 1913, C. Antoniadă a publicat studiul *Raționalism și pragmatism*, iar în 1915

— *Imperialismul culturii germane*, care i-a adus, în 1916, arestarea de către trupele germane aflate pe teritoriul României și deportarea într-un lagăr din Bulgaria, de unde a evadat și, întors la București, a stat ascuns pînă la încheierea Păcii de la Bufta (24 aprilie/7 mai 1918).

În urma desăvîrșirii statului național român unitar, C. Antoniadă, legat prin „afinități electice” de Nicolae Titulescu, a intrat în slujba Ministerului de Externe. A fost, rînd pe rînd, arbitru pe lingă Tribunalul arbitral româno-ungar (1922—1927), ministru plenipotențiar la Geneva și reprezentant al României la Societatea Națiunilor (1928—1929), preparator al Comisiunii pentru Conferința de dezarmare și al Comitetului de arbitraj și securitate (1929—1931), delegat la Conferința de dezarmare (1932—1935), ministru plenipotențiar al României la Berna (1936—1937).

Nu prea mult timp de la înlăturarea lui Nicolae Titulescu de la cîrma Ministerului Afacerilor Externe (29 august 1936), C. Antoniadă a fost destituit (6 iunie 1937) din aceleași motive (tichuite de grupurile politice de dreapta din țară și din străinătate) ca și ilustrul său sprijinitor și prieten. Vreme de 17 ani, de la înlăturarea din diplomație, C. Antoniadă a trăit în Franța. A murit la 19 iulie 1954 la Madrid, în timpul unei vizite făcute fiului său George Antoniadă.

Privită în totalitatea ei, viața lui C. Antoniadă apare ca drama unei personalități accentuate, predestinată, parcă, să treacă prin vijeliile unor evenimente istorice tulburătoare: răscoala din 1907, cele două războaie balcanice, primul război mondial, triumful național-socialismului în Germania, al fascismului în Italia, al militarismului în Japonia, al doilea război mondial și altele. În marea trecere prin aceste evenimente, C. Antoniadă n-a rămas imperturbabil. Alături de Nicolae Titulescu și-a slujit, ca om politic și diplomat patria, vreme de aproape douăzeci de ani, înmădiind principiile politicii și principiile moralei. A avut aceleași aspirații ca și Nicolae Titulescu. A fost un apărător vajnic al tezei românești în epoca marelui proces al „optanților” unguri și un luptător consecvent și neînfricat pentru salvagardarea păcii. Nutrea și el convingerea că pacea ar putea fi salvată prin mijlocirea Ligii Națiunilor, cu condiția ca și U.R.S.S. să fie admisă în Societatea de la Geneva².

¹ Thomas Carlyle, *Eroii, Cultul eroilor și eroicul în Istorie*, traducere din limba engleză de C. Antoniadă, Institutul de Arte Grafice „Luceafărul”, București, 1921, p. VI.

² Studii privind politica externă a României (1919—1939), Editura Militară, București, 1969, p.p. 79—80.

Toate strădaniile depuse în activitatea diplomatică, între 1922—1937, în scopul definirii juridice a agresiunii, în punerea și în soluționarea problemelor securității și dezarmării, cum și în scopul menținerii frontierelor naționale ale statelor, amenințate prin propaganda — deseori brutală — pentru revizuirile teritoriale, nu sînt străine nici de sugestiile și ideile lui C. Antoniadă, nici de simpatiile lui.

În vijelia vieții sale, C. Antoniadă și-a exteriorizat atitudini, comportamente și convingeri care alcătuiesc laolaltă portretul unui erudit. A fost filosof și sociolog al dreptului, al moralei și al politicii, istoric și critic al artelor, filosof al culturii care a îmbinat, în mod original, cultura clasică și experiența bogată cu rațiunea critică și cu sentimentul însoțit de o mare doză de luciditate. Opera sa este o întreagă enciclopedie, atît prin conținutul ei *critic* cît și prin conținutul ei *sistematic*. Despre ea s-a scris puțin. Unul dintre critici îl caracterizează pe C. Antoniadă astfel: „Constantin Antoniadă este o personalitate cu preocupări multiple: gînditor, istoric al culturii, moralist, teoretician al dreptului și politolog. Opera sa filosofică, de orientare predominant pozitivistă, a fost elaborată într-o epocă de afirmare și consolidare a științelor experimentale moderne în România și este consacrată mai ales teoriei cunoașterii și problemei legitimității metafizicii. Scrierile sale de istoriografie a culturii au, de asemenea, implicații filosofice, fiind elaborate într-o viziune umanist-raționalistă”³.

Radu Tomoiagă stăruie, mai ales, asupra gîndirii filosofice a lui C. Antoniadă și pune accentul pe latura gnoseologică a operelor, dar interpretarea ideilor fundamentale cuprinse în opere este, totuși, nedreaptă.

În esență și prin tezele ei fundamentale, gîndirea filosofică a lui C. Antoniadă — explicitată în operele de filosofie și istoria filosofiei și implicitată în celelalte opere — nu este, în cele din urmă, „predominant pozitivistă”, ci realistă și raționalist-umanistă, cu oarecare concesi de suprafață făcute în primele scrieri intuitionismului, pozitivismului și, în puțină măsură, pragmatismului. Și-a însușit și asimilat idei cuprinse în aceste filosofii, dar numai idei care nu contrazic, în esență, principiile realismului și raționalismului din secolul XX, nici „pietrele” sistemului său de gîndire.

C. Antoniadă nu a fost un creator de sistem filosofic, în înțelesul riguros al expresiei, cum au fost, în vremea sa, de exemplu, Constantin Rădulescu-Motru sau Lucian Blaga, dar în opera sa de filosof și de istoric și critic al culturii se găsesc „pietre” ale unui sistem filosofic.

Vestite sînt, în privința aceasta, *ILUZIUNEA REALISTĂ. Încercare de critică filosofică și Filosofia lui Henri Bergson*, iar sub aspectul filosofiei sociale studiile despre Thomas Carlyle și Renașterea italiană. Primul studiu subliniază, prin forța argumentelor aduse contra „lucrului în sine”, independent de modul cum este el înfățișat în diferite școli și doctrine, opoziția lui C. Antoniadă față de agnosticism și constituie un mare cuvînt românesc în critica idealismului transcendental kantian și neokantian. I se adaugă *Legea iluziunii realiste*. Al doilea, conceput și tipărit într-o vreme în care gloria lui Henri Bergson dobîndise proporțiile unui astru în cetatea culturii, adaugă cultului legitim al rațiunii, ca facultate primă și fundamentală de cunoaștere, cultul cumpătat al intuiției, ca unealtă complementară de pătrundere a omului în tainele mai adînci ale universului orb și mut și în cîmpurile cunoașterii de sine.

³ Radu Tomoiagă, C. Antoniadă, în *Istoria filosofiei românești*, vol. II (1900—1944, partea I), coordonatori Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneașă, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1980, p. 172.

În domeniul sociologiei, C. Antoniadă schițează, pe ruinele metodei „pur obiective” a lui *Emile Durkheim* și pe cele ale metodei „pur subiective” a lui *Gabriel Tarde*, o metodă obiectiv-subiectivă, pe care o aplică în reconstituirea critică și istorică a obiectului sociologiei și sociologiei dreptului. În sistemul său de gândire, *Mihai Ralea* a acordat acestei metode rol privilegiat.

În complexul ideilor cuprinse în operele sale, C. Antoniadă acordă uneia rol de idee-forță: Nu aristocrația de naștere și de titluri moștenite trebuie să pună în relief ierarhia socială, ci, dimpotrivă, aristocrația „de merite și de talente” trebuie să se regăsească și să se recunoască în piramida valorilor. Această teză, înrudită cu principiul selectării sociale prin „muncă și prin merit” rostit de *Mihai Eminescu* și cu principiile „aristodemocrației” meritului spre care tinseau *Dimitrie Gusti* și *Mihai Ralea*, face mândrie oricărei filosofii și reprezintă un titlu de glorie al culturii românești.

Analist de mare clasă al Renașterii italiene și al comunelor Italiei din secolul al XVI-lea, C. Antoniadă este un portretist desăvârșit. În galeria sa de portrete apar nu numai personalități ilustre ale vremurilor descrise, cum ar fi, bunăoară, *Niccolò Machiavelli*, *Lorenzo Magnifico*, *Girolamo Savonarola*, *Cesare Borgia*, papii *Alexandru al VI-lea* și *Iuliu al II-lea*, *Pietro Aretino*, *Francesco Guicciardini* și *Benvenuto Cellini*, *Baldassare Castiglione* și *Isabella D'Este Gonzaga*, dar și nenumărate tipuri de criminali, condotieri, tirani, preoți și monahi, ucigași de voie și fără de voie, femei pierdute și curtezane oneste, analizate cu migală și judecate sever, dar drept. Descrierea Florenței și a altor centre ale societății italiene evidențiază, în chip nepărtinitor, marea și corupția Italiei din vremea aceea. Se adaugă observații privind modelul principelui ideal — salvator al Italiei, și nu doar al ei — portretizat în *Machiavelli*, moravuri, oameni, opere, curente și tendințe filosofice și sociologice. Una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale operei lui C. Antoniadă este descrierea unor figuri din Renaștere în totalitatea lor concretă și istorică. În privința aceasta, figurile din Cinquecento și principesele, curtenii și curtezanele înfățișate în ultimele două opere publicate rezumă și exprimă epoca lor, prin ceea ce au ele mai real, mai caracteristic și mai particular, încât notele lor comune, generale și diferențiale alcătuiesc, laolaltă, grandoarea și decadența Renașterii italiene.

Un loc aparte în analizele asupra Renașterii italiene îl are caracterizarea condiției sociale a omului de cultură, legată de forța bogăției economice și de mărirea puterii politice. Este concludentă, sub unghi de vedere eminent negativ, condiția condottierului de litere. În timp ce condottierul de arme adună trupe pe care le pune, pe bani peșin, în serviciile unuia sau altuia, urmărind banul, și numai banul, condottierul de litere, tot atât de lipsit de scrupule, își pune pana și talentul, folosindu-se de mijloace nedemne, în slujba puternicilor clipei. *Pietro Aretino* este, și din acest punct de vedere, un exemplu relevant. În Veneția, unde și-a petrecut ultimii treizeci de ani ai vieții, „primul gazetar al timpurilor moderne”, dar și modelul exemplar al gazetarului de *chantage* — argumentează C. Antoniadă — și-a vândut talentele tuturor celebrităților din Italia și unora din afara ei, dacă a avut ceva de câștigat. „Ceea ce propune el celor mari ai zilei este un tirg: plătești, te laud, și te laud în măsura în care plătești; dacă vrei, te ridic pînă în slava cerului; dacă nu primești tirgul, ai văzut ce pot armele mele, birfeala, batjocura, ridicolul; băgați de seamă, aveți fiecare cite o bubă ascunsă”⁴.

⁴ C. Antoniadă, *Renașterea italiană. Trei figuri din Cinquecento. Pietro Aretino — Francesco Guicciardini — Benvenuto Cellini*, Fundația pentru Literatură și Artă, „Regele Carol II”, București, 1935, p. 69.

Profesiunea de condottier al lui *Pietro Aretino*, constatată și detestată și de alți critici ai săi, cu deosebire de *Francesco de Sanctis* și de *Jacob Burckhardt*, putea fi atribuită de *C. Antoniadă* și unor condottieri ai condeiului din epoca sa.

Un fond bogat de idei noi și originale, exprimat într-un stil elegant, care este înrudit, pe alocuri, cu stilul lui *Titu Maiorescu* și cu cel al lui *Lucian Blaga*, în alte locuri cu ironia lui *I. L. Caragiale* și cu seninătatea și gravitatea lui *Tudor Vianu* și nu de puține ori cu talentul polemic al lui *G. Călinescu* și cu sobrietatea lui *Mihai Ralea*, se recunoaște în toate scrierile lui *C. Antoniadă*. Stilul său este, deopotrivă, discurs și povestire, povestire și discurs, în raport cu problemele puse și supuse dezbaterii. Tonul lui *C. Antoniadă* e tonul unui cercetător rece, întemeiat pe fapte sigure și de netăgăduit, în care zîmbetul nu lasă loc impresiilor necritice și emoțiilor fără fundament solid.

OPERELE LUI C. ANTONIADE

1. ȘTIINȚA DREPTULUI ȘI EVOLUȚIONISMUL

Cartea cu acest titlu e prima scriere tipărită de *C. Antoniadă*. Este o teză de licență susținută în 1902 la Facultatea de Drept a Universității din București. Tema ei nu este nouă, de vreme ce ideea de evoluție domină istoria cugetării de la începuturile ei, dar este de mare însemnătate teoretică la începutul secolului XX, cînd asalturile nedeterminismului încercau să fisureze temeliile determinismului și pe cele ale evoluționismului. Doctrina evoluționistă, fondată pe principiile evoluționismului modern, a dobîndit, îndeosebi începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, recunoaștere generală, cu toate că, pe alocuri, doctrinele opuse ei își cereau drepturi de intrare în cetatea culturii. „Evoluționismul — menționează *C. Antoniadă* — aduce un nou punct de privire, cel dinamic. Nimic nu e stabil, nimic nu rămîne identic cu sine, totul se mișcă, totul se transformă, nimic nu e etern decît eterna schimbare a lucrurilor”⁵.

Problema devenirii veșnice a lucrurilor fusese pusă din Antichitate, de *Heraclit din Efes* de pildă, iar în epoca modernă ea nu lipsise din sistemele lui *G. W. F. Hegel* și *Auguste Comte*. *C. Antoniadă* se înscrie în marea pleiadă a gînditorilor care, respingînd, în principiu, pozitivismul radical, socotea că forma sub care se prezintă pozitivismul în sistemul lui *Auguste Comte* nu corespunde realității, tocmai pentru că, ajunsă în faza pozitivă, evoluția se încheie. „Teoria lui — scrie *C. Antoniadă* — condamnă concepțiunile ajunse la starea pozitivă la o perpetuă imobilizare”⁶.

Istoria ideilor reproduce istoria lucrurilor, și aceasta arată că devenirea continuă a lumii reale și a ideilor nu exprimă niciodată stări închise și definitive. Dimpotrivă. E un principiu implicat în gîndirea lui *C. Antoniadă*. „În evoluțiunea concepțiunilor omenești, ca și în orice evoluțiune, nu poate fi vorba de stări definitive, nici de un număr fix de faze. Echilibrele ce se stabilesc uneori sunt instabile și totdeauna se rezolvă în mișcare”⁷.

⁵ *C. Antoniadă, Știința dreptului și evoluționismul*, Tipografia „Speranța”, București, p. 7.

⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁷ *Ibidem*, pp. 8—9.

În devenirea evoluționismului modern, C. Antoniade recunoaște meritele lui Charles Robert Darwin și contribuțiile lui Jean-Baptiste de Monet Lamarck, expune lapidar teoria catastrofelor (Georges Cuvier), teoria acțiunii lente a cauzelor actuale (Charles Lyell) și tezele lui Nicolaus Copernicus, dar admiră excesiv sinteza filosofică înfăptuită de Herbert Spencer, de care se delimitează critic în studiul *Filosofia lui Henri Bergson*. El notează că sub semnul evoluționismului modern s-au constituit discipline noi. „Sociologia, care de-abia se născuse ca știință în sistemul lui Comte — scrie el — începe să se constituie pe baze solide. Sociologia evolutivă este o încercare de a se explica originea, creșterea, structura și activitatea societăților prin cooperarea în cursul evoluțiunii a cauzelor fizice, vitale și psihice”⁸.

Alături de sociologie se dezvoltă etnologia și antropologia, lingvistica, știința religiilor și știința artelor care, în perspectiva lui C. Antoniade, devin „ramuri ale Sociologiei generale”⁹.

Nici Știința dreptului nu face excepție de la legile evoluției. Cum e posibilă întemeierea ei?

Din punct de vedere filosofic, socotește el, știința dreptului își recunoaște principiile ei prime în doctrine speculativ-deductiviste asupra dreptului. „Rousseau, Kant, Fichte, Schelling, Hegel construiesc societatea, dreptul, statul, fără să creadă că ar fi nevoie să se observe întâi societățile, drepturile, statele. Kant, plecând de la conceptul «individului», deduce legile universale și necesare ale societății, independent de orice condiție geografică sau istorică”¹⁰.

Această concepție speculativă, pe care C. Antoniade o revaluează, în chip realist dar pe urme bătătorite, ca *aprioristă*, a primit o mare lovitură prin Școala istorică a dreptului, întemeiată, în Germania, în 1814, de Karl Friedrich Savigny și de Friedrich Georg Puchta. Ideile ei fundamentale sînt două: „evoluțiunea dreptului și rolul conștiinței comune a națiunii în formarea lui”¹¹.

Pe cînd prima idee, în forma ei generală, are valabilitate, a doua este „mai șubredă”¹².

Ideea că dreptul izvorăște din conștiința comună a națiunii, sub formă de „spirit” al fiecărui popor, este „șubredă” tocmai pentru că dă drum liber de intrare idealismului în așezămintele științei dreptului.

Al doilea mare pas în constituirea științei dreptului s-a făcut, în logica lui C. Antoniade, sub impulsul doctrinelor evoluționiste și în urma dezvoltării științelor sociale.

C. Antoniade subliniază că una din formele sub care se prezintă fenomenele sociale este forma lor *juridică*. „Fenomenul juridic, întocmai ca fenomenul economic, politic, lingvistic, este o formă a fenomenului social, și anume forma coercitivă, obligatorie a acestuia”¹³.

Metoda de care se folosește, cu precădere, știința dreptului este, în considerațiile lui C. Antoniade, *metoda inductivă*, înțeleasă ca metodă a observării precise a faptelor. „Se va porni de la fapte, care vor fi observate, în toate amănunțimile spre legi”¹⁴.

Așa că, ideea de drept nu se concepe și nu se explică decît prin viața socială, ceea ce întemeiază caracterul sociologic al dreptului ca disciplină științifică.

⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 16.

¹¹ *Ibidem*, p. 18.

¹² *Ibidem*, p. 19.

¹³ *Ibidem*, p. 22.

¹⁴ *Ibidem*, p. 23.

Realismul concepției lui C. Antoniade este puternic scos în relief și de repulsia lui față de orice speculație sterilă în sfera și în conținutul științelor sociale. „Întocmai ca în celelalte științe — notează el — vor fi excluse din domeniul științei dreptului și vor intra în acela al filosofiei dreptului toate cestiunile asupra originii ideii de drept, de justiție, asupra esenței dreptului, discuțiunile asupra liberului arbitru și determinismului, cercetările asupra fundamentului dreptului penal, cestiunile de finalitate în drept, cu un cuvânt tot ce va fi speculațiune asupra dreptului”¹⁵.

Este de înțeles că respingerea speculației sterile din sociologia dreptului sau din alte științe ale socialității nu-l înrudește, în vreun fel, pe C. Antoniade cu pozitivismul, care, respingând filosofia ca viziune teoretică generalizată asupra lumii și a societății, se mărginește la faptele „pozitive” confirmate de „experiență”, de vreme ce speculațiile metafizice bine întemeiate își găsesc teren prielnic, în considerațiile lui C. Antoniade, în filosofia dreptului. „Această filosofie — menționează el — va avea o parte istorică, în care se vor studia diferitele accepțiuni de drept la principalele popoare, și o parte pur filosofică, în care se vor studia diferitele idei posibile de drept și se va determina partea de adevăr a fiecăreia”¹⁶.

În *Știința dreptului și evoluționismul*, C. Antoniade susține doctrina despre dezvoltarea în spirală a societății („mersul spiraloid al progresului”). El argumentează că procesul dezvoltării în spirală și-a găsit confirmare și în evoluția dreptului.

Teza dezvoltării în spirală, întru cât susține că traiectoria contradictorie a progresului social poate să restaureze pe treapta ei finală unele elemente caracteristice primei trepte, amintește de *legea negării negației*, dar nu se confundă cu ea. E drept că, referindu-se la un studiu al francezului Raoul de la Grasserie, publicat în 1895, recunoaște valabilitatea ideilor despre mersul „spiraloid” al progresului, dar se îndoiește că ele ar putea pune în relief o lege universală cu valoare efectivă de previziune. Nu există, din acest ultim punct de vedere, motive suficiente ca, pe baza repetării unor stări de lucruri, să se poată trage concluzii valabile asupra tuturor lucrurilor, nici să se identifice mersul „spiraloid” al progresului cu *legea negării negației*. Nu orice repetare a unor fapte, fenomene sau evenimente exprimă o lege. Legea face posibilă previziunea într-o lume guvernată de legi, unde raporturile dintre laturile lăuntrice ale unui obiect sau fenomen, cele dintre fenomene sau obiecte diferite ori cele dintre stadiile succesive ale unui anumit proces, sînt, de bună seamă, raporturi esențiale, necesare, generale, stabile și repetabile. Ideea lui C. Antoniade că nu toate lucrurile se pot repeta este valabilă, dar o asemenea idee nu reprezintă, prin miezul ei de semnificație, conținutul legii. Nu înseamnă că, în anumite împrejurări, mersul „spiraloid” al progresului nu ar putea avea caracter de lege, dacă „întimplarea — cum spune M. Eminescu — este legea necunoscută încă”, dar nu mai mult.

Nu numai aceste idei fac din *Știința dreptului și evoluționismul* o carte exemplară pentru gîndirea (sociologică și juridică) românească de la începutul secolului XX. În ultimul capitol, C. Antoniade acordă un interes considerabil evoluției dreptului penal. El socotește că *teoria criminalului „înnăscut”*, care admite originea atavică a crimei, se sprijină pe premise născocite și nedovedite, dar recunoaște că doctrina lui Cesare Lombroso, deși combătută și tăgăduită, uneori, în întregime, a avut marele merit de a fi pus problema penală pe tărîmul studiului infractorului. Enrico Ferri ar fi întregit opiniile lui Cesare Lombroso printr-un punct de vedere

¹⁵ Ibidem, p. 29.

¹⁶ Ibidem, p. 30.

sociologic, și acesta, nebăgat în seamă de adversarii „noii școli italiene”, îi apare lui C. Antoniadă ca remarcabil, tocmai pentru că, gindește el, factorul social are o influență considerabilă în producerea infracțiunii.

Simpatiile lui C. Antoniadă față de noua școală italiană a dreptului penal se întemeiază, îndeosebi, pe premisele sociologice pe care Enrico Ferri le pusese în explicarea faptelor penale, unde factorul social are o influență destul de mare în săvârșirea infracțiunii. Judecata lui C. Antoniadă este mult mai interesantă și mai utilă și mai adevărată decât a lui Enrico Ferri întrucât respinge posibilitatea și realitatea explicării infracțiunii prin exaltarea rolului factorilor sociali care „nu trebuie exagerat, după cum nu trebuie exagerat nici cel al factorilor antropologici”¹⁷.

Știința dreptului, înfățișată de C. Antoniadă în lumina evoluționismului, nu s-a putut întemeia și dezvolta ca disciplină științifică în afara societății, dar opinia sa că ea ar fi o ramură a sociologiei nu este satisfăcătoare decât dacă este considerată într-un înțeles aparte, cel de sociologie a dreptului. Sub acest unghi de lumină, C. Antoniadă are dreptate scriind următoarele: „Nici una din manifestările vieții sociale nu poate fi deplin și adânc pricepută dacă nu este studiată în funcțiune de societate. Dreptul mai puțin decât toate, căci nu poate fi conceput în afară de o societate dată”¹⁸.

Astfel, evoluția dreptului reproduce evoluția societății și regnul legilor juridice este o imagine a societății ajunsă pe un anumit prag al dezvoltării ei istorice. „Evoluțiunea juridică — notează C. Antoniadă — este strâns legată de evoluțiunea întregii vieți sociale și trebuie să meargă *pari passu* cu aceasta. Evoluțiunea înseamnă continuitate și solidaritate între fazele succesive; dacă în vreunul din cele două mersuri paralele, evoluțiunea juridică și evoluțiunea socială, se întâmplă vreun hiatus ori se face vreun salt, celălalt se resimte în mod fatal”¹⁹.

Comparată cu subiectivismul sociologic francez, cu principiile și concluziile Școlii istorice a dreptului, Școlii clasice a dreptului penal sau cu cele ale Școlii sociologice a dreptului (constituită în sociologia contemporană la sfârșitul secolului al XIX-lea și dezvoltată în secolul XX, prin E. Ehrlich și H. Kantorovitz în Germania, prin R. Pound în Statele Unite ale Americii și prin J. Frank, V. Lundstedt și K. Olivecrona în statele scandinave), pune în relief caracterul social al dreptului, dar acordă unor factori individuali, în esență psihologici, rol hotărâtor în formarea și în dezvoltarea dreptului, micșorînd, în felul acesta, rolul factorilor sociali, doctrina lui C. Antoniadă despre știința dreptului și legăturilor ei cu evoluția societății apare ca un realism sociologic și juridic. Acest realism, sub forma lui cea mai generală, definește sociologia ca imagine a realității sociale totale și a generalizării semnificațiilor esențiale desprinse din faptele sociale, iar știința dreptului, cu deosebire sociologia dreptului, reconstruită după modelul științelor sociale, ca expresie generalizată a legilor vieții sociale cu caracter imperativ și asigurate prin forța de represiune a statului.

Din acest punct de vedere, C. Antoniadă inaugurează în Știința dreptului și evoluționismul, la începutul secolului XX, în România, realismul dialectic și raționalismul deschis în sociologie și în științele juridice.

¹⁷ Ibidem, p. 72.

¹⁸ Ibidem, p. 86.

¹⁹ Ibidem, pp. 87—88.

2. ILUZIUNEA REALISTĂ. INCERCARE DE CRITICĂ FILOSOFICĂ

A doua lucrare tipărită a lui C. Antoniadă marchează saltul său de la sociologie și drept la filosofie și istoria filosofiei. A fost concepută și redactată între 1904—1906, pe cînd C. Antoniadă lua parte la Seminarul special de doctorat organizat de Universitatea din București și îndrumat de Constantin Rădulescu-Motru. A fost susținută ca teză de doctorat în 1907.

C. Antoniadă avea, în 1907, cînd i-a fost tipărită lucrarea, 27 de ani și se simțea dator să ia parte, prin vocația sa filosofică, la celebra controversă ivită în filosofia neokantiană în jurul „lucrului în sine”, pe care Lucian Blaga îl caracteriza, mai târziu, ca un *concept fără patrie*.

Iluziunea realistă, alcătuită dintr-o *Introducere* și trei părți (*Realismul științei fizice*, *Realismul metafizic* și *Iluziunea realistă*), urmărește modul cum s-a pus și cum s-a soluționat *problema realului* pe diferite trepte ale teoriei cunoștinței, felul cum simțul comun percepe realul și exemplul gnoseologic pe care cercetarea naturii îl dă asupra realității obiective, atitudinile speculațiilor filosofice despre conținutul și motivarea „iluziunii realiste”.

C. Antoniadă socotea, în chip realist, că „Istoria filosofiei ne prezintă tabloul luptelor continue ale idealismului cu realismul”²⁰, „într-o vedere foarte generală și incompletă”²¹.

Termenul de „*idealism*” exprimă în corpul *Iluziunii realiste* curente și orientările filosofice care postulează, implicit sau explicit, primatul ideilor față de realitatea pe care o reproduc, pe cînd cel de „*realism*” este, în principiu, sinonim cu cel de *materialism*, în înțelesurile sale istorice generale.

Privite din punctul de vedere al cunoștinței, *realismul*, care postulează un *obiect* absolut, și *idealismul*, care postulează un *subiect* absolut, nu sînt, în judecata lui C. Antoniadă, concepte *polare*, ci *complementare*, întru cît din afirmarea adevărului uneia dintre cele două viziuni fundamentale despre lume și viață nu decurge, cu necesitate, falsitatea celeilalte, pentru că:

a) *Realismul* nu poate scăpa de necesitatea de a introduce în toate afirmările sale un înțeles idealist întru cît „orice existență (care) ar fi prezentată ca realul independent de conștiință, ca să ne o reprezentăm trebuie să o transpunem în termeni de cunoștință; chiar dacă aceea existență este afirmată ca incognoscibilă nu scapă de nevoia de a fi reprezentată într-un fel sau altul”²²;

b) *Idealismul* „nu poate scăpa de necesitatea de a se pronunța asupra existenței și a-i da o definiție, arătînd ce este; și dacă existența în sine este aruncată dincolo de cunoștința fenomenală, cum fac unele sisteme idealiste, tendința realistă nu se mai poate tăgădui”²³.

Se observă că i s-a întîmplat și lui C. Antoniadă ceea ce li s-a întîmplat și altor gînditori, anume că, neluînd în seamă distincția dintre dualismul gnoseologic și monismul ontologic, care are o însemnătate capitală în soluționarea *problemei fundamentale a filosofiei*, el cade în capcanele unui labirint al cunoașterii ontologice în care firul *Ariadnei* este anevoios descoperit. Dacă dualismul subiect-obiect este înțeles în planul gnoseologic, și prin el este imposibilă fundarea unui monism

²⁰ C. Antoniadă, *Iluziunea realistă. Incercare de critică filosofică*, Tipografia Curții Regale F. Göbl & Fi, București, 1907, p. 6.

²¹ *Ibidem*, p. 7.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

absolut, în măsura în care monismul realist (= materialist) nu se poate dispensa de subiect, iar cel idealist de obiect, dualismul realism-idealism nu poate fi susținut în planul ontologic. Posibilitatea dualismului gnoseologic devine realitate, în cadrul procesului de cunoaștere, prin relația subiect-obiect, pe când imposibilitatea dualismului realism-idealism este cuprinsă în structurile onticului și în cimpurile ontologiei.

Totuși, C. Antoniadă păstrează, de la început și pînă la sfîrșit, în *Iluziunea realistă*, opoziția realism-idealism și consideră că întreaga istorie a filosofiei se caracterizează prin nucleul ei de semnificație.

Acest mod de înțelegere a istoriei filosofiei delimitează, evident, realismul de idealism, dar nu le opune, în logica lui C. Antoniadă, pentru că, sigur de poziția sa, el crede că ele se pot împăca, în plan gnoseologic și conceptele care reproduc realismul și idealismul nu ar fi, din acest punct de vedere, opuse și contradictorii, ci complementare.

C. Antoniadă, declarîndu-se contra „lucrului în sine” și contra oricărui analog al lui (substanță, masă, forță, substrat, incondiționat, absolut) necognoscibil, socotea, în lumina *iluziunii realiste*, că realismul și idealismul se află în relație logică de complementaritate și că amîndouă păstrează, în germene, posibilitatea postulării unui *substratum* transcendent ordinii fenomenale a lucrurilor. El nu izbutise să delimiteze, în 1907, transcendentul gnoseologic de cel ontologic și să înțeleagă, astfel, mai bine relațiile dintre *esență* și *fenomen*.

Opoziția realism-idealism (deosebirea cea mai mare dintre cele două tabere, în termenii lui C. Antoniadă) trebuie interpretată, cu deosebire în teoria cunoștinței, în lumina *iluziunii realiste* în felul următor: nici realismul nici idealismul nu pot fi înfățișate unul ca un adevăr și celălalt ca o eroare; din afirmarea adevărului uneia dintre concepții nu rezultă, cu necesitate, falsitatea celeilalte. Complementaritatea noțiunilor care reproduc sfera și conținutul celor două imagini fundamentale despre lume și viață stă ascunsă în conceptul *ILUZIUNII REALISTE*.

Ce este *iluziunea realistă* și cum este ea posibilă în teoria cunoștinței?

În gnoseologia sa, C. Antoniadă pleacă de la premisa că forma subiect-obiect este constitutivă oricărei cunoștințe, fie că e vorba de experiența externă, fie că e vorba de cea internă, și dezbate legătura subiect-obiect în lăuntru reprezentării, folosind limbajul echivalent *reprezentativ-reprezentat*. În această logică, orice reprezentare se înfățișează prin două elemente: un *reprezentativ* și un *reprezentat* (Nu există un subiect fără un obiect și un obiect fără subiect).

Teza existenței de sine stătătoare a obiectului și a primatului lui față de subiect caracterizează esențial *iluziunea realistă*, iar prin ea realismul dialectic își găsește „pietrele” unui fundament solid. „Într-o formulă mai concisă — scrie C. Antoniadă — se poate zice că reprezentarea poartă obiectul ei în sine însăși, în chip ideal, însă obiectul se afirmă ca real, ca distinct de ea. Pentru percepțiunile externe, legea distincțiunii unui act de un conținut se prezintă ca afirmarea unei lumi de corpuri, distinctă de conștiință, ca afirmarea unei exteriorități”²⁴.

„Pe lîngă posibilitatea de a ne afecta — adaugă C. Antoniadă contra lui John Stuart Mill, care definise materia ca «posibilitate permanentă de senzațiuni» — mai credem că lumea materială înainte de a intra în contact cu noi are o existență în sine, o realitate independentă de conștiința noastră, deși nu o cunoaștem direct decît prin efectele asupra noastră”²⁵.

²⁴ *Ibidem*, p. 139.

²⁵ *Ibidem*, p. 156.

Ceea ce urmărește, în raționamentele sale, C. Antoniadă este, în cele din urmă, faptul că „Numai cu fapte subiective nu se poate construi obiectivul, cu posibilitățile de senzațiuni nu se pot explica realitatea și prezența lumii corpurilor”²⁶.

Tezele lui C. Antoniadă, privitoare la raporturile dintre subiect și obiect, în procesul de cunoaștere, sînt de nedespărțit, iar el poate fi considerat, fără nici un fel de îndoială, ca un reprezentant de seamă al *realismului dialectic românesc* din prima jumătate a secolului XX.

Acest realism dialectic și-a găsit complementul necesar într-un *raționalism deschis* legitimat în *Iluziunea realistă*. Relația *reprezentativ-reprezentat*, prin care conținutul stărilor de conștiință, distinct înăuntrul reprezentării de actul care îl afirmă, apare deosebit și de sine stătător față de orice act de reprezentare. Are caracter de *legitate*, dar este vorba de „legitatea unei iluzii”²⁷.

Această legitate — *legitatea unei iluzii* — funcționează concret în trei niveluri: al simțului comun, al științelor fizicii și al filosofiei.

Pe treptele de jos ale cunoașterii, unde rolul privilegiat îl are simțul comun, realismul primitiv atribuie senzațiilor — în convingerile lui C. Antoniadă — valoare ontologică. „Spiritul are un rol cu desăvîrșire pasiv, acela al unei oglinzi în care lumea externă apare așa cum este, cu toate amănuntele ei calitative. Simțul comun nu bănuiește cituși de puțin partea activă a spiritului în cunoașterea acestei lumi. În acest stadiu de realism naiv, non-eul este în întregime construit cu elemente de conștiință, cu fragmente ale eului sensibil, cărora nu li se recunoaște natura de fapte interne ci li se acordă, de la început, valoarea obiectivă absolută”²⁸.

Fizica, socotește C. Antoniadă, rectifică, la rîndul ei, iluziile simțului comun cu privire la calitățile corpurilor, raportînd lumina, căldura, sunetul, de exemplu, la o expresie cantitativă matematică, iar fiziologia arată că ceea ce apare calitate în obiectele externe este condiționat de organele de simț și de funcționarea lor firească.

Doctrina științei despre lumea exterioară înlătură iluzii ale simțului comun, dar fizica, luată ca știință eminamente pozitivă, postulează realitatea absolută a obiectului, privindu-l cu totul independent de orice subiect, și nu simte nevoia unui examen critic al datelor ei, tocmai pentru că ea nu este și nici nu ar trebui să fie o „metafizică”²⁹, în înțelesurile ei negative.

În expunerea consacrată științei fizicii, C. Antoniadă tratează obiectul științei (fizice) ca realitate fizică independentă de conștiință. „Prin punerea unei realități obiective necondiționate de vreun subiect, știința fizică nu face altceva decît să urmeze unei legi psihologice pe care noi o privim fundamentală și pe care o punem la originea iluziunii pe care o numim realistă, anume legea care exprimă natura reprezentării (cu termenul de reprezentare denumim pentru comoditatea exprimării orice stare de conștiință). Natura reprezentării este de a prezenta în unitatea sa o îndoită față: de o parte, un conținut reprezentat, de alta, un act reprezentativ, conținutul înfățișîndu-se ca distinct de actul său, ca necondiționat de dînsul, ca avînd o natură proprie”³⁰.

Iluziunea realistă își găsește, astfel, motivare în fizică și este caracterizată, prin rezumare, în felul următor: „O necesitate profundă o face să afirme ceva ca

²⁶ *Ibidem*, p. 157.

²⁷ Radu Tomoiagă, *op. cit.*, p. 180.

²⁸ C. Antoniadă, *Iluziunea realistă. Încercare de critică filosofică*, ed. cit., p. 10.

²⁹ *Ibidem*, p. 13.

³⁰ *Ibidem*, p. 74.

incondiționat, însă experiența o aduce să constate pretutindeni că toate lucrurile sunt condiționate reciproc. Nicăieri nu poate să prindă ceva ca incondiționat, ca absolut: domeniul ei este cel al relativității; ceea ce constituie pentru sine o realitate este numai relațiunea dintre fenomene. Aci are să caute constanța și permanența, nu într-un absolut pe care nu-l poate prinde cu nici un chip³¹.

Terenul cel mai prielnic de afirmare a *iluziunii realiste* îl reprezintă filosofia, cu desăvârșire istoria filosofiei și, în bună parte, filosofia științelor. Ideea fundamentală pe care C. *Antoniade* o caută în toate sistemele de filosofie și de filosofie a științelor este că speculațiunea filosofică, în înțelesul nobil al expresiei, neagă, de la început, realitatea sensibilă și recunoaște, până la urma urmelor, o natură incondiționată a lucrurilor (un „în sine” este pus de la început ca obiect al cercetării filosofice³²). Vălul Mayei din filosofia indiană, menit să acopere realitatea adâncă a existenței, scoate la iveală opoziția dintre *phainomenon* și *noumenon*. Filosofia greacă, prin *Platon* și *Aristotel*, întărește, în considerațiile lui C. *Antoniade*, faimoasa opoziție. Marile sisteme filosofice din epoca modernă (*Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz*) exaltă încrederea nelimitată a rațiunii în propriile ei puteri și în legitimitatea postulatelor ei, pe când scepticismul (*David Hume*) se îndoiește de capacitatea rațiunii de a descoperi adevărul.

Immanuel Kant se opune atât dogmatismului cât și scepticismului, dar idealismul său critic împarte lumea în existență *fenomenală* și în existență *noumenală*, una cognoscibilă, alta incognoscibilă. C. *Antoniade* subliniază că admiterea unui „lucru în sine” în teoria cunoștinței „este unul din punctele cele mai obscure ale filosofiei lui Kant”³³.

Oricum ar fi privit „lucrul în sine” în sistemele neokantiene, el îi apare lui C. *Antoniade* ca „unul dintre produsele cele mai abstracte ale iluziunii realiste”³⁴, iar dualismul *phainomenon-noumenon* nu simbolizează decît „stîncă primejdioasă a speculațiunii filosofice”³⁵.

Negația radicală a *lucrului în sine*, independent de modul cum este el înfățișat în diferite doctrine moderne și contemporane, exprimă, în cele din urmă, opoziția lui C. *Antoniade* față de agnosticism și deschide drumurile raționalismului deschis și ale realismului dialectic în filosofia românească din secolul XX. În marginile acestui realism, teoria cunoștinței își găsește obiectul ei propriu în ceea ce este, sau în fragmente ale existenței ca existență. „Identificînd ceea ce este cu ceea ce apare, cu ceea ce cunoaștem — scrie C. *Antoniade* — Incunoștibilul dispare ca o umbră mistică ce era. Nu există incunoștibil; desigur ne înconjoară un imens necunoscut, însă tot ceea ce este poate să devină obiectul unei cunoștințe posibile. Incunoștibilul absolut rămîne o himeră. Lumea pe care o cunoaștem, în care trăim, nu este, cum rezultă din filosofia care pune toată realitatea de partea numenului sau incondiționatului, o aparență zadarnică, o umbră inconsistentă, ci este o lume reală, singura lume reală pentru noi. Cealaltă, lumea în sine, lumea numenală, care nu poate să devină niciodată obiect de cunoștință, aceea este o fantasmagorie și o umbră zadarnică pe care o proiectează asupra adevăratei realități teoriile pesimiste ale cunoștinței. Cunoștința noastră, reprezentările noastre nu sunt semne care ascund o realitate, ele sunt ceea ce este. Nu sunt două lumi străine una alteia, dintre care una ne e cunoscută dar nu există și alta există dar nu ne e cunoscută.

³¹ *Ibidem*, p. 75.

³² *Ibidem*, p. 78.

³³ *Ibidem*, p. 81.

³⁴ *Ibidem*, p. 89.

³⁵ *Ibidem*, p. 109.

Existența pe care filosofii o numesc fenomenală este singura care există pentru noi. Deci cu ea are să se ocupe filosofia, dacă vrea să se ocupe cu ceva real și nu cu fantome" ³⁶.

S-ar părea că ideea conținută în ultima parte a textului îl înrudește vag pe C. Antoniadă cu fenomenismul. Înrudirea nu poate fi susținută cu adevărat, mai întâi, pentru că fenomenismul, sub forma sa generală, se caracterizează prin opoziția radicală *phainomenon-noumenon*, pe care C. Antoniadă o nimicește prin critica „lucrului în sine”, apoi pentru că în timp ce fenomenismul postulează doar posibilitatea cunoașterii fenomenale a lucrurilor și imposibilitatea cunoașterii esențelor lor, C. Antoniadă, eliberat de fantomele lucrului în sine, socotește că există o singură lume, lumea reală și că tot ceea ce este poate să devină obiectul unei cunoaștințe posibile.

Supunând criticii tezele kantiene și postkantene în teoria cunoaștinței — și arătând urmările lor negative în procesul de cunoaștere a lumii — C. Antoniadă dovedește că existența și existența fenomenală sînt identice în plan gnoseologic, de vreme ce lumea numenală, în înțelesul riguros al expresiei, care nu va putea fi niciodată cunoscută, este, în considerațiile sale, o *fantasmagorie* și o *umbră zădărnice* pe care le proiectează asupra realității teoriile pesimiste ale cunoaștinței.

Se înțelege că tezele principale din *Iluziunea realistă* (raporturile dintre obiect-subiect sînt de nedespărțit, opoziția realism-idealism în istoria filosofiei, „într-o vedere foarte generală și incompletă”, negarea lucrului în sine și argumentele cu privire la izgonirea lui din filosofie, critica oricărui analog, substituit sau echivalent al lucrului în sine, respingerea agnosticismului, posibilitatea principială a omului de a cunoaște realitatea, considerată ca lume fenomenală, dar egală cu tot ceea ce este, motivarea iluziunii realiste) scot în relief un imn filosofic al omului ca ființă singularizată în univers, în care accentul cade pe capacitatea nelimitată a rațiunii de a pătrunde din ce în ce mai mult în tainele mai ascunse ale existenței și de a le des-mărgini continuu. „Necunoscutul e încă imens împrejurul nostru, însă cunoaștința îl reduce din ce în ce. Dacă existența este prin esența ei cunoștibilă, dacă conștiința este unul din termenii oricărei existențe, Realul, departe de a ni se înfățișa ca un mister și ca o spaimă, trebuie să fie pentru noi o făgăduință și o nădejde” ³⁷.

Iluziunea realistă. Încercare de critică filosofică reprezintă un mare cuvînt românesc al spiritului critic de la începutul secolului XX. Este primul exemplu, în acest secol, de critică a filosofiei kantiene și neokantene, în care se regăsesc imbinat vocația unui mare gînditor și spiritul polemic îndirjit, puterea de argumentare și eleganța stilistică în analiza și sinteza ideilor expuse, idei noi și originale în filosofia românească. Studiul lui C. Antoniadă constituie un monument de erudiție în dezvoltarea culturii române.

3. THOMAS CARLYLE

Monografia cu acest titlu ³⁸ a fost tipărită în 1909 într-o primă ediție și republicată, în a doua ediție, în 1912. În ea, C. Antoniadă întregeste pasiunea informației cu admirația față de opera și viața lui Thomas Carlyle. Ideea sa că opera ilustrului englez pune în evidență valoarea personalității morale, fundată

³⁶ *Ibidem*, pp. 173—174.

³⁷ *Ibidem*, p. 175.

³⁸ C. Antoniadă, *Thomas Carlyle, a doua edițiune*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, București, 1912.

pe muncă și sinceritate, trebuie subliniată și recunoscută ca valabilă, dar cultul eroului ca divinitate, ca profet, ca poet, ca om de litere, ca rege, este excesiv în secolul XX și trebuie privit cu destulă prudență.

C. *Antoniade* pleacă de la premisa, recunoscută în istoria filosofiei, că există două chipuri de a filosofa: unul discursiv, altul intuitiv. Prin primul mod, spiritele sistematice purced, pas cu pas, de la fapte concrete la generalizări, încât rezultatele cercetării se orînduiesc într-un sistem coerent, în care fiecare parte își are locul și rostul ei.

În al doilea mod de filosofare, rolul de căpetenie îl are imaginația sau intuiția poetică. „Asemenea spirite nu pot ajunge niciodată la sisteme care să aibă rigoarea celor științifice, în care să găsim acea ordine, înlănțuire, non-contradicțiune”³⁹.

Trăsătura generală și caracteristică pe care C. *Antoniade* o găsește în stilul și în spiritul lui *Thomas Carlyle* se recunoaște în ceea ce englezii numesc *humor*. „Cuvîntul este englezesc, ca și sentimentul pe care îl exprimă. Este greu de găsit o definiție precisă și completă a acestui termen, care n-are echivalent în nici o altă limbă”⁴⁰.

„Humourul — scrie C. *Antoniade* — nu are veselie zgomotoasă pe care o provoacă comicul obișnuit, este un sentiment mult mai intelectualizat, o reacțiune mai înceată; cu un cuvînt, un rîs al spiritului”⁴¹.

Utilitarismul, introdus în Știința moralei de *Jeremy Bentham* (1748—1832) și, în parte, de *John Stuart Mill* (1803—1873) este, după o observație a lui *Karl Marx*, geniu „al stupidității burgheze”. Eroarea fundamentală a utilitarismului izvorită din principiul „asigurarea celei mai mari fericiri posibile pentru un număr cît mai mare de oameni”, a fost denunțată atît de *Thomas Carlyle* cît și de C. *Antoniade* pentru că:

a) utilitarismul, sub forma sa generală, expusă de *Jeremy Bentham*, nu a izbutit, decît într-o măsură neglijabilă din punct de vedere practic, să depășească *hedonismul*;

b) moralitatea, cuprinsă în utilitarism, nu-i decît rezultatul unui calcul bine făcut, de vreme ce faptele, prin natura lor, nu au calitate morală, ci au doar prin urmările pe care le produc;

c) mecanismul (=mecanicismul), în formele lui de utilitarism și asociaționism, micșorează valoarea moralității și a personalității;

d) ideea de viață morală nu poate fi întemeiată și explicată, în doctrina lui *Thomas Carlyle*, pe principiul fericirii, ci pe „cultul durerii”⁴².

C. *Antoniade* opune, în spiritul lui *Thomas Carlyle*, moralei utilitariste, pentru care virtutea era frica de durere și nădejdea de plăcere, datorită legii morale fundamentale a vieții: divinitatea lumii care reproduce legea morală a muncii. Simburele ei ar fi: Cunoaște-ți munca ta și fă-o! Datoria de a munci trebuie privită ca un „sacrificiu eroic”⁴³ sau ca o rugăciune adevărată = *laborare est orare*, cum ziceau călugării medievali.

Acestui chip de a privi legea morală i se adaugă doctrina eroilor și a cultului lor. „Eroul — rezumă C. *Antoniade*, în prefața de la traducerea din limba engleză a volumului *EROII. Cultul eroilor și eroicul în istorie* — este omul care pricepe mai în adîncul ei realitatea, omul care stă în atingere cu faptul divin și etern al

³⁹ *Ibidem*, p. 4.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 56.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 108.

⁴³ *Ibidem*, p. 113.

Universului; nimic nu-i poate întunece această viziune. El lucrează în sfera interioară a lucrurilor și pășește pe tărîmul solid al realităților. Nici himerele, nici cunoștința din auzite n-au loc în sufletul lui tare. Tot ce crede, tot ce cugetă, tot ce face pornește din adîncurile curate ale firii lui. Eroul este prin excelență omul veridic, omul care caută și spune adevărul cu orice preț: calitatea lui de căpetenie este sinceritatea — o sinceritate adîncă, aspră, sălbatică — cum o numește de atîtea ori Carlyle. Eroul este, în același timp, omul original, omul trimis din infinitul necunoscut cu o veste pentru noi, veste pe care, mai curînd sau mai tîrziu, omenirea e silită să o asculte și s-o urmeze. Eroul croiește drumurile spirituale pe care are să pășească multă vreme omenirea, drumuri care din ce în ce se deschid tot mai largi. El aduce ordinea pe lume, din haos face un cosmos; el e dușmanul înăscut al neorînduiei, al anarhiei. Adorarea eroilor, cultul lor, este un fapt universal și necontestabil. Omul este un adorator înăscut al celor ce se ridică deasupra sa. Adorarea aceasta este de aceeași natură cu minunarea care ne cuprinde în fața misterului existenței. Este cel mai nobil sentiment al omului, piatra angulară a sufletului său, simburile religiei și al societății oamenilor⁴⁴.

C. *Antoniade* expune limpede esența doctrinei eroilor și a cultului lor, dar nu impută nimic acestui monstruos imn al eroilor. El subliniază că opera lui *Thomas Carlyle* este *Evanghelia de aur a Tăcerii*, cum o caracterizase criticul *John Morley*, pentru că tăcerea, întregită prin sinceritate, își are rădăcini înfipite în necesitatea muncii ca lege morală fundamentală.

Munca este cheia de boltă a sistemului lui *Thomas Carlyle* și a sistemului criticului său, pentru că ea constituie esența omului și pentru că orice om este — virtual — un erou sau o personalitate individuală de excepție, și această concluzie decurge din premisele puse în operele celor doi gînditori. Mai mult decît *Thomas Carlyle*, care a sesizat valoarea muncii spirituale, C. *Antoniade* a socotit că noțiunea de muncă nu trebuie înțeleasă doar pe terenul datoriei morale, ci, îndeosebi, ca rațiune practică a omului, în care este cuprinsă toată activitatea creatoare și în care subiectul se realizează ca personalitate în sine și în afara sa, în natură și în societate.

Devenirea personalității își găsește loc prielnic în istorie. Sub acest unghi de lumină, C. *Antoniade* crede că filosofia istoriei, cum este ea implicată în operele lui *Thomas Carlyle*, dezvoltă două mari teme filosofice: o teorie a veșnicei prefaceri a societății și o teorie a acțiunii eroilor în istorie.

Thomas Carlyle își fundamentează teoria prefacerii veșnice a lucrurilor pe ideea evoluției universului natural, istoric și spiritual, pe care G. W. F. *Hegel* o înțelese ca proces în continuă mișcare, schimbare, transformare și dezvoltare, și pe ideea omului creator, care stă la temelia sistemului lui J. G. *Fichte*. C. *Antoniade* apare înrudit, în această privință, cu G. W. F. *Hegel* și J. G. *Fichte*, delimitîndu-se, sub multe aspecte, de idei clericale sau clericaliste ale palingeneziei. Dacă existența precedă esența, și dacă existența omenească nu este un dat, ci o facere, e posibilă o istorie a omului creator, în care creația este etern realizată prin nesfîrșite schimbări și în care prezentul nu se definește niciodată decît în funcție de trecutul pe care îl conservă și de viitorul pe care îl pregătește. „Schimbarea formelor sub care apare existența — rezumă C. *Antoniade*, în spirit hegelian, esența veșnicei prefaceri a universului natural și cultural — nu înseamnă că ceva din ceea ce con-

⁴⁴ C. *Antoniade*, în *Prefață la studiul EROIL. Cultul eroilor și eroicul în istorie*, Institutul de Arte Grafice „Luceafărul”, București, 1921, pp. VII—VIII.

stituie forțele și valorile existenței poate să dispară. Sub formele noi nu dispare nimic din ceea ce era esențial în cele vechi" ⁴⁵.

Desigur, pieirea înseamnă, în logica hegeliană, numai suprimarea existenței externe, nu însă nimicirea esenței.

Prima idee care pune în mișcare legea eternă a prefacerii lucrurilor arată că „precum nimic nu se pierde în natura neînsuflețită, tot așa nimic nu se pierde în domeniul spiritual" ⁴⁶.

Ideea de progres este, astfel, cuprinsă, în țesătura sa intimă, în acest principiu.

Și C. *Antoniade* socotește, ca și *Thomas Carlyle*, că nici un om nu este lipsit cu totul de originalitate. Fiecare om lărgeste, prin descoperiri, fapte, atitudini, convingeri sau însușiri noi, imaginea universului nesfârșit în care îi este dat să trăiască și să acționeze ca o mică parte a totului existențial. Oricine „găsește ceva care era de crezut pentru strămoșul lui, de necrezut pentru el, fals pentru el, nepotrivit cu ceva nou pe care l-a descoperit sau observat el. Aceasta este istoria fiecărui om; și în istoria omenirii vedem aceasta adunat în totaluri istorice, revoluții, epoci noi" ⁴⁷.

A doua idee fundamentală a filosofiei istoriei în opera lui *Thomas Carlyle* sălășluiește în doctrina eroilor și în venerarea lor bigotă. „Eroii sunt agenții veșnicilor transformări ale societății. Ei sunt oamenii mari — zice C. *Antoniade* prin parairazare — oamenii reprezentativi, după expresia lui *Emerson*, care rezumă în ei o epocă întreagă, care dau marile direcții în viața spirituală a omenirii" ⁴⁸.

Teoria lui *Thomas Carlyle* și a lui C. *Antoniade* despre „cultul eroilor" ca agenți ai tuturor schimbărilor în istorie sînt, fiecare altfel, încercări de a determina raporturile dintre personalitate și popor în mersul istoriei. Primul pune accentul pe rolul personalităților excepționale în devenirea istorică și concretă a realității sociale atît de radical și de consecvent încît, în chip neîndoielnic, istoria omenirii îi apare, în cele din urmă, ca produs al vocației eroilor (ca divinitate, ca profet, ca poet, ca preot, ca om de litere, ca rege), pe cînd cel de al doilea substituie, deseori, acestui hipermitologism fantomatic al eroului în istorie un raport de complementaritate, fundat pe înțelegerea dialectică mutuală dintre personalitate și societate. „Cei doi termeni, erou și societate — notează C. *Antoniade* — sînt într-o continuă influențare reciprocă: precum eroul rezumă o epocă, este sufletul unei civilizații, tot așa societatea e modelată de erou, care este adevăratul creator de valori noi" ⁴⁹.

Se strecoară, însă, și în raționamentele lui C. *Antoniade* o oarecare înrudire cu *Thomas Carlyle* cînd descrie și susține că tema proprie, unică și foarte profundă a istoriei omenirii, care deține primatul asupra tuturor, ar fi opoziția credință-necredință și, pe fondul ei, opoziția eroi pozitivi-eroi negativi. „Eroii — comentează C. *Antoniade* — nu apar numai în timpurile de credință; și cele de necredință pot avea eroii lor, oamenii lor reprezentativi. Dar pe cînd eroul timpurilor de credință, adevăratul erou, este creator de valori noi, cel care e privit ca erou de timpurile de necredință face o operă negativă, de distrugere. Dacă un erou pozitiv se strecoară, prin misterioasele întimplări ale soartei, într-o vreme de necredință, dacă nu este atît de puternic încît să răstoarne cu totul timpul său și să-i impună o credință nouă, cum a făcut, de pildă, Muhammed cu poporul arab, atunci nu-i

⁴⁵ C. *Antoniade*, *Thomas Carlyle*, ed. cit., p. 132.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 133.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 134—135.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 146—147.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 147.

rămâne decît să-și adune tot eroicul în propria lui viață, să se refugieze în «marea împărăție a Tăcerii» și să rămînă, astfel, o pildă tragică pentru generațiile viitoare»⁵⁰.

Pasajul este relevant pentru că arată prejudecățile lui *Thomas Carlyle* față de epocile istorice dominant laice și, deopotrivă, neputința lui de a se despărți fără teamă de concepțiile teiste despre lume și viață. Sub acest aspect, repulsiile lui *Thomas Carlyle* față de secolul al XVIII-lea francez, cu deosebire cele privitoare la anticlericalismul lui *François-Marie Arouet Voltaire* (1694—1778), se învecinează cu delirul urii cuprins în studiile lui *Joseph de Maistre* și în cele ale lui *Louis de Bonald*.

Este adevărat că nu acestea sînt și raționamentele lui *C. Antoniadă* față de doctrinele științifice și atee din secolul al XVIII-lea din Franța, dar în studiul despre *Thomas Carlyle* nu se face nici o aluzie la netemeinicia ideilor celebrului englez. Din contra. O mare doză de simpatie, uneori destul de adîncită, străbate caracterizarea lor. În privința aceasta, este concludentă următoarea încheiere: „Secolul al XVIII-lea, cu negațiunile și criticile lui, se termină cu Revoluția franceză, care a încercat să creeze ceva nou. Aceasta ne învederează că epocile negative nu pot fi decît epoci de tranziție spre credințe noi. Catastrofa aceasta, care, în ochii lui *Carlyle*, ia proporțiile unei revoluțiuni cosmice, era protestarea contra unei false ierarhii și contra nedreptăților seculare; în suvoiul ei tirăște o întreagă societate. Însă negatorii și dărîmătorii de societăți, cu *Evangelia lor de la Jean-Jacques*, nu au fost în stare să creeze altceva în loc, o ordine nouă. Din nesfîrșita nebunie a Revoluțiunii nu a putut ieși pînă acum în Europa un guvernămint adevărat, o societate fundată pe o ierarhie adevărată și pe dreptate. *Phœnixul cel nou* nu a înviat încă din grămada de cenușă”⁵¹.

Există, însă, și alt tip de „afinități electice” între *C. Antoniadă* și *Thomas Carlyle*. Asemenea afinități își recunosc obiectul în ultimul capitol al monografiei, intitulat *Filosofia politică*.

Filosofia politică începe printr-o profesiune politică de credință realistă. Activitatea lui *Thomas Carlyle* ca scriitor politic este cuprinsă între 1830—1850.

E de notat că, alături de *Thomas Carlyle*, *C. Antoniadă* socotește că societatea engleză de la începuturile secolului al XIX-lea era, cu desăvîrșire, aristocratică și tradiționalistă, guvernămintul, în aparență monarhic și reprezentativ, era, în realitate, dominat de o oligarhie demnă de orice dispreț, iar biserica, aristocratică și intolerantă, era ruda bună a nobilimii și, prin înrudire, izvor al ipocriziei, venalității și trîndăviei, pusă la cheremul aristocrației fără merit, în dauna claselor și păturilor de jos ale societății.

C. Antoniadă constată că *Thomas Carlyle*, bun observator al faptelor sociale și critic renumit al semnificațiilor lor negative comune, generale și caracteristice, era, în vremea sa, un admirator al aristocrației spiritului și un detractor al aristocrației trîndave și al mamonismului burghez. „În locul aristocrației de titluri și averi, care de fapt nu conduce — *Carlyle* o întuiește cu numele de *unworking aristocracy*, aristocrație care nu muncește — și în locul aristocrației mamonice, industrialismul îmbogățit din exploatarea muncitorimii, el vrea o reală aristocrație, o conducere a celor buni, a celor mai nobili, a celor pentru care munca e adevărata religie și viața un sacrificiu eroic”⁵².

⁵⁰ *Ibidem*, p. 154.

⁵¹ *Ibidem*, p. 158.

⁵² *Ibidem*, p. 165.

Thomas Carlyle consideră că burghezia din prima jumătate a secolului XIX avea un singur Dumnezeu (= Banul). „Această stare de spirit el o înfierează cu numele de *mamonism*. Englezii — parafrazează C. *Antoniade* — au uitat Evanghelia adevărată a lui Dumnezeu și au primit acum Evanghelia lui Mamon. Aceștia i se închină toți. Singura realitate este să faci bani, tot restul sunt fantasmе, conjecturi, închipuiri. Goanei acesteia, după bogăție, humorul lui Carlyle îi dă înfățișarea unei adevărate religii. Iadul englezilor din ziua de astăzi nu mai este vechiul iad creștin, ci teama de a nu izbuti să faci bani”⁵³.

Setea nepotolită de îmbogățire exprimă esența *mamonismului*, iar închinătorii lui Mamon pun preț pe o singură relație socială = *capitalul*, pe cînd muncitorii sînt tratați ca simple instrumente de muncă.

Thomas Carlyle s-a opus, deopotrivă, aristocrației (feudale) *trîndave* și burgheziei *mamonice*. „Evangheliei lui Mamon a industrialismului și capitalismului — reține C. *Antoniade* — aristocrația opune o Evanghelie de diletantism, tot așa de funestă ca și cealaltă, dacă nu și mai funestă, căci pe cînd cealaltă creează ceva, aceasta e cu totul sterilă”⁵⁴.

În schimb, clasa muncitoare este lipsită de orice drepturi și lăsată bunului plac al claselor dominante.

Soarta muncitorilor era mai crudă decît soarta animalelor. „Dar — ironizează C. *Antoniade* — oamenii aceștia sînt liberi. Da, dar e o libertate tristă, aceea de a muri de foame”⁵⁵.

Nu se poate spune că Thomas Carlyle, simpatizant, la începuturile formației sale intelectuale, al primei mișcări revoluționare de masă a proletariatului din istoria mișcării muncitorești — cunoscută sub numele de *cartism* — ar fi criticat mai tîrziu, burghezia de pe pozițiile ideologice ale aristocrației engleze conservatoare și retrograde, de vreme ce critica sa este îndreptată, deopotrivă, atît spre feudalitatea *trîndavă* cit și spre burghezia *mamonică*. Din acest punct de vedere, C. *Antoniade*, rezumînd ideile ale lui Thomas Carlyle și rostindu-și și crezuri proprii, scrie: „În secolele din urmă, aristocrațiile de titluri și tradiții au făcut un enorm faliment și acum pretutindeni în Europa asistăm la disoluția lor. Aristocrația industrială, ieșită din hipertrofia bolnăvicioasă a capitalismului, a rămas mamonică și nu are nici una din apucăturile nobile și eroice ale unei adevărate aristocrații: nu e un cavalерism, ci o piraterie”⁵⁶.

Adevărata aristocrație — în logica celor doi gînditori — ar trebui să fie „compusă din oameni de merit și de talent”⁵⁷.

O asemenea aristocrație, înrudită cu ceea ce M. Eminescu numea, în timpul său, o aristocrație reală, întemeiată „prin muncă și prin merit”, iar Dimitrie Gusti — o „aristodemocrație” sau „sociocrație”, prin democrația muncii, a meritului și a spiritului, ar avea, în considerațiile lui Thomas Carlyle și ale lui C. *Antoniade*, ca regulă primă, regula *Right is Might* (= Dreptul e putere).

Să nu se creadă că prin identificarea (parțială) dintre drept și putere s-ar înțelege o apologie a forței brutale ori a succesului celui mai tare, dobîndit prin mijloace meschine, fiindcă Thomas Carlyle și C. *Antoniade* consideră că mai presus decît forța brutală, de natură fizică, este forța intelectuală, care e totuna cu forța morală, și acestea își au rădăcinile în cultul muncii și în al meritului real.

⁵³ *Ibidem*, p. 171.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 178.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 182.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 192.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 193.

În planurile sale de reformă socială, *Thomas Carlyle* susține necesitatea practică a unei drepte organizări a muncii și a unui sistem echitabil și generalizat de educație și învățământ. De foloasele educației și învățământului ar trebui să profite toate clasele și categoriile sociale. „Muncitorii — comentează *C. Antoniade* — nu sunt numai brațe de muncă, au și suflete; de acestea prea puțin s-au îngrijit cîrmuitorii. Este păcat ca pentru atîtea milioane de oameni literele alfabetului să rămînă niște semne misterioase ca runele scandinave. Cu cît vor fi mai mulți pârtași la comorile adunate ale spiritului omenesc, cu atît se vor mări posibilitățile de a se produce creatorii de bogății noi”⁵⁸.

Nimeni n-ar putea dovedi că reformele burgheze din a doua jumătate a secolului al XIX-lea ar fi reprodus, în vreun fel, idei ale lui *Thomas Carlyle*, dar *C. Antoniade* crede că în cuprinsul lor se regăsesc, ca un „ecou”, idei ale faimosului titan al cultului muncii, moralei și sincerității.

Altă caracteristică a filosofiei politice a lui *Thomas Carlyle*, pusă în relief de *C. Antoniade*, o constituie aversiunea sa nestrămutată față de ipocrizia engleză. *Puritanismul*, gîndește el, a adus prea mult rigorism și prea multă rigiditate în atitudini și comportamente. „Însă constrîngerea aceasta morală, cînd e prea excesivă, degenerază repede în ipocrizie. Cînd fondul nu este adevărat și profund moral, dacă vrea să dea iluzia moralității, își ia o mască de *respectability* și rigorism: de aci intoleranța și ipocrizia în toate domeniile. Englezii numesc *cant* această prefăcătorie comună, care ajunge de multe ori înconștientă, devine o atitudine spirituală organizată. Ipocrizia aceasta face pe unii englezi, după vorba lui *Stendhal*, să nu șadă picior peste picior nici măcar în casă la ei, la gura sobei. Tot *cant* era sentimentul care făcea pe nobilii englezi în călătorie în Italia să iasă din saloanele în care se anunța intrarea lordului *Byron*. *Cant* la acei care justificau exploatarea muncitorilor de către capitaliști pe baza principiului libertății convențiilor și liberei concurențe”⁵⁹.

Ignățiu de Loyola (1491—1556) — fondatorul ordinului *Compania lui Iisus* (1534), confirmat, în 1540, sub numele de *Ordinul Iezuiților* — este, în viziunea lui *Thomas Carlyle* și a lui *C. Antoniade*, modelul desăvîrșit al ipocriziei, iar ideile iezuitismului sînt trăsături caracteristice și generale ale filistinismului burghez din epoca modernă.

Pivotul reformei sociale a lui *Thomas Carlyle* este, în considerațiile lui *C. Antoniade*, reformarea individului, tocmai pentru că societatea nu se poate concepe și nici nu poate să funcționeze în afara membrilor care o compun și prin care se definește. Reforma socială pe care o revizuieste *Thomas Carlyle* ar fi împlinită atunci cînd ar fi săvîrșită reforma individualităților.

Socializarea individului, prin muncă și sinceritate, arată că doctrina persoanei — cum este ea subînțeleasă de *C. Antoniade*, uneori în acord cu *Thomas Carlyle*, alteori deosebit de el — este un *act*, nu un *dat*, care se împlinește din ce în ce mai mult în marginile istoriei și societății. Persoana astfel împlinită tinde spre desăvîrșire, în mod continuu, prin creație, în sine și în afara sa, în natură și în societate, devenind, în felul acesta, *personalitate de bază*.

Se cuvine menționat că, din motivele arătate, „individualismul”, atribuit, printr-un exces de zel, în multe scrieri, lui *Thomas Carlyle*, se opune, în chip radical, individualismului „egoist” al lui *Max Stirner* (*Kaspar Schmidt*), criticat în *Ideologia germană* și înrudit, intrucitva, cu individualismul lui *J. G. Fichte* și că nu are note

⁵⁸ *Ibidem*, p. 202.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 206—207.

comune cu imoralismul cuprins (prin interpretare) în operele lui *Friedrich Nietzsche*, nici cu existențialismele moderne și contemporane.

Studiul lui C. *Antoniade* despre *Thomas Carlyle* se încheie în felul următor: „Individul este o realitate, dar nu este singura; nu este un absolut, totul nu se rezumă la el. Mai este o lume, care este o realitate strașnică, mai e o ordine divină a lumii acesteia și o lege morală care trebuie să se realizeze. Ordinea universului permite omului să-și realizeze cât mai deplin esența lui adevărată, iar legea morală îi poruncește să aducă ordinea divină pe pământ, să lucreze la înfăptuirea unei societăți de eroi”⁶⁰.

A diviniza lumea și societatea prin cultul muncii, prin respectul cuvenit personalității, prin dragostea de adevăr și prin oroarea de egoism și de ipocrizie, în orice forme s-ar exterioriza ele, prin cultul aristocrației de merite și de talente și prin oprobriul aristocrației de sînge și de tradiție, nu înseamnă, evident, a te situa pe poziții nerealiste. Dimpotrivă. Acela care, prin muncă și prin merit, se străduiește să divinizeze lumea și societatea în care trăiește și să umanizeze cerul ca un complement necesar și ideal al existenței lui firești, merită toată admirația. Nici *Thomas Carlyle*, nici C. *Antoniade* nu fac excepție de la această concluzie.

„Lauda” lui *Thomas Carlyle*, pe alocuri exagerată, își are, totuși, „sîmburele rațional” în dragostea nutrită de C. *Antoniade* față de o posibilă aristocrație „de merite și de talente” și pune în relief rolul excepțional de important al însușirilor morale și al valorii practice a muncii în procesul de formare și de dezvoltare al personalității.

4. NIHIL NOVI?

Această întrebare, de mare însemnătate teoretică și practică în istoria culturii, pe care și-au pus-o cei vechi, îndeosebi elinii și latinii, și pe care au repus-o, neconținut, dar totdeauna într-un chip nou și au soluționat-o într-un mod nou și original, medievalii, modernii și contemporanii, l-a ispitit și pe C. *Antoniade*. Răspunsul întrebării este dat într-un eseu publicat în *Convorbiri Literare*⁶¹.

Miezul de semnificație al acestui mic, dar dens, eseu este învăluit în opoziția dintre ideea de apariție continuă a noului și ideea de veșnică întoarcere a tuturor lucrurilor.

C. *Antoniade* notează că pe cînd pe *Friedrich Nietzsche*, de exemplu, ideea eternei înnoiri a lumii îl entuziasma, pe *Jean Marie Guyau* ea îl înfricoșa. „Partea de repetiție a fenomenelor — precizează el — îngăduie prezicerea lor; însă originalitatea calitativă a vieții, tot ceea ce e creațiune, sinteză nouă, nu poate fi prevăzută”⁶².

În continuare, C. *Antoniade* recunoaște valabilitatea legilor rezultatelor psihice, creșterii energiei psihice și dezvoltării prin contraste, formulate de *Wilhelm Wundt*, și, pe baza lor, admite că „personalitatea noastră crește întruna. Fiecare clipă fi aduce ceva nou, ceva care nu a mai fost”⁶³.

Dragostea de noutate, descoperită în diversitatea universului orb și mut și în splendoarea și nimicnicia existenței sociale, adăugată nădejdei de a afla, încontinuu,

⁶⁰ *Ibidem*, p. 221.

⁶¹ C. *Antoniade*, *Nihil novi?* (în *Convorbiri literare*, Anul XLIV, nr. 1 din ianuarie 1910, pp. 318—347).

⁶² *Ibidem*, p. 332.

⁶³ *Ibidem*, p. 339.

ceva nou, caracterizează, de asemenea, filosofia și sociologa lui C. Antoniadu. „Este, desigur — susține el — un plan al Universului cu legi nestrămutate; dar înăuntrul acestui plan, privind la amănuntele fenomenale, ce varietate de creațiune, ce veșnică noutate și tinerețe!”⁶⁴.

Incheierea eseului merită reținută și subliniată pentru a putea caracteriza cât mai exact opera lui C. Antoniadu prin esența ei și prin tezele ei fundamentale. „*Nihil novi sub sole*, exclamă deznădejdea și amărăciunea; *omnia nova*, răspund viața și nădejdea”⁶⁵.

5. FILOSOFIA LUI HENRI BERGSON

Henri Bergson (1859—1941) și-a dobândit în timpul vieții o recunoaștere socială generalizată. Opera sa alcătuiește un capitol singularizat în istoria filosofiei moderne și contemporane. „Bergsonismul — scrie Tudor Vianu — este expresia și în parte, cauza acelei îndrumări spirituale moderne, doritoare de o cuprindere mai bogată și mai concretă a realului, pe care socotește că trebuie a-l cerceta în formele lui individuale, cu mijloace directe și intuitive”⁶⁶.

Despre opera lui Henri Bergson au scris mulți. A avut și admiratori și adversari. C. Antoniadu face parte dintr-o categorie mijlocie, în care admirația este reținută și critica este timidă. *Filosofia lui Henri Bergson*, apărută în 1910, fusese concepută și redactată de C. Antoniadu paralel cu monografia despre Thomas Carlyle.

Spre deosebire de *Știința dreptului și evoluționismul* (1902) și de *Iluziunea realistă. Incercare de critică filosofică* (1907), *Filosofia lui Henri Bergson*, înrudită, întrucâtva, cu Thomas Carlyle (1909), nu este o lucrare sistematică, ci de descriere și de interpretare. E o prezentare a ideilor cuprinse în cărțile *Essai sur données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et Mémoire* (1897), *L'Évolution créatrice* (1907) și, în mai puțină măsură, în studiul *Introduction à la Métaphysique* (1903).

Nu înseamnă că spiritul critic lipsește cu desăvârșire din acest prim studiu „amplu despre Bergson din literatura română, într-un moment când gloria filosofului și fascinația exercitată de gândirea sa în lumea întreagă se apropiau de apogeu”⁶⁷.

Studiul rezumă filosofia lui Henri Bergson și găsește tema ei fundamentală în lupta contra intelectualismului tradițional și a raționalismului rigid.

Metoda intuitivă, pe care ar trebui să se fundeze filosofia, este în stare, în viziunea lui Henri Bergson, să dea subiectului cunoștința filosofică. Ea se deosebește radical de cunoștința științifică. Ideea de *durată reală*, care domină sistemul lui Henri Bergson, este conceptul prim și fundamental al acestui fel de a filosofa și prin el cunoștința este cunoștința intuitivă a realității. „Filosofa astfel concepută, ca un produs al intuiției, nu al analizei — notează C. Antoniadu — se îndepărtează de știință, care are de obiect cunoașterea externă și simbolică a lucrurilor, și se apropie de artă, prin simpatizarea pe care o presupune cu realul. Filosofia nu are să fie dar o reconstruire a realului cu niște date care au fost extrase prin abstracțiune din experiența omenească și mai ales utilitar omenească, ci are să fie o sforțare de a pătrunde de-a dreptul în viața interioară și intimă a realității;

⁶⁴ *Ibidem*, p. 346.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 347.

⁶⁶ Tudor Vianu, *Henri Bergson*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. IV, Tiparul universitar, București, 1939, p. 218.

⁶⁷ Radu Tomoiagă, *op. cit.*, p. 174.

lucrul trebuie atribuit în mare parte metodei intuitive care nu poate delimita concepte clare ca inteligența și care prinde numai acte și tendințe. Dacă sunt oarecare rezerve de făcut în partea pozitivă și constructivă a doctrinei lui Bergson, nu e mai puțin adevărat că partea de critică a intelectualismului rămâne ca ceva durabil⁷⁰.

Prin această mărturisire, C. Antoniadă se alătură, în puțină măsură, lui Henri Bergson în critica făcută intelectualismului. Or, această critică, îndreptățită întru cât scoate la iveală rolul factorilor extraraționali în procesul cunoașterii și împlinirii umane, duce, în cele din urmă, gândirea filosofică spre un antiraționalism *sui-generis*, rudă bună a iraționalismului și alogismului din secolul XX. C. Antoniadă nu a ajuns pe aceste pisme.

În ciuda unor afinități între cei doi gânditori, *Filosofia lui Henri Bergson*, scrisă într-un limbaj care a trezit admirația lui Lucian Blaga⁷¹, rămâne primul mare studiu românesc despre faimosul gânditor francez.

6. RAȚIONALISM ȘI PRAGMATISM

Conținutul studiului cu acest titlu descrie și analizează raporturi dintre *raționalism* și *pragmatism*, ca orientări filosofice fundamentale ale filosofiei din prima jumătate a secolului XX⁷².

Scopul studiului arată că „dilema fundamentală a filosofiei din timpul nostru se pune între *raționalism* și *pragmatism*”⁷³.

Ce sînt *raționalismul* și *pragmatismul*?

Raționalismul, în înțelesul său generic, este, în considerațiile lui C. Antoniadă, sinteza tuturor orientărilor filosofice care au la bază, ca primă și fundamentală facultate de cunoaștere, *intelectul* (= *rațiunea*) și care au apărut înaintea pragmatismului. *Pragmatismul* este genul generalisim al filosofiei *acțiunii*, opusă idealismului speculativ și înțelege ca teorie contrară raționalismului. „Cînd întrebăm acest termen — scrie C. Antoniadă — nu avem în vedere numai pragmatismul anglo-american al unui Schiller sau James, ci o atitudine mult mai vastă, în care intră toate doctrinele biologice ale cunoștinței, atît intuizionismul evoluției creatoare a lui Bergson, filosofia științei a lui Poincaré, ca și pluralismul și umanismul lui James și Schiller”⁷⁴.

Se cuvine precizat că, în urmă cu trei ani, în 1910, în *Filosofia lui Henri Bergson*, C. Antoniadă considera că *intuizionismul* lui Henri Bergson și *pragmatismul*

⁷⁰ *Ibidem*, p. 142.

⁷¹ „Se cuvine să însemn aici că studiul lui Antoniadă, cu toate că nu făcea decît să parafrazeze textele bergsoniene, sau poate că tocmai de aceea, a avut prin latura sa informativă, cit și prin limba în care era scris, o deosebită însemnătate pentru dezvoltarea mea. Citind și recitind această carte, învățam două lucruri: întîi, cum gîndește cel mai de seamă filosof al timpului, și al doilea — cum se poate scrie, plastic și elegant — filosofie în limba românească” (Lucian Blaga, *Hronicul și cîntecul vîrștelor*, Editura Tineretului, București, 1965, p. 135).

⁷² C. Antoniadă, *Raționalism și pragmatism*, în *Studii filosofice*, vol. VI, fasc. IV, București, 1913, pp. 131—152 (reprodus în *Aspecte din filosofia contemporană*, seria a II-a, București, 1919, pp. 131—152).

⁷³ C. Antoniadă, *Raționalism și pragmatism*, în *Aspecte din filosofia contemporană*, p. 134.

⁷⁴ *Ibidem*.

anglo-american au o singură notă comună, generală și caracteristică = antiraționalismul⁷⁵.

Între cele două orientări, C. Antoniadă stabilea câteva note diferențiale. Pragmatismul, ca metodă și teorie genetică a adevărului, pleca de la premisa că o idee este adevărată dacă are urmări utile, ceea ce înseamnă că adevărul unei cunoștințe este opus tezei raționaliste care definește adevărul ca acord între realitate și cunoștință. În privința lui Henri Bergson, C. Antoniadă consideră că „adevărul” aflat prin intuiție este mai presus decât cel dobândit prin „empirismul radical”. „Bergson, pătrunzând natura utilitară a cunoștinței noastre și văzând că toate insuccesele speculațiunii filosofice provin din aceea că se întrebuițează în speculație metode și instrumente făcute numai ca să reușească în practică, încearcă să învingă toate prejudecățile acțiunii și să caute cunoștința dincolo de cotitura care o îndreptează spre utilitate”⁷⁶.

Aici spiritul critic al lui C. Antoniadă alunecă înspre intuiționism, pe care îl opune pragmatismului prin concluzia că sistemul lui Henri Bergson nu primește definiția pragmatistă a adevărului. Se menționează că speculația filosofică este posibilă în marginile pragmatismului, dar ea este inutilă din punct de vedere practic.

Cel care compară aceste idei cu cele rostite în *Raționalism și pragmatism* despre pragmatismul lui Henri Bergson ar putea să-i impute lui C. Antoniadă o lipsă de consecvență în atitudini și convingeri.

7. IMPERIALISMUL CULTURII GERMANE

Acest eseu este un model exemplar de critică radicală a mesianismului și imperialismului pangermanist de la începutul secolului XX. A apărut, întâi, în martie 1915, în *Noua Revistă Română*, apoi în broșură separată⁷⁷.

Lui C. Antoniadă i se pare că doctrina germanismului este cea mai periculoasă doctrină politică. „Printre aceste glasuri care se ridică deasupra învălmășelii umane, cel mai discordant și mai pretențios este desigur cel al germanismului. De vreo patru decenii ni se trîmbitează într-una nu numai drepturile Germaniei de mare putere europeană — drepturi incontestabile și pe bună dreptate cîștigate în urma luptelor pentru unitate — dar și drepturile ei de putere mondială, drepturi pe care i le conferă puterea ei militară, economică, culturală. Și aceste pretenții ar fi fost pînă la un punct justificate, însă forma în care au fost și sunt afirmate este excesivă și agresivă”⁷⁸.

În felul acesta, „crezul” germanist, impus germanilor ca o dogmă, care pornește de la afirmări, fără să aibă grijă de justificări raționale, întărită de poporul german, amăgindu-l că ar fi poporul „ales” ori „sarea lumii”.

C. Antoniadă observă, cu ironie, că savanți de reputație mondială (Wilhelm Wundt, Adolf von Harnack, Rudolf Eucken sau Wilhelm Ostwald) s-au înrolat ad-hoc printre doctorii doctrinei germanismului și își propune să denunțe, cu glas tare și fără nici un fel de teamă, principiile ei. În acest scop, el analizează bazele doctrinei, cum au fost ele puse de J. G. Fichte, Otto Bismarck, Treitschke, Friedrich Nietzsche și H. St. Chamberlain, teoreticianul opoziției dintre cultură și civilizație.

⁷⁵ C. Antoniadă, *Filosofia lui Henri Bergson*, ed. cit., p. 142.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ C. Antoniadă, *Imperialismul culturii germane*, Tipografia „Gutenberg”, Joseph Göbl S-sori, București, 1915.

⁷⁸ Ibidem, pp. 6—7.

În privința celui din urmă, C. Antoniadă notează că el întreprinde o lungă cercetare a „bazelor” secolului al XIX-lea, intenționând să pună în evidență ideea că tot ceea ce e bun în cultura europeană în ultimii 700 de ani este produs al spiritului german. „Prin această concepție a germanilor și germanismului, latinii sunt suprimați atât ca rasă cât și ca element de cultură. Chamberlain nu cunoaște altă cultură decât cea europeană, care e germană. Cum recunoaște existența unor popoare, ca francezii, italienii, spaniolii, care au adus și ele o importantă contribuție la cultura europeană, el nu vede nici o parte a spiritului latin în această contribuție. Tot ce se găsește bun la aceste popoare, Chamberlain îl rechiziționează pentru trebuințele germanismului: tot ce e bun la francezi e franc, la spanioli e vizigot, la italieni longobard. Oriunde găsește o înaltă personalitate umană, un mare creator ori îndrumător, acela trebuie să fie, la originile lui, german”⁷⁹.

O particularitate a analizelor lui C. Antoniadă e că în critica doctrinei germanismului atacă *mitul singelui*, pe care s-a clădit, apoi, „mitul secolului XX”, altminteri destul de firav prin întemeiere, dar grav prin consecințe. Germanismul, gîndește C. Antoniadă, cu elementele lui disperate, cade, de la început, într-o contradicție, atunci cînd pune la baza superiorității psihice și culturale a germanilor o superioritate etnică, de vreme ce deosebirile etnice dintre rasa germană și alte rase sînt atât de ireductibile iar germanizarea omenirii este scopul suprem al doctrinei. „Dacă inferioritatea celorlalte neamuri ține de inferioritatea congenitală a rasei, cum au să fie ridicate la o superioritate sufletească, cînd aceasta e condiționată de substratul ei fizic? La această irezoluibilă contradicție ajunge germanismul întemeindu-și pretențiile universaliste pe orgoliul de rasă. Ca să rămînă o doctrină coerentă, trebuie să renunțe ori la universalism ori la exagerarea importanței factorului etnic”⁸⁰.

C. Antoniadă crede că o trăsătură într-adevăr caracteristică și fundamentală a spiritului german este *profunditatea* (*Gründlichkeit*) = „facultatea de a merge pînă în fundul lucrurilor, mai adînc decît orice alt popor”⁸¹.

Numai că această osteneală de a ajunge pînă la capătul tuturor lucrurilor se completează, în logica lui C. Antoniadă, prin *excesivitatea* în toate. „Trebuința de absolut, în toate și pretutindeni, e la rădăcina spiritului german: atitudinea romantică e atitudinea lui familiară. Priviți la filosofia germană, la lirica germană, la politica germană, la comerțul german, la politețea și nepolitețea germană, la războiul german; pretutindeni aceeași excesivitate, aceeași goană nebună după absolut, aceeași lipsă de măsură”⁸².

Modelele de măsură propuse de Immanuel Kant și de J. W. Goethe n-au servit, în viziunea lui C. Antoniadă, la nimic.

Un tragic *hybris* — lipsă de măsură — caracterizează și minți uriașe ale culturii germane. „Ei sunt cei mai răi cunoscători ai propriei lor firi și ai propriei lor valori: ori s-au hulit și s-au disprețuit peste măsură, ori s-au ridicat pe ei înșiși pînă în slava cerului. Un Schopenhauer, un Nietzsche privesc cu dispreț la tot ce e german și insistă cu cruzime asupra tuturor lipsurilor și greșelilor firii germane; un Heine grămădește sarcasmele cele mai atroce împotriva felului german de viață, pe cînd un Fichte, un Wagner, un Treitschke exaltă spiritul german ca floarea cea mai aleasă a spiritului omenesc”⁸³.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 24—25.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 28—29.

⁸¹ *Ibidem*, p. 32.

⁸² *Ibidem*, pp. 32—33.

⁸³ *Ibidem*, p. 34.

În capitolul III din *Imperialismul culturii germane* sînt expuse meritele filosofiei germane în delimitarea sferei și conținutului conceptului de cultură, în definirea lor cit mai exactă și în deosebirea culturii de civilizație. C. Antoniadă socoate că, la începuturi, cei doi termeni s-au condiționat mutual, dar, de-a lungul vremii, factorul spiritual a devenit precumpănitor. În acest fel, spune el, se clădește, încetul cu încetul, deasupra lumii materiale, o împărăție a spiritului, tocmai atunci cînd valorile sufletești se adună într-o unitate superioară. „Totalitatea acestor valori sufletești și mai ales unificarea lor într-o concepție armonică despre lume și existență, în întregimea lor, constituie ceea ce se numește cultură. Cultura e dar tot ce e sfortare sufletească, tot ce e viu, tot ce e actual în conștiința unui popor”⁸⁴.

Astfel definită, cultura se deosebește de civilizație. Civilizația exprimă, cu deosebire, cîștigurile materiale ale unei societăți. O asemenea societate poate fi foarte înfloritoare și destul de fericită, dar ea nu-i ridicată la adevărata stare de cultură. „La adevărata cultură se ridică numai atunci cînd întreaga ei viață este dominată de acea puternică unitate interioară a tuturor valorilor sufletești. Cultura pătrunde adînc firea unui popor, pe cînd civilizațiunea rămîne numai la suprafață. Civilizația e haină, cultura e suflet”⁸⁵.

Din motivele înfățișate, cultura se creează greu și nu se pierde niciodată, pe cînd civilizația se cîștigă lesne și se pierde ușor. „Civilizația, prin lesnea ei circulație, capătă repede o înfățișare internațională, pe cînd cultura poartă veșnic pecetea indelebilă a poporului care a produs-o”⁸⁶.

Nu trebuie să se impute lui C. Antoniadă neînțelegerea contemporană a termenilor de cultură și civilizație. Doi vestiți antropologi americani — Alfred Kroeber și Clyde Kluckhohn — care au analizat evoluția istorică a celor două concepte, între care ei pun semnul egalității, menționau, în 1952, că, în ultimii 40 de ani, civilizației sau culturii i s-au dat, numai în Apusul Europei și în Statele Unite ale Americii, 164 de înțelesuri, iar Georges Balandier a analizat critic, în 1967, un număr de 250 de definiții date culturii și civilizației. Nici acum, în a doua jumătate a secolului XX, cultura, definită în mai mult de 300 de concepte și tot atîtea înțelesuri, nu are o definiție caracteristică și nu convine *omni et soli definito*.

De la Dimitrie Cantemir pînă la Titu Maiorescu și de la Mihai Eminescu pînă la Lucian Blaga, nevoia de a redefini cultura și civilizația a fost mai urgentă ca oricînd. C. Antoniadă este, alături de Constantin Rădulescu-Motru, al doilea gînditor român de la începutul secolului XX care a pus și a soluționat, în spiritul vremii, legat, îndeosebi, de spiritul filosofiei germane a culturii, problema deosebirii dintre cultură și civilizație. Prin *Cultura română și politicianismul* (1904) și prin *Imperialismul culturii germane* (1915) se deschid în istoria culturii românești porțile marilor dezbateri despre sfera și conținutul celor două noțiuni.

C. Antoniadă se ridică împotriva germanismului care proclama că singura cultură universal-omenească este cultura germană. Erorile maeștrilor germanismului provin din neînțelegerea exactă, clară și precisă, a rosturilor culturii elene, latine și creștine. Cultura europeană nu s-a oprit la aceste culturi, ci le-a depășit. La înjghebarea noli culturi, începută din secolul al XIII-lea, rolul germanilor s-a redus la imitație. Această „reducție”, nefundată, evident, pe fapte reale, este impusă de rațiuni polemice și pamfletare și este justificată, în mare măsură, de spiritul anti-germanist al lui C. Antoniadă. „Germanii — scrie el — rămîn în urma tuturor și

⁸⁴ *Ibidem*, p. 33.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 40.

tot ce e mai bun la ei e prin imitație de la ceilalți. În forma de stat feudală, ei întârzie cel mai mult și dacă privim cu atenție nici până astăzi nu s-au dezbărat complet de ea. Pe când englezii ajung cei dintii la o formă de stat modernă, iar francezii și spaniolii la o formă de stat națională, germanii rămân la o formă de stat haotică, dominată de ideea inactuală a unui imperiu roman de națiune germanică" ⁸⁷.

Reforma și Renașterea disting geniul germanic de cel latin și le opun în mod radical. „Reforma, care nu poate fi comparată în produse universal-omenești cu admirabila Renaștere, se opune în totul acestei mișcări la care lucrează mai ales geniul latin; ea nu lasă să se dezvolte altă artă decât muzica, arta națională germană, și pentru trei secole se poate spune că sterilizează spiritul german. Germania nu începe să însemneze ceva în lumea culturală decât către sfârșitul secolului XVIII, după ce toate celelalte popoare de cultură creaseră lucruri nepieritoare" ⁸⁸.

Atitudinile și convingerile sale umaniste și antigermaniste îl determină pe C. *Antoniade* să creadă că nici ura germanistă contra Romei nu-i nimic altceva decât o cugetare politică vicleană. Prin ea nu se vroia, nici nu s-a vroit vreodată, o ruptură zgomotoasă cu Biserica romano-catolică, ci, mai degrabă, o germanizare a naturii și a societății. *Protestantismul*, în forma sa clasică, și *romantismul* german arată că „firea germană nu se acomodează cu primatul rațiunii, postulat de întreaga cultură heleno-latină; în locul rațiunii, pe care ei o dau la o parte, ca o facultate accesorie și subordonată, ei pun primatul sentimentului, adâncimile inconștientului, pornirile oarbe ale voinței. Predilecția romantismului pentru elementele iraționale ale existenței, pentru tot ce nu e conștiință clară, concept, ci inconștient, ascuns, misterios, val al sentimentului și pornire a dorinței, exprimată într-o întreagă literatură și deslușită într-o vastă filosofie, reprezintă fața cea mai originală a culturii germane" ⁸⁹.

C. *Antoniade* dovedește, și în acest text, caracterul raționalist al sistemului său de cugetare și îndepărtarea sa consecventă de orice fel de iraționalism. Se adaugă lipsa sa de înțelegere față de spiritul raționalist și critic al culturii germane. Germania n-a fost numai protestantă și istoria ei n-a dispus numai de cărți religioase și de capodopere ale romantismului, ci și de strălucite opere de filosofie raționalistă, cum sînt, de pildă, cele ale *filosofiei clasice germane*, astfel încît valorile culturii germane nu se confundă cu neajunsurile protestantismului, în forma lui germană, nici cu cele ale romantismului, ci își păstrează identitatea lor proprie și își ocupă locurile lor meritate în piramida valorilor. Este, de asemenea, un fapt că, pe măsură ce spiritul politic pan-germanist progresează și se exercită sistematic, prin maeștrii săi, *imperialismul* culturii germane își găsește matca proprie în structurile statului german și în creațiile sale spirituale. Astfel, nucleul „imperialismului” culturii germane își avea rădăcini istorice într-un îndelungat militarism de origine prusacă și într-o strașnică disciplină cazonă și organizare exterioară. Această identitate, în care statul german și cultura germană, prin notele ei comune și prin nume reprezentative, se înfrățesc și se confundă, se întemeiază, în considerațiile lui C. *Antoniade*, pe protonucleele împietrite și netocite ale imperiului roman de „națiune germanică”, astfel încît imperialismul culturii germane este expresia imperialismului politic german.

⁸⁷ Ibidem, p. 47.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem, pp. 51—52.

În încheierea studiului său, C. Antoniadă scrie: „Nu ne putem dispensa de germani, nici de contribuția lor la cultura lumii. Înfingerea Germaniei va însemna, desigur, însănătoșirea ei”⁹⁰.

Epoca în care a apărut studiul *Imperialismul culturii germane* este epoca dezvoltării imperialismului în Europa și în afara teritoriilor ei. C. Antoniadă — un critic de temut al despotismelor de orice tip — este un deschizător de drumuri în critica arbitrarului, capriciilor și fanteziilor pan-germaniste.

Imperialismul culturii germane (1915) reprezintă, alături de *Psihologia poporului român*, tipărită de Dimitrie Drăghicescu în 1907, prefata românească magistrală la critica rasismului, geopoliticii, eugeniei și pan-germanismului mesianic și imperialist din prima jumătate a secolului XX. Este un titlu de glorie al istoriei culturii românești și, prin ea, al istoriei culturii omenirii.

8. MACHIAVELLI

E o carte românească de căpătii despre viața și opera lui Niccolò Machiavelli (1469—1527). Este dedicată lui Nicolae Titulescu. Primul ei volum, apărut în 1933, analizează *Omul*, *Timpurile*, *Opera* și este subintitulat *Secretarul florentin*, iar al doilea (1934) caracterizează *Politicul*, *Istoricul*, *Patriotul*.

Din motto-ul monografiei — un text din Marc-Monnier — se desprinde ideea ei primă și fundamentală: de a pune sub conul de lumină al conștiinței publice personalitatea lui Niccolò Machiavelli și de a trezi reacții atitudinale de înțelegere exactă și de prețuire bine meritată. „Dacă a existat cineva care în cărțile sale și în viața sa să se fi arătat exact contrarul a ceea ce se numește de obicei machiavelic, acesta a fost Machiavelli”⁹¹.

În Prefață, C. Antoniadă mărturisește, în decembrie 1932, că a avut norocul, în tinerețe, să-l cunoască îndeaproape pe I. L. Caragiale și să-l viziteze deseori. Odată, I. L. Caragiale i-a precizat că recitește *Principele*. C. Antoniadă nu știa aproape nimic despre Niccolò Machiavelli. Citind *Principele* și celelalte scrieri ale *Secretarului florentin*, C. Antoniadă și-a dat seama că, la prima vedere, se contraziceau. „Am căutat atunci să string mai de aproape «problema Machiavelli». Luând de conducători pe marii comentatori italieni, un Villari și un Tommasini (dar mai ales primul) am studiat pe îndelete toată opera”⁹².

„Am constatat — continuă C. Antoniadă — cât de adevărată e vorba lui Villari că Machiavelli, pe care el îl numește omul cel mai rău cunoscut și cel mai calomniat din toată istoria, nu poate fi priceput dacă e izolat de vremurile în care a trăit și dacă scrierile lui sunt privite fiecare separat”⁹³.

Cu toate că este prima mare monografie românească despre viața și opera Secretarului Senioriei florentine și, totodată, cea mai însemnată și, încă, neegalată, C. Antoniadă se dovedește — și cu prilejul acesta — un spirit de aleasă și de rară modestie. „N-am întreprins — scrie el — o lucrare de erudiție, nu am cercetat arhive și n-am descoperit nici un document nou: toate cele esențiale sunt de mult publicate de erudiții italieni care au, pe bună dreptate, un cult pentru Secretarul florentin. Nu propun nici o interpretare nouă a lui Machiavelli: m-am mărginit să-i

⁹⁰ Ibidem, p. 60.

⁹¹ C. Antoniadă, *Machiavelli. Omul, Timpurile, Opera*, volumul I, *Secretarul florentin*, ediția a II-a, Editura Cultura Națională, București, 1933, p. IX.

⁹² Ibidem, pp. XI—XII.

⁹³ Ibidem, p. XII.

citesc cu luare aminte opera, să mă informez cât mai larg asupra timpului în care a trăit și să redau chipul sub care mi s-au înfățișat omul și scriitorul" ⁹⁴.

Caracterizînd personalitatea lui *Lorenzo Magnificul*, *C. Antoniade* pune în evidență un principiu de însemnătate practică deosebită în arta de a guverna: raporturile de complementaritate dintre putere, inteligență și cultură.

Istoria — „cartea de mărturie a veacurilor”, cum o numea *Nicolae Bălcescu* — dovedește că aplicarea principiului complementarității puterii, inteligenței și culturii joacă un rol considerabil atît în dezvoltarea statului, în stare să asigure fericirea mării majorități a populației sale, cît și în ceea ce s-a numit dezvoltarea omnilaterală a personalității fiecăruia dintre membrii lui. Este evident că, deseori, oamenii de cultură, puși în locuri politice potrivite, au contribuit, prin spiritul lor pătrunzător, la buna stare a societății vremii lor, și că sînt rare vremurile cînd oamenii mari, prin inteligență și cultură, și-au exercitat puterea pentru a se satisface pe ei înșiși, nu și pentru a satisface pe alții. Puse în balanța valorilor, prima tendință caracteristică istoriei atîrnă mai greu. Neînfăptuirea acestui principiu are urmări practice dezastruoase. Un exemplu concludent în această privință îl reprezintă dictatura teocratică din Florența dintre 1494—1498.

Girolamo Savonarola (1452—1498), călugăr dominican, originar din Ferrara, folosindu-se de vocația sa oratorică remarcabilă și de talentele și aptitudinile lui de profet de excepție, izbutise să cîștige simpatiile păturilor populare și prietenia și adeziunea unor iluștri reprezentanți ai culturii (*Marsilio Ficino*, *Angelo Poliziano*, *Pico della Mirandola*, *Michelangelo Buonarroti*). Se instituie, astfel, o dictatură spirituală și politică de tip teocratic. Din modul cum *C. Antoniade* înfățișează aventura teologică și simulacrul de reformă moral-religioasă încercate în Florența, rezultă unele reguli ale artei politice. Ele pot fi sistematizate astfel:

1. Setea nepotolită de putere politică își găsește, uneori, realizare prin mecanisme psihosociale rafinate. În orizonturile lor, fanatisme de orice fel au locuri privilegiate, iar talentele spiritelor pătrunzătoare, ale oratorilor, profeților sau altor personalități înrudite, răscolesc cugetele, inimile și imaginația unor mari categorii sociale. „Fratele” *Girolamo Savonarola* este un model exemplar. „Într-o vreme cînd și elocvența bisericească era pătrunsă de eleganțele umanismului — zice *C. Antoniade* — noul predicator vine cu un fel aspru, abrupt, cu fraze care sunt strigăte de minie sau suspine de durere, cu viziuni apocaliptice de foc și urgie, cu tăceri mai elocvente decît vorba, cu vorbe care se înecă în lacrimi. Italia a uitat de Dumnezeu; Italia s-a făcut păgînă; biserica nu mai e biserica Domnului, preoții nu mai sunt păstorii turmei, Roma e Babilonul; principii sunt fiare sălbatice trimise spre pedeapsa noroadelor; oamenii se gîndesc numai la cîștig și plăceri, femeile au pierdut rușinea. Vremurile s-au împlinit, urgia Domnului e aproape, nu mai e timp de pierdut: iată temele dominicanului” ⁹⁵.

2. Drumul spre pierzanie este pavat în puterea politică prin lipsa de măsură. Reforma încercată de aprigul predicator excela prin abuzuri religioase și politice. Teocrația exercitată de el însemna dărîmarea întregii culturi și întoarcerea Florenței la structurile unui creștinism agresiv, caracterizat, cu desăvîrșire, prin violență, abuz, post și pocăință, întregite prin patima distrugerii. „Orașul, vesel odinioară, ia înfățișarea unei mănăstiri. În locul cortegiilor de carnaval, lungi procesiuni de călugări și copii îmbrăcați în alb, cîntînd laudele Domnului și psalmii pocăinței. În piața Senioriei ard în mormane uriașe «deșărtăciunile»: măști, haine de carnaval,

⁹⁴ *Ibidem*, pp. XII—XIII..

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 28—29.

cărți de joc și zaruri, viori și harpe, găteli de femei, oglinzi și parfumuri, pergamente prețioase, manuscrise cu miniaturi, operele poezilor și umanistilor, tablouri cu goliciuni și chiar statui antice”⁹⁶.

3. Interesele politice jertfesc pe cele religioase. Personalitățile religioase pier ca frunzele uscate ale arborilor când împrejurările nu mai au nevoie de ele. Asprul *prophet dezarmat*, care făcuse puțină vreme fala ordinului „*Clinii Domnului*”, a fost, în cele din urmă, sacrificat din motive politice. Senioria Republicii (aleasă la începutul anului 1498), convinsă de nevoia de alianță cu papa *Alexandru al VI-lea*, căruia „*fratele*” *Savonarola* îi declarase război, rămânând, totuși, catolic, a știut să aleagă. La 23 mai 1498, *Girolamo Savonarola* — o „figură medievală rădăcită în mijlocul Renașterii” — a fost spânzurat. Trupul „ereticului” a fost ars pe rug și cenușa i-a fost azvirlită în riul Arno.

În judecățile sale de evaluare a fărâdelegilor săvârșite de papa *Alexandru al VI-lea*, urmașul Sfintului Petru în Cetatea de la Roma și ale nelegiuirilor fiului său, *Cesare Borgia*, pe care istoria le-a înfierat ca un *sumum* de depravare și ticăloșie, *C. Antonide* se pronunță ferm contra oricăror tiranii.

Nu există îndoială că atât *Cesare Borgia* cât și tatăl său, papa *Alexandru al VI-lea*, au fost personalități măcinate de pasiuni individuale care, privite din punct de vedere psihologic, și-au realizat patimile lor, dar, considerate sub unghiul de lumină al sociologiei, și-au pierdut recunoașterea socială croită pe măsura *sociologiei succesului*.

Fac obiect de interes, în cadrul studiului de față, legăturile dintre *Niccolò Machiavelli* și *Cesare Borgia*. Dezvăluirea conținutului lor scoate în relief portretul moral-politic al lui *Niccolò Machiavelli* și o mai dreaptă caracterizare a lui *C. Antonide*.

În toamna anului 1502, *Niccolò Machiavelli* primește misiunea de a duce tratative cu *Cesare Borgia*, în calitate de „*legat*” (= reprezentant diplomatic extraordinar) al Senioriei. Și cu acest prilej el are posibilitatea de a observa, analiza și sintetiza trăsături generale și caracteristice pe care va broda „modelul” ideal al Principelui: tăria, unitatea și fermitatea lui *Cesare Borgia*, însușirile lui personale și, bineînțeles, soarta favorabilă, înțeleasă în chip medieval. „Un om care știe ce vrea și cum să vrea, stăpîn pe sine și pe evenimente, un dominator; cunoscător al oamenilor și al mijloacelor de a-i stăpîni; lovind repede și direct cînd e de lovit; ocolind, așteptîndu-și timpul cînd adversarul nu poate fi doborît dintr-odată; leu sau vulpe, după nevoie; blind cînd îi poate folosi blîndețea, aspru, crunt și nemilos, însă niciodată fără rost: toate în vederea țintei care nu-i iese niciodată din minte”⁹⁷.

Pe lângă acest prototip real, din care *Niccolò Machiavelli* nu face un ideal, ci doar un model exemplar, se adaugă, menționează *C. Antonide*, trăsături găsite la alți virtuoși ai timpului, care, laolaltă, vor crea imaginea *Principelui eliberator* al Italiei.

Capitolul IV descrie „prima legațiune” la Roma și prăbușirea lui *Cesare Borgia*. În ultimele două paragrafe, *C. Antonide* reconstituie portretul real al lui *Niccolò Machiavelli* și-l opune imaginii lui deformate strecurate în biografia despre el. Se declară, cum era și de așteptat, contra celor care, în baza scrisorilor cuprinse în *Legățiuni* și ideilor din *Principele*, îl învinuiau pe Secretarul (și „legatul”) florentin de răutate, uscăciune de suflet, lașitate, bucurie barbară în fața nenorocirilor lui *Cesare Borgia*.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 31—32.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 132.

Imaginea „machiavelică” statornicită i se pare falsă, iar mistificarea raporturilor dintre cele două personalități nu poate dura. „S-a crezut — constată C. Antonide — că Cesare Borgia, omul real, fusese idolul secretarului florentin, că acesta fusese un admirator fără restricțiuni al Valentinului, că portretul din *Principe* e nu un portret ideal, ci o copie după realitate”⁹⁸.

C. Antonide demonstrează că Niccolò Machiavelli nu și-a pierdut niciodată libertatea față de „tiranul desăvârșit” și că a admirat în el marea stăpânire de sine, energia sa teribilă, hotărîrea lui rapidă și inflexibilă, un adînc simț politic și o mare putere de ură. „Dar nu a uitat un singur moment că omul acesta era un dușman al patriei lui: cu toată admirația, i-a ținut piept ca unui dușman”⁹⁹.

C. Antonide consideră că „tiranul desăvârșit”, aflat pe marginile prăpastiei, săvîrșise pe culmile gloriei lui multe greșeli și uitase una din regulile jocului politic: „Cine crede că la cei mari binefacerile noi fac să se uite injuriile vechi se înșală”¹⁰⁰.

Este vorba de „naivitatea” lui Cesare Borgia care, cu ani în urmă, îl nedreptățise, îl umilise și îl exilase pe cardinalul della Rovere, devenit acum papa Iuliu al II-lea, și acesta nici nu l-a uitat, nici nu l-a iertat pe tiran. La alegerea sa în scaunul papal i-a făgăduit totul, dar, ales, nu a îndeplinit nici o promisiune.

Așa că Secretarul florentin nu și-a ucis „idolul”, fiindcă nu-l avusese și nici n-a „dansat” în jurul cadavrului lui. „Și-a făcut meseria lui de observator de oameni și a păstrat credința patriei pe care o sluzea”¹⁰¹.

Capitolul V îl înfățișează pe Niccolò Machiavelli ca organizator al miliției naționale în ținuturile Florenței. „Ideea înarmării Florenței îl obseda de cînd începuse să se ocupe de treburile publice și experiența lui zilnică nu făcea decît să i-o înfigă și mai adînc în cuget. Și iată că observatorul rece, cercetătorul caustic se inflăcărează în această idee, din care face țelul vieții lui publice. Omul de cabinet, istoricul, negociatorul isteț, descercătorul itelor încilcite ale politicii visează numai arme și miliții. Într-insele vede el mîntuirea Florenței și Italiei”¹⁰².

Capitolele VI—VIII descriu misiunile diplomatice în Germania, la Roma și în Franța, „incendiul Italiei”, provocat, în parte, de papa Iuliu al II-lea prin politica sa nesăbuită, întoarcerea Medicilor și restaurarea autorității lor, destituirea Secretarului florentin, arestarea, condamnarea și moartea sa în plină sărăcie. Și-a încheiat viața trist și a lăsat o singură moștenire: *numele*.

Al doilea volum, apărut în 1934, în Editura Cultura Națională, pune în relief doctrina politică și idei de filosofie istoriei din opera lui Niccolò Machiavelli. Li se adaugă patriotismul nemărginit al Secretarului Senioriei Republicii florentine. Ideile de bază cuprinse în acest volum pot fi sistematizate în felul următor:

Doctrina lui Niccolò Machiavelli reprezintă, prin esența și prin tezele ei fundamentale, negarea Evului Mediu și cultul omului concret și istoric. Prima datorie a omului pe pămînt este patriotismul, iar temelia vieții este patria.

Patria este națiunea întreagă. Apărarea patriei este datoria fiecăruia și suprema lui lege. *Războiul de stat și salvarea publică* sînt nume comune în care se exprimă acest drept al patriei.

Ideea de patrie, prin cuprinsul ei real, absoarbe totul: politică, moră, religie. Omul este instrumentul patriei, sau al statului. Prin stat se desemnează orice fel

⁹⁸ Ibidem, p. 163.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 164.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ibidem, p. 194.

de guvernare: republică sau principat, democrație sau despotism. Indiferent de forma de guvernare, autonomia și independența puterii civile sînt legitime. Fundamentul republicii este *voința generală*, al principatului este *forța*, care devine legitimă și sigură numai printr-o guvernare bună.

Niccolò Machiavelli opune virtuților monahale ale creștinismului virtuțile romanelor, îndeosebi educația și disciplina, sau, cum spune el, „ordinele bune și armele bune”, prin care bazele libertății și independenței patriei sînt asigurate și garantate.

Politica sau arta guvernării își recunoaște obiectul ei propriu în lumea reală. A guverna înseamnă a înțelege și a regula forțele care pun lumea în mișcare. Oamenii de stat trebuie să îmbine meritele leului și abilitățile vulpii.

În timp ce națiunile mor, la fel ca indivizii care le compun și le definesc, spiritul omenesc trăiește veșnic. Istoria omenirii nu este nici o perindare arbitrară de evenimente întimplătoare, nici o mișcare ciclică de accidente ori miracole, ci un tot organic și ordonat, determinat în cursul dezvoltării lui de legile organice ale spiritului.

C. *Antoniade* are marele merit de a fi subliniat cu insistență că doctrina lui *Niccolò Machiavelli* nu exaltă, prin esența ei, forța ca forță, ci forța ca inteligență. *Principele* s-a născut în lumina acestei teme fundamentale. *Niccolò Machiavelli* a judecat oamenii — papi, preoți, prinți, nobili, condotieri, tirani — ca și vremurile lor, sever, dar drept. A întrevăzut în corupția Florenței și Italiei cauza decăderii și ruinării lor. Era convins că pentru a reorganiza un stat e nevoie de acțiunea unui singur om, dar pentru a conduce bine un stat este necesară acțiunea tuturor. Numai acela care știe să-și aleagă scopul și să-și concentreze toate mijloacele de realizare a lui merită admirat.

Studiul lui C. *Antoniade* despre *Machiavelli* e o capodoperă de inteligență analitică și sintetică. Prin el, cultura românească și-a rostit un cuvînt propriu în cultura europeană. Idealul moral pe care îl propune C. *Antoniade*, descriind personalitatea lui *Niccolò Machiavelli*, este patriotul, nu sîntul din calendarul creștin.

9. RENĂȘTEREA ITALIANĂ. TREI FIGURI DIN CINQUECENTO. PIETRO ARETINO — FRANCESCO GUICCIARDINI — BENVENUTO CELLINI

Pietro Aretino (1492—1556) —, poligraf și pamfletar celebru, numit și „primul gazetar al timpurilor moderne” —, este, în considerațiile lui C. *Antoniade*, un personaj cinic și amoral, avid, lipsit de scrupule și violent, care a izbutit, datorită talentelor lui de scriitor, să fie „flagelul principilor”. Nu a fost nici mai bun, nici mai rău decît secolul său. A fost conștiința și imaginea lui. „E un produs al timpului său și în toată echitatea trebuie judecat în mijlocul societății în care a apărut, cu criteriile atunci admise. Din punctul de vedere al moralei absolute, un Aretino, cu viciile și purtările lui, e un om cu totul reprobabil. Dar în societatea Cinquecentului? În acea lume de *corruttela*, cum zicea Machiavelli, într-o lume unde din ideal nu rămăsese decît idealul artistic, unde individul liberat de vechile opreliști tradiționale își credea totul permis, un Aretino, cu aspirațiile lui de libertate deplină, cu poftele lui de viață largă și voluptoasă, cu dorul lui de a domina, de a-și afirma *il particolare suo* pe toate căile și cu orice mijloace, nu e o excepție” ¹⁰³.

¹⁰³ C. *Antoniade*, *Renășterea italiană. Trei figuri din Cinquecento. Pietro Aretino — Francesco Guicciardini — Benvenuto Cellini*, Fundația pentru Literatură și Artă, București, 1935, p. 162.

Francesco de Sanctis notează că Pietro Aretino a avut de la natură poftă mari și forțe proporționale lor. În „pofte mari” se cuprind vinurile delicioase, mâncărurile alese, palatele bogate, fetele frumoase, hainele elegante. „Și are gust în ceea ce îi place. Nimeni nu este judecător mai priceput în materie de lucruri bune și de plăceri permise și nepermise. Există la el nu numai simțul plăcerii, dar și simțul artei. În plăceri caută ceea ce este măreț, băttător la ochi, frumos, de bun-gust, elegant”¹⁰⁴.

În „forțe proporționale” poftelor se întregesc un trup de fier, o energie a voinței, cunoașterea și disprețul oamenilor, discernământul, flerul și priceperea a ceea ce trebuie făcut în fiecare împrejurare.

Cei care compară ideile rostite de C. *Antoniade* și de Francesco de Sanctis în privința caracterizării personalității lui Pietro Aretino constată că ele sînt atît de înrudite și atît de bine dovedite încît adevărul cuprins în ele se impune cu necesitate. Cei doi gînditori socot că Pietro Aretino a urmat linia și regulile jocului *corrutelei*, care a fost prefata și concluzia comediei pe care a produs-o, prin trăsăturile lui negative, secolul al XVI-lea italian. „Cu tertipurile și șurubăriile lui, Aretino e un perfect tip de comedie. Comedia o joacă toată viața; e tipul comic în drama din care avea să moară Italia. Aretino — adaugă C. *Antoniade* — e produsul unei epoci de slăbiciune morală, de dezorientare sufletească, de decadență și o exprimă perfect. În același timp, ne arată pînă unde poate merge omul liberat de orice constrîngere internă ori exterioară, unde duce individualismul exagerat, cel care nu mai e luminat de nici o spiritualitate”¹⁰⁵.

Francesco Guicciardini (1483—1540) —, „un Machiavelli fără teorie și fără ideal”, după caracterizarea făcută de Marc Monnier, citat de C. *Antoniade*¹⁰⁶ —, n-a publicat nimic în timpul vieții, dar scrierile sale de istorie, morală și memorialistică reprezintă modele exemplare de reconstituire a mediului social și politic din vremea Renașterii italiene, în care glasul unei generații desemnate este prologul altei generații „mai vlăguite și mai corupte”. „El nu mai are iluzii. Și pentru că nu vede nici un remediu al corupției, se aruncă și el în mrejele ei și-și alcătuiește, din ea, înțelepciunea și aureola. Amintirile lui sînt corupția italiană codificată și înălțată la treapta unei reguli de viață”¹⁰⁷.

În cele opt capitole ale scurtei monografii, C. *Antoniade* înfățișează, printr-o mare putere de concentrare și de argumentare, viața și opera lui Francesco Guicciardini în comparație cu faptele și ideile ilustrului său contemporan Niccolò Machiavelli. Cele două personalități sînt caracterizate ca mințile politice cele mai agere din Cinquecento. „Le-a fost dat amîndorora să ia parte la evenimentele cele mai tragice în care s-au zbatut patria lor și Italia întreagă, să joace un rol într-insele și să asiste, neputincioși, la ruina a tot ceea ce le era mai scump. Amîndoi, oameni cu vastă experiență, au meditat asupra celor ce se petreceau sub ochii lor și nu au vroit ca meditația și experiența lor să rămînă sterpe: au lăsat opera lor politică”¹⁰⁸.

Cei doi istorici și oameni politici aveau aceleași aspirații, dar atitudini și comportamente diferite. Pe cînd cel dintîi se ridică, prin teorie și idealuri, deasupra

¹⁰⁴ Francesco de Sanctis, *Istoria literaturii italiene*, traducere, studiu introductiv și note de NINA FAÇON, Editura pentru Literatură Universală, București, 1965, p. 591.

¹⁰⁵ C. *Antoniade*, op. cit., pp. 163—164.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 169.

¹⁰⁷ Francesco de Sanctis, op. cit., p. 571.

¹⁰⁸ C. *Antoniade*, op. cit., p. 168.

viziunii dezolante a prezentului și deschidea porțile viitorului, al doilea, încremenit de tragedia la care asista, refuza, în uscăciunea lui de suflet, orice avânt și orice eroism. Niccolò Machiavelli avea un singur Dumnezeu: patria (națiunea, statul), celălalt și-a închinat toată viața interesului lui particular. La fel ca Secretarul florentin, Francesco Guicciardini nu a urmărit decât la veritatele efectuale delle cose — lucrurile așa cum sînt ele — dar, spre deosebire de contemporanul și compatriotul său, el nutrea un dispreț suveran și o oroare fără margini față de orice generalizare și față de orice teorie. I se părea că teoria nu poate deveni, în nici un fel, practică și că fiecare poate să gîndească oricum, însă trebuie să acționeze cum îi convine, conform interesului său propriu.

La fel ca Niccolò Machiavelli și mulți alții din vremea lor, Francesco Guicciardini nu era un spirit religios. C. Antoniade consideră că Francesco Guicciardini — înalt demnitar pontifical — era, în adîncimile sufletului său, anticlerical. În aversiunea sa față de clerul corupt din vremea aceea, se îmbină libertatea bine organizată, independența și autonomia Italiei și emanciparea tuturor de sub autoritatea bisericească. Trei lucruri doresc să văd înainte de a muri — scrie locotenentul papal; mă îndoiesc însă, chiar dacă aş trăi mult, că voi vedea vreunul: o republică bine rînduită în cetatea noastră, Italia liberată de toți barbarii și liberată lumea de tirania acestor preoți ticăloși¹⁰⁹.

În alt loc, el precizează că dezaprobă ambiția, zgîrcenia și viața mîlătească a preoților, ca și puterea temporală a Bisericii, că a dorit totdeauna ruina statului ecleziastic, dar „soarta” a vroit ca el să slujească doi papi (pe Leon al X-lea și pe Clement al VII-lea) întru mărirea lor. Din aceste motive îl simpatizează pe Martin Luther, pentru că prin el e posibilă ruina acestor „preoți nelegiuți” ori, cel puțin, tăierea aripelor tiraniei ticăloase a preoților.

Se observă, și în acest caz, că simpatiile lui C. Antoniade sînt orientate spre aspectele pozitive ale cugetării istoricului florentin și spre o înțelegere cît mai exactă a lucrurilor. El constată că programul politic al lui Niccolò Machiavelli nu se deosebea esențial de programul lui Francesco Guicciardini. Primul era mai radical, al doilea era mai circumspect. Secretarul florentin nutrea iluziile unui patriot desăvîrșit, istoricul florentin nu avea nici o iluzie. Se arată că Francesco Guicciardini se socotea mai înțelept decât Niccolò Machiavelli tocmai pentru că nu nutrea iluziile lui. Dar C. Antoniade nu șovăie să se delimiteze de o astfel de înțelepciune neîmplinită. „Înțelepciunea practică a lui Guicciardini — scrie el — are ceva rece și uscat într-însa. E omul fără iluzii, cu vedere clară, dar care nu vrea să privească mai departe de imediat și de propriul său interes. Entuziasmul unui Machiavelli, exaltarea acestuia pentru unele idei, tot factorul dinamic din opera amicului îl lasă rece”¹¹⁰.

C. Antoniade socotește că Istoria Italiei, publicată mult mai tirziu, după moartea autorului ei (probabil, între 1651—1654), are, totuși, două vicii fundamentale: întâi, resemnarea în fața răului social și istoric, compensată de gustul pentru adevăr și pentru priceperea exactă a lucrurilor petrecute, și, în al doilea rînd, ideea-concluzie că înțeleptului nu-i rămîne într-o societate nedrept organizată și detestabilă sub unghiul de vedere al moralității decât o singură soluție: să se acomodeze cum poate, astfel încît să fie cît mai puțin lovit de rău și de suferință¹¹¹.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 202.

¹¹⁰ Ibidem, p. 208.

¹¹¹ Ibidem.

Drama lui *Francesco Guicciardini* — cu toate meritele și slăbiciunile ei — reproduce drama Italiei, îndeosebi a Florenței, din secolul al XVI-lea. În caracterizarea ei, C. *Antoniade* scoate în evidență decalajul dintre doctrina și valoarea omului care a elaborat doctrina. „Nu e fără noblețe acest om care vrea să fie exclusiv practic, utilitarist și oportunist. A stîrnit în viață multe dușmăanii, după moarte a avut parte de numeroși detractori, dar cei ce l-au cunoscut n-au putut să-i nege oarecare calitate. Contemporanii, chiar dușmani, îl descriu ca un om sobru, auster, mîndru și știind să-și păstreze un continuu *decorum*. Omul acesta calm și rece, drept și sever, parcă n-ar fi din epoca lui, din acel Cinquecento, populat, mai ales, de firi violente, pătimașe, dezlănțuite, gata spre toate excesele, pline de setea bucurărilor de tot felul. În mijlocul somptuozităților Renașterii, Guicciardini e o notă discordantă: nu gustă mult artel, urăște luxul inutil. Econom de banii lui, ca și de ai statului, are oroare de orice risipă. În guvernămintele în care avea toate puterile, ar fi putut să se îmbogățească ușor. N-a făcut-o, și toată viața a rămas de o integritate exemplară. N-a urmărit niciodată cîștigurile materiale. Acestea parcă nici nu intrau în ceea ce numea el *il partîcolare mio*. Singura lui pasiune era aceea de a domina nu onorurile și locurile dinții, ci puterea adevărată, nu aparențele stăpînirii, ci stăpînirea efectivă”¹¹².

C. *Antoniade* laudă figura exemplară a lui *Francesco Guicciardini* în ceea ce are ea mare, dar îi impută, printr-o bună cumpănire a lucrurilor, lipsa de convingere adîncă în adevărul unor cauze, pe care totuși le-a apărat sau a încercat să le apere pe de-a-ntregul. Critica pe care el o face istoricului Italiei și Florenței din secolul al XVI-lea închide o critică socială puternică a societății italiene din vremea Renașterii și a individualismului egoist, așa cum era el conceput atunci și cum este conceput încă, în parte, și astăzi. „Cu puțini ani mai tînr ca un Machiavelli și un Michelangelo, pare dintr-o altă generație, din cea care, copleșită de mizeriile italiene, se cufundă tot mai adînc în *corruttela*, în slăbiciunea și neputința decadenței, în acceptarea pasivă și refuzul oricărei reacțiuni. Inteligență vastă, spirit politic ascuțit, venit pe lume cu mari aptitudini, muncitor metodic și stăruitor, dorind binele și putînd să-l urmărească, întocmai ca și Italia e copleșit de nenorocirile ce se abat și, mergînd din decepție în decepție, se umple de amărăciune, nu mai crede în putința nici unei îndreptări, neagă utilitatea oricărui avînt eroic, refuză orice ideal. În marea de calamități din care e făcută viața omenească și istoria, nu vede decît un singur punct fix: individul. Acestuia nu-i rămîne, în neputința de a schimba ceva din mersul lumii, decît cunoașterea exactă a lucrurilor și propriul lui interes. La aceasta se reduce toată înțelepciunea: să vezi clar și să te îngrijești numai de *il partîcolare tuo*”¹¹³.

Benvenuto Cellini (1500—1571) — faimos sculptor, argintar și aurar florentin, creatorul lui *Perseu cu capul Meduzei* (aflat în *Loggia de Lanzi*) și unul dintre titanii prozei italiene din vremea Renașterii (prin *Vita scritta da lui medesimo*) — a trezit în mintea lui C. *Antoniade* un interes considerabil.

Caracterizarea noului *virtuoso*, în înțelesul dat termenului de către Renașterea italiană, urmează drumul descris în *Viața lui Benvenuto Cellini scrisă de el însuși* și notele și însemnările lui J. W. Goethe și Hippolyte Taine, întregindu-se prin judecăți de evaluare. „Omul e reprezentativ — scrie C. *Antoniade* — și rezumă într-însul, cum au recunoscut Goethe și Taine, o întreagă epocă, punîndu-ne sub ochi felul de a simți, a cugeta și a trăi al oamenilor din Cinquecento. Cellini nu e

¹¹² *Ibidem*, pp. 220—221.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 225—226.

un caz unic ori rar în Renașterea italiană. Vîrsta lui e bogată în asemenea exemplare de umanitate, de individualități puternice. Renașterea a fost definită de atîtea ori ca apoteoza individului: omul, scăpat de cătușele tradiției și tuturor opreliștilor externe, își desfășura liber și fără constrîngere facultățile, începînd cu liberul joc al forțelor vitale și mergînd pînă la cea mai înaltă formă a libertății, aceea a creațiunii artistice”¹¹⁴.

O astfel de personalitate a fost *Benvenuto Cellini*. N-a știut niciodată, după propria sa mărturisire, ce culoare are *frica* de ceva sau de cineva și s-a bizuit totdeauna numai pe sine însuși.

Humorul lui *Benvenuto Cellini* era risul, cîntecul și gluma, iar singurul și supremul lui Dumnezeu era ARTA. În opiniile lui *C. Antoniade*, „cultura Renașterii” a pus în evidență fie individualismul fără margini, care neagă orice normă impusă din exterior, rupînd legăturile sociale și înlocuindu-le cu idolatrizarea individului sau cu idolatrizarea artei, fie și una și alta. Personalitatea lui *Benvenuto Cellini* se regăsește în ultima categorie. S-a rugat lui Dumnezeu numai cînd era în primejdie. I-a disprețuit pe demnitarii vremii oricînd a fost cazul. A ucis pe oricine dacă puterile fizice și șiretlicurile puse la cale i-au venit în ajutor. S-a aventurat, împins de fel de fel de motive, în drame și tragedii, multe din ele imorale ori amorale, dar a rămas, în cele din urmă, un vajnic sculptor și un mare artist al cîvîntului scris.

C. Antoniade crede, printr-o argumentare cam șubredă, că scriitorul a depășit cu mult artistul¹¹⁵.

Și în acest volum, *C. Antoniade* și-a dovedit vocația sa critică și sistematică în descrierea unor evenimente petrecute în Italia în secolul al XVI-lea și în caracterizarea unor personalități reprezentative pentru epoca lor. În paianjenișul social și politic din vremea aceea, cele „trei figuri din Cinquecento”, între care nu există decît deosebiri și divergențe în firea, în preocupările, în reacțiunile și în destinul fiecăreia, caracterizează, fiecare, în felul său, aspecte ale spiritului italian, aflat pe marginile prăpastiei într-un veac de lumină și umbră, și reconstituie tot ceea ce conținea conceptul de *virtu*, atît de scump Renașterii.

Cele trei vieți sînt, în cele din urmă, în analizele lui *C. Antoniade*, trei *fallimente* pe care le-a produs aceeași cultură. Fiecare ilustrează, în domenii diferite, individualismul anarhist al epocii.

10. FIGURI DIN CINQUECENTO. PRINCIPESE, CURTENI ȘI CURTEZANE

Volumul, apărut în 1939, are trei părți alcătuite din 39 de capitole. *Baldasare Castiglione* și *Curtea de la Urbino*, *Isabella D'Este* și *Curtea de la Mantova* și *Cîteva curtezane* (*Imperia*, *Tullia de Aragon* și *Veronica Franco*) sînt titlurile celor trei părți, iar conținutul lor rezumă și reproduce, fără romanțări și fără sentimentalisme, întîlnirea principilor luminați cu spiritul pozitiv al Renașterii italiene, alianța dintre aristocrația singelui și aristocrația meritului și cea dintre tirani și cărturari, măreția și decadența secolului al XVI-lea.

În cultura Renașterii italiene, curțile mari și mici au jucat un rol deosebit. Caracterul primar al curților de la Urbino, Ferrara, Mantova și Milano era, prin excelență, militar și războinic. În fruntea lor se aflau tirani fără scrupule și fără

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 238.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 329.

talente și aptitudini cultural-umaniste. „Acești uzurpatori, ieșiți fie din capii ghibellini, fie din condottieri norocoși, nu se pot bizui — reține C. *Antoniade* — decât pe propria lor putere și îndeminare; veșnic amenințați, înconjurați de tot felul de primejdii — pedeapsa oricărei puteri nelegitime — nu se pot încrede în nimeni: tiranul e omul singur, izolat și dușmănit”¹¹⁶.

Pindit din toate părțile și încolțit de multe împrejurări și vrăjmășii, tiranul caută și găsește sprijin și prietenie în cărturar, iar cărturarul joacă un rol strălucit în luminarea și în înblinzirea principelui și, prin acest rol, în dezvoltarea culturii. „Deși destinați mai ales carierii armelor, descendenții uzurpatorului, viitorii principii, grație cărturarului, capătă gustul învățăturii și-l păstrează când ajung să domnească. Și astfel principele, luminat încă din tinerețe, prețuind literele și artele, se simte obligat să adune la curtea lui, pe lângă noblețea de arme, o noblețe nouă, aceea a cărturarilor, a scriitorilor și artiștilor. Tiranul e mînat de patima gloriei și aspiră să săvîrșească lucruri mari: îi trebuie istorici care să-i povestească isprăvile și poeți care să le cînte; îi trebuie artiști care să-i înalțe monumente și să-i împodobească palatele; îi trebuie învățați care să-i educe descendența; îi trebuie oameni care să întrețină, cu doctele lor conversații, pe principe și pe curteni. Și se întîmplă atunci acest lucru unic în istorie, ca tiranul, în care subzistă de cele mai multe ori omul violent, cu patimi puternice, cînd nu e chiar o fiară dezlănțuită — cele mai multe din aceste case princiare sunt pătate de crimele cele mai abjecte — să fie în același timp un om instruit, cu gusturi literare și artistice, poet și artist el însuși și prețuind tot ce e învățătură și artă”¹¹⁷.

C. *Antoniade* are, evident, meritul incontestabil de a fi pus în lumină principiul complementarității dintre putere și cultură, subliniind că, deseori, în istorie cele mai multe case princiare au fost pătate de crime murdare, dar i se poate imputa că acest principiu — al întregirii dintre puterea politică și puterea culturală — nu și-a găsit, cum spune el, o singură dată realizare în istorie, în secolul al XVI-lea, în Italia. Epoca lui *Pericle* și a lui *Alexandru Macedon*, a lui *Petru cel Mare* și a lui *Carol al XIV-lea*, epoca lui *Ludovic al XIV-lea* și a lui *Napoleon Bonaparte*, bunăoară, sînt modele concludente despre modul cum aplicarea puterii a fost consecința nemijlocită a alianței dintre autoritate și cultură.

C. *Antoniade*, obsedat de primatul meritelor și talentelor în cîrmuirea vieții sociale, exaltă Renașterea italiană pe aceste temeuri și consideră că meritul trebuie să treacă, în definiția nobleței, înaintea singelui.

Trebuie, totodată, adăugat că principiul întregirii dintre putere și merit și-a găsit aplicare și în alte timpuri și spații. În Italia, acest principiu, realizat, în mică măsură, în Trecento și în Quattrocento, s-a desăvîrșit în Cinquecento. Astfel, curțile Renașterii italiene nu mai sînt, în secolul al XVI-lea, în chip exclusiv, aristocratice: „admit și aristocrația meritului”¹¹⁸.

Sînt concludente, din acest punct de vedere, curțile de la Florența, Milano, Ferrara, Mantova și Urbino, pentru că ele admit și aristocrația meritului.

Un loc și un rost aparte îl ocupă și îl au în acest tip de aristocrație femeile cultivate provenite din orice categorie socială. „Umaniștii curților princiare educă deopotrivă, în cele mai înalte discipline, ca și în cunoașterea limbilor clasice, pe principii ca și pe principese. Femeile cultivate, și nu numai în clasele cele mai înalte,

¹¹⁶ C. *Antoniade*, *Figuri din Cinquecento. Principese, curteni și curtezane*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1939, pp. 8—9.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 9.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 10.

sunt legiune în acea epocă. Așa că în curți, ca și în doctele convorbiri, ele nu sunt simple figurante, ci adevărate însuflețitoare ale adunărilor¹¹⁹.

Nu înseamnă că alianța dintre tiran, umanist, istoric, poet și artist s-a înfăptuit, prin aristocrația meritelor, prețutindenii. Dimpotrivă. Au existat numeroși oropsiți intelectuali. Condiția lor socială se reducea la un fel de cerșetorie puțin onorabilă. „Latura tristă a curților, intrigile, competițiile, umilințele și înjosirile de toată ziua, coborîrea intelectualilor la rangul slugilor și măscăricilor, a fost pusă în evidență de verva satirică a lui Aretino. *Corte* = *morte*, zicea el: un spirit într-adevăr liber nu poate trăi în atmosfera mortală a curților; mai bine barcagiu la Veneția decît om de curte la Roma ori în altă parte”.¹²⁰

Infringerea statelor italiene și a aliaților lor a însemnat sfîrșitul alianței dintre principii și curtenii luminați din palatele Renașterii și reprezentanții cei mai aleși ai literelor, artelor și științelor.

Acolo unde nu există libertate politică se pierde și libertatea culturii. Puterea și tăria culturii își slăbesc efectele în vremuri de opresiune și dominație politică străină. Alianța dintre putere și cultură își arată luminile în vremuri de mare înflorire spirituală și este pusă în mișcare și scoasă în relief de personalități exemplare. O astfel de epocă a fost Renașterea italiană. Ei îi caută și îi găsește C. *Antoniade* luminile și umbrele.

Baldassare Castiglione (1478—1529) — om de curte și diplomat, nunțiu apostolic în Spania și autor al dialogului *Il Cortegiano* (= *Om de curte*) — se bucură de o recunoaștere aproape generală în cartea lui C. *Antoniade*, întîi, pentru meritele sale de curtean desăvîrșit și, în al doilea rînd, pentru că, prin *Il Cortegiano* a dat nu numai un tablou exemplar al vieții de curte, într-unul din momentele reprezentative ale Renașterii, ci și o prezentare remarcabilă a psihologiei personajelor din epocă, sa. „Nu e numai un manual, un cod de purtări al omului de curte, ci un «îndreptar» care propune un ideal de atins. Castiglione nu era numai un curtean, un cavaler desăvîrșit; era, în același timp, un umanist, adînc pătruns de cultura timpului, care punea accentul pe individ și libera lui dezvoltare. Desigur, Castiglione are în vedere, în primul rînd, pe «omul de lume» și desăvîrșirea lui, dar dincolo de acest curtean țintește, fără să și-o mărturisească, la ceva superior: la individul perfect, la exemplarul desăvîrșit de umanitate, cel care-și dezvoltă toate aptitudinile, trăgînd folos din tot ce-i poate aduce cultura timpului. Dacă centrul cărții este portretul ideal al curteanului, căruia nimic din mișcările de idei ale timpului nu-i era străin, adună tot felul de elemente care fac din *Il Cortegiano* un fel de *summa* a curentelor și ideilor epocii”.¹²¹

Il Cortegiano este scris, după regulile tradiției clasice eline și latine, sub forma dialogului. Curteanul astfel închipuit trebuie, întîi de toate, să fie nobil, îndeosebi prin talente, dacă nu și prin naștere, să aibă înfățișare plăcută, să minuiască bine tot felul de arme, să fie expert în exercițiile cavaleresti, să aibă *gratie* în mișcări și în întreaga lui atitudine și comportare. Lipsa de afectare, mai cu seamă în vorbire, este altă calitate a omului de curte. Se adaugă, în spiritul vremii, cunoașterea și folosirea limbii italiene. Adevărata podoabă a spiritului Curteanului trebuie să fie *literale* („Să cunoască, deci, nu numai poezii, dar și oratorii și istoricii, să se exercite să scrie el însuși, în limba vulgară, versuri și proză”¹²²).

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 11.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹²¹ *Ibidem*, p. 118.

¹²² *Ibidem*, p. 123.

Curteanul desăvârșit trebuie să îndrăgească artele: muzica, pictura, sculptura. Discreția în toate trebuie să fie una din regulile lui de bază, în vorbă și în faptă. Să fugă de afectare, de închipuire și de orice fel de prejudecăți. Să nu fie un instrument orb în mina stăpînului său, ci doar sfetnicul lui spre adevăr, bine și frumos. Să păstreze totdeauna o cale de mijloc.

Alături de curteanul desăvârșit stă *curteana desăvârșită*. Ea trebuie să aibă purtări cinstite, să se comporte fără invidie și fără trufie, să fie afabilă și să știe să vorbească plăcut cu oricine și despre cit mai multe lucruri. „În toate trebuie să urmeze și ea o cale de mijloc, destul de grea: să nu pară nici prea liberă în purtări și vorbă, nici prea austeră; să fugă mai ales de afectare”¹²³.

În privința cunoștințelor, *femeia de lume* trebuie „să cunoască literatura, muzica, pictura, să știe dansa și țină conversație agreabilă, păstrînd, bineînțeles, în toate, o *discretă modestie*”¹²⁴.

C. *Antoniade* înfățișează, în lumina lucrării lui *Baldassare Castiglione*, portretul principelui real, sub îndoită lui calitate, pozitivă și negativă. Principele rău este îmbuibat de rele obiceiuri, îngîmfat, sărac la minte și bogat în prejudecăți. Nu suportă în jurul său decît adulatori. Nu ascultă de nimeni; face ce pofteste și cîrmuiește după propria lui plăcere.

Marea artă politică și morală a curteanului ar fi, dacă dobîndește prietenia și încrederea principelui, să procedeze în așa fel încît să-l țină, tot timpul, pe calea cea bună și să-i inspire cunoașterea exactă a lucrurilor.

Nu lipsesc din studiul lui C. *Antoniade* nici elemente de critică socială, îndreptate față de purtările curtenilor și principilor reali din timpul Renasterii. „Pe curtenii din vremea lui — notează C. *Antoniade*, caracterizîndu-l pe *Baldassare Castiglione* — îi vedea ușuratici și îngîmfati, lingușitori față de cei mari și disprețuitori față de cei mici, plini de ei înșiși, de nașterea și de rangul lor, prezumțioși, căutînd să răzbată prin orice mijloace: Castiglione le recomandă aplicarea serioasă, discreția, modestia, fuga de orice afectare, sinceritatea și omenia. Același lucru cu principele ideal”¹²⁵.

Isabella D'Este Gonzaga (1474—1538) i-a trezit lui C. *Antoniade* o admirație deosebită, întîi, prin cultura ei enciclopedică și prin prestigiul ei, recunoscut în lumea artelor încă în timpul vieții, apoi prin modul cum a izbutit să organizeze și să conducă la Mantova celebra curte literară și artistică. A adunat în jurul ei literați, artiști, istorici nu numai din Mantova, ci și străini iluștri în trecere prin Mantova. Elogiul lui C. *Antoniade* își găsește astfel justificare. „Liberală, îngăduitoare și binevoitoare față de toți scriitorii, Isabela n-a ținut la distanță decît pe unul singur, care avea totuși mare reputație și era mai ales temut de toți principii, asupra cărora a exercitat toată viața un fructuos *chantage*: Pietro Aretino. Niciodată n-a voit să știe de el”¹²⁶.

Ca protectoare a artelor și a artiștilor vremii, *Isabella D'Este Gonzaga*, nelipsită de gust în nici unul din domeniile artelor, și-a format o colecție de opere care avea să ajungă celebră în toată Italia și care avea să aibă, o sută de ani mai tîrziu, un destin tragic. „Reggia de la Mantova, palat imens, mai bine zis o adunare de mai multe castele și palate, mai vast poate ca Versailles — scrie, indignat, C. *Antoniade* — a avut soarta cea mai tristă. În 1630, cînd Mantova fu luată de imperiali, palatul fu golit de toate operele de artă. Sub dominația austriacă a Man-

¹²³ *Ibidem*, p. 128.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 129.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 141—142.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 175.

tovei, care durează mai bine de 150 de ani, palatul fusese transformat în cazarmă. Același lucru sub dominația franceză. La sfârșitul secolului trecut nu era decât o vastă ruină" ¹²⁷.

O mare pasiune a Isabellei D'Este Gonzaga o reprezintă călătoriile. Călătoriile făcute la Milano, Veneția, Florența, la Roma și în Franța nu erau motivate doar de curiozitatea neobosită a marchizei, ci și de scopuri practice, cu precădere politice. „Ne-am înșela privind pe Isabella D'Este numai sub înfățișarea de femeie cultivată, iubitoare de tot ce e frumos, protectoare a literelor și a artelor, dornică să cunoască tot ceea ce mișcarea Renașterii adusese nou pe lume: suverana unui stat, nu vast prin întindere, dar important prin poziția lui, înrudită cu mai toate casele domniitoare, mari sau mici, din Italia, ea nu rămîne străină de nici una din complicațiile timpului și joacă, direct sau indirect, un însemnat rol politic. Trăiește, ca toate marile spirite ale epocii, tragedia italiană de la sfârșitul secolului XV și începutul celui de al XVI-lea și partea ei nu este numai aceea a unui spectator dezinteresat. Ca soție a marchizului Francesco, apoi ca mamă a lui Federico, în mai multe rânduri, sub domnia amîndorora, ca regentă a statului, avu să sfătuiască atît pe soț cît și pe fiu, să-și spună cuvîntul și să intervină în chip activ" ¹²⁸.

Isabella D'Este Gonzaga — prototip al femeii cultivate din vremea Renașterii italiene, cu toate virtuțile și, în puțină măsură, cu viciile ei — și-a depășit epoca, dar a conservat, în portretul ei moral-politic, ceea ce vremurile acelea de cruzime și omor, întregite de mecenatul culturii în genere, nu puteau produce decât prin modele exemplare. Ea este un asemenea model, iar caracterizarea finală a lui C. Antoniade își păstrează valabilitatea. „Sinceră și consecventă în politica ei — scrie el — marchiza a fost și ea nevoită să joace, uneori, dublul joc al timpului, să se prefacă și să mintă. N-a depășit însă niciodată limitele și nu s-a făcut odioasă ca atîți alți potențați, ca soțul și fiul ei, de pildă" ¹²⁹.

Cultura românească și istoriografia Renașterii italiene datorează lui C. Antoniade reconstituirea portretelor unor curtezane celebre.

Ce era o curtezană? „Asistăm către sfârșitul secolului al XV-lea și la începutul celui de al XVI-lea — scrie C. Antoniade — la apariția unui tip feminin care amintește, în multe trăsături, figura și rolul *hetairei* grece din secolul lui Pericles. Disprețul legat, în atîtea secole de viață creștină, de o meserie josnică, se schimbă în admirație, uneori chiar în glorificare. Curtezana Renașterii nu mai e disprețuită, ba chiar ajunge, după expresia istoricului Gregorovius, «muza literelor frumoase», căci apariția ei e în strînsă legătură cu înflorirea umanismului; o vedem tronînd în cercurile literaților și artiștilor, literată și artistă ea însăși de multe ori, ținînd «salon», după modelul — *mutatis mutandis* — curților princiare" ¹³⁰.

Noul tip de femeie, creație a umanismului Renașterii, poartă numele onorabil de „*cortigiana*” (= „femininul numelui glorios de *cortigiano*” ¹³¹).

Spre deosebire de omul de curte, definit și înfățișat de Baldassare Castiglione, *cortigiana* este, după expresia unui contemporan, o *meretrise honesta*, sau în termenii lui C. Antoniade, curtezana cinstită sau femeia onestă. În portretul ei, reconstituit pe bază de documente concludente, se recunosc, deopotrivă, libera ei viață, frumusețea trupească, eleganța vestimentară, arta de a se face plăcută, măsura în toate, cultura spirituală.

¹²⁷ *Ibidem*, pp. 184—185.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 242.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 285.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 289.

¹³¹ *Ibidem*.

O asemenea femeie trebuie să fie *virtuosa* în cât mai multe domenii. „Trebuia să cunoască muzica și să o cultive; să cînte din cât mai multe instrumente și din gură dacă avea voce frumoasă; să danseze cu grație, dar mai ales să aibă conversație plăcută, să știe a vorbi despre orice, să fie spirituală și să aibă *gentilezza* în toate: cu alte cuvinte, să se înfățișeze ca o adevărată *signora*”¹³².

Rolul curtezanelor cinstite în cultura Renașterii italiene a avut consecințe practice considerabile. Întii, prin prezența lor în adunările curtenilor, literaților, artiștilor și învățaților vremii, ele au redus, întrucitva, obscenitatea cuprinsă și generalizată în multe *novelle* din secolele trecute, prin care Italia își dezvăluise propria ei corupție. „Participarea femeilor impune apoi o anume direcție formelor literare: ea grăbește, la umaniști, trecerea de la cultivarea exclusivă a prozei și poeziei latine spre întrebuintarea cât mai generalizată a limbii italiene, ceea ce duce de la clasicismul greco-latin la un clasicism italian”¹³³.

Altă urmare necesară a influenței curtezanei oneste în cultura Renașterii italiene și-a găsit realizare în îmblinzirea moravurilor. Din acest punct de vedere, C. Antoniadă notează: „Într-o epocă în care, cu toată cultura generalizată, domnea încă destulă brutalitate și instinctele se dezlănțuiau ușor, curtezana, prefăcută în femeie de lume, ajută la îmblinzirea moravurilor, la lustruirea lor, la adoptarea de forme de viață mai delicate. Deși lucrul pare ciudat, curtezana «onestă» introduce în cercul unde prezidează decența care lipsise congenerelor ei din trecut”¹³⁴.

În caracterizarea unor „curtezane oneste” — *Imperia* (1485—1511), *Tullia de Aragon* (1505/1506—1556) și *Veronica Franco* (1546—1591) — celebre în vremea lor, ca poete și curtezane ieșite din comun, atât prin faima frumuseții și bogăției lor, cât și prin capitalul lor de cunoștințe și prin recunoașterea de care s-au bucurat, C. Antoniadă a subliniat, cu deosebire, spiritul lor echilibrat, talentele și virtuțile lor fără pereche, arătînd că epoca lor de aur a durat aproape o jumătate de veac. Odată cu apusul Renașterii italiene și cu represuniile violente ale Bisericii romano-catolice, pe la sfîrșitul secolului al XVI-lea, marile curtezane nu mai erau decît o „îndepărtată amintire”.

Studiul lui C. Antoniadă trezește și astăzi admirație atât prin spiritul lui *critic* cît și prin spiritul său *sistematic*.

*

Lucian Blaga face observația că dreptul la existență al omului nu se îndreptățește decît prin complementul său necesar: *datoria creației*. A fi o existență creatoare înseamnă a te elibera de rigorile „*imperativului categoric*” și a te împlini ca formă a „*existenței eroice*” în lume.

C. Antoniadă este o existență creatoare în epoca sa. Prin el, spiritul național românesc din prima jumătate a secolului XX și-a recunoscut unul dintre erudiții de care avea nevoie. El este un model exemplar de „*existență eroică*” în faimoasa republică a spiritelor românești și un *aristocrat de „merite și de talente”* în istoria culturii.

¹³² *Ibidem*, p. 294.

¹³³ *Ibidem*, p. 306.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 307.

10. The first of these is the fact that the...
11. The second is the fact that the...
12. The third is the fact that the...

13. The fourth is the fact that the...
14. The fifth is the fact that the...
15. The sixth is the fact that the...

16. The seventh is the fact that the...
17. The eighth is the fact that the...
18. The ninth is the fact that the...

19. The tenth is the fact that the...
20. The eleventh is the fact that the...
21. The twelfth is the fact that the...

22. The thirteenth is the fact that the...
23. The fourteenth is the fact that the...
24. The fifteenth is the fact that the...

25. The sixteenth is the fact that the...
26. The seventeenth is the fact that the...
27. The eighteenth is the fact that the...

28. The nineteenth is the fact that the...
29. The twentieth is the fact that the...

30. The twenty-first is the fact that the...
31. The twenty-second is the fact that the...
32. The twenty-third is the fact that the...

33. The twenty-fourth is the fact that the...
34. The twenty-fifth is the fact that the...
35. The twenty-sixth is the fact that the...

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Volumul de față îngăduie cunoașterea, înțelegerea și recunoașterea valorii ideilor cuprinse în șase din cele zece lucrări tipărite de C. Antoniade între 1902—1939 în domeniile filosofiei, sociologiei, eticii, științelor politice și istoriei culturii. Este cel dintâi volum din operele lui C. Antoniade apărut după 23 August 1944. Studiile selectate fac posibile înțelegerea reală și evaluarea adecvată a întregii sale opere, întrucît, prin esența și prin tezele lor fundamentale, scot în relief modul cum au fost puse și cum au fost soluționate probleme generale ale culturii în prima jumătate a secolului XX de către o personalitate de primă mărime. Cel dintâi studiu — *Iluziunea realistă. Incercare de critică filosofică* — pune în evidență nou-tatea, originalitatea și capacitatea creatoare a lui C. Antoniade în marea controversă ivită în filosofia neokantiană în jurul „lucrului în sine” și respingerea, printr-o mare putere de argumentare, de pe poziții realiste, a acestei fantome a gnoseologiei și a oricărui analog, substituit sau echivalent al acestui „concept fără patrie”. Al doilea studiu, privitor la viața și opera lui Thomas Carlyle, înfățișează, în-deosebi, ideea valorii personalității morale, fundată pe muncă, sinceritate, datorie și abnegație, dragostea față de aristocrația „de merite și de talente” în opoziție cu aristocrația „de sînge și de titluri”, cultul patriotismului și al eroismului, stigmatizarea aristocrației trîndave și a mamonismului burghez, oroarea față de individualismul egocentrist și simpatia față de grupurile sociale aservite claselor superpuse. Al treilea studiu — *Filosofia lui Henri Bergson* — dezvăluie temeliile intuiționismului și subliniază primatul rațiunii ca facultate de cunoaștere și rolul complementar al intuiției în procesul de cunoaștere. Următorul studiu — *Imperialismul culturii germane* — este un model exemplar de critică a mesianismului și spiritului pangermanist de la începutul secolului XX. Ultimele două studii privesc *Renașterea italiană*. În ele, mai mult decît în celelalte scrieri, vocația creatoare și discernămintul critic ale lui C. Antoniade își găsesc realizare plenitudinară și pun în evidență o viziune realistă, raționalistă și umanistă, punct arhimedic al spiritului național românesc.

Unele scrieri (*Iluziunea realistă, Incercare de critică filosofică, Filosofia lui Henri Bergson, Imperialismul culturii germane, Renașterea italiană, Trei figuri din Cinquecento, Pietro Aretino — Francesco Guicciardini — Benvenuto Cellini și Figuri din Cinquecento, Principese, curteni și curtezane*) au apărut, în timpul vieții lui C. Antoniade, în cîte o ediție, altele (*Thomas Carlyle*) — în două ediții. În cazul dintîi, în ediția de față, studiile menționate au fost reproduse după textele folosite în prima ediție, în cel de al doilea s-a folosit „a doua edițiune”, apărută în 1912. În unele cazuri (*Filosofia lui Henri Bergson, Imperialismul culturii germane*)

textele reproduse au fost confruntate cu textele publicate în alte reviste (*Aspecte din filosofia contemporană*, colecție îngrijită de Constantin Rădulescu-Motru, București, 1919, seria I, pp. 161—192 și 259—278, și seria a II-a, pp. 24—59 și 113—169, sau în *Noua Revistă Română*, editată de Constantin Rădulescu-Motru). Studiul *Re-nașterea italiană. Trei figuri din Cinquecento. Pietro Aretino — Francesco Guicciardini — Benvenuto Cellini* a fost confruntat cu textul corespunzător din limba franceză, apărut sub titlul *L'Arétin — Guichardin — Cellini. Trois figures de la Renaissance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937. În toate cazurile, textele nu diferă unele de altele.

În transcrierea textelor din ediția de față s-au aplicat normele ortografiei actuale, dar s-au păstrat nealterate unele forme de limbă (abstracțiune, creațiune, evoluțiune, funcțiune și alte substantive cu sufixul *iune*, filosofie, sunt și altele), cum și unele forme de grafie (Raiul, Starea de Nevinovăție, Virsta de Aur, Slujitorii Domnului, Forță Nevăzută, Cartea Naturii, Teorema Universului) îndeosebi în studiul despre *Thomas Carlyle*, respectându-se, în felul acesta, grafia utilizată atât de *Thomas Carlyle* cit și de *C. Antoniade*.

Au fost corectate doar mici greșeli tipografice.

Ordinea textelor tipărite în această ediție este cronologică. Notele care aparțin lui *C. Antoniade* au fost indicate prin literele N.A. incluse în paranteză, iar celelalte după normele curente de trimitere.

ION MIHAIL POPESCU

ILUZIUNEA REALISTĂ

Încercare de critică filosofică

INTRODUCERE

Cugetarea omenească privită în manifestările ei, de la cea mai spontană și mai naturală — cugetarea obiectului așa cum se prezintă simțului comun al omenirii, și pînă la cele mai reflectate — concepțiile filosofice cele mai profunde asupra existenței, prezintă o deplină unitate și continuitate. Această unitate provine din aceea că cugetarea la toate treptele ei are o lege unică: orice cugetare este cugetarea unui obiect distinct de actul cugetării. Cunoștința presupune aplicarea unui subiect asupra unui obiect, ceva care apare pentru cineva: orice stare de conștiință — să o numim cu un termen generic reprezentare — presupune un act și un conținut; actul este partea subiectului, iar conținutul este ceea ce numim în genere obiect. În unitatea reprezentării subiectul și obiectul ne apar strîns legate, însă totdeauna obiectul afirmă un conținut distinct și independent de actul subiectului. Orice reprezentare se prezintă cu două elemente, un reprezentativ și un reprezentat care se distinge de dînsul. Însă în afară de unitatea reprezentării, ce pot însemna cele două elemente luate separat? În reprezentare, obiectul poate apărea ca distinct și ca independent de subiect, — de fapt chiar aceasta este natura reprezentării de a afirma un conținut deosebit de actul afirmării; — însă de drept cei doi termeni, fiind corelativi și fețele unei realități unice, nu se pot distinge fără a-și pierde realitatea; un act de conștiință fără un obiect de cunoștință, un reprezentat fără un reprezentativ, cu un cuvînt un subiect fără un obiect și un obiect fără subiect de drept nu poate exista. Cu toate acestea, printr-o iluziune naturală și înăscută a minții noastre, conținutul stărilor de conștiință, distinct înăuntrul reprezentării de actul care-l afirmă, ajunge să apară ca deosebit și independent de orice act de reprezentare, ca un înconștient. Cunoștința noastră este bazată pe această iluziune și întreaga noastră experiență este organizarea unei decepțiuni, căci pe cînd spontaneitatea minții noastre ne prezintă toate lucrurile ca înconștiente, reflexiunea mai tîrzie nu recunoaște nicăieri ceva înconștient prin natura sa.

La toate treptele cunoștinței, fie că este vorba de cunoștința simțului comun, fie că este vorba de cunoștința științifică ori de cele mai multe speculațiuni filosofice, vom găsi operată disjungerea celor două elemente ale reprezentării și afirmarea unui obiect independent de subiect și de sine stătător, afirmarea unui înconștient. Numai că

modul cum acest incondiționat este pus în obiect are să varieze de la un fel de cunoștință la altul. Așa pentru simțul comun — cunoștința lumii înainte de orice reflexiune asupra cunoștinței — obiectul chiar așa cum este prezentat în actul percepțiunii este un incondiționat : percepțiunile ne dau o cunoștință absolută. Știința vede eroarea de a pune realitatea de sine stătătoare în datele percepțiunii și, făcând un pas pe calea abstracțiunii, deasupra fluxului fenomenal al lumii simțurilor, clădește o lume de concepte care este prezentată ca realitate obiectivă. Speculațiunea filosofică vede că nici lumea de percepte a simțului comun, nici cea de concepte a științei asupra naturii nu ne pot reprezenta adevărata realitate de sine stătătoare : aceasta trebuie căutată mult mai profund și se poate ajunge la dînsa, după unele sisteme, prin operațiuni intelectuale mai complicate și mai abstracte decît percepțiunea și formarea de concepte, iar după altele printr-o cunoștință imediată, mistică, diferită și aceasta de operațiunile cognitive ale vieții obișnuite, printr-un fel de iluminatie, în care acest absolut se manifestă de la sine și de-a dreptul minții.

Istoria filosofiei ne prezintă tabloul luptelor continue ale idealismului cu realismul ; toată această istorie, într-o vedere foarte generală și incompletă, se poate reduce la conflictul dintre aceste tendințe opuse. Este menit conflictul să fie etern ? Antinomia dintre ele este ireductibilă ? Credem că nu. Însă nu credem că una din cele două atitudini are să ajungă să domnească exclusiv, arătînd falsitatea celeilalte. Și iarăși nu credem că amîndouă au să fie împăcate într-o concepțiune ontologică monistă care să se supraordoneze atît idealismului cît și realismului, căci în asemenea caz nu s-ar face decît o substituire de absolut absolutelor prezentate de cele două tendințe dușmane. De fapt nici idealismul nici realismul nu pot fi prezentate unul ca un adevăr și celălalt ca o eroare ; în realitate nu sunt atît de opuse pe cît ar lăsa să se creadă ; afirmînd adevărul unuia nu rezultă cu necesitate falsitatea celuilalt. Distincțiunea unuia de celălalt nu se poate face prin opozițiuni bine determinate, căci fiecare conține elemente comune amîndurora. Realismul mai ales nu poate scăpa de necesitatea de a introduce în toate afirmările sale un înțeles idealist. Aceasta este adevărat de la realismul cel mai rudimentar pînă la realismul transfigurat al lui Spencer, căci orice existență ar fi prezentată ca realul independent de conștiință, ca să ne o reprezentăm trebuie să o transpunem în termeni de cunoștință ; chiar dacă acea existență este afirmată ca incognoscibilă nu scapă de nevoia de a fi reprezentată într-un fel sau altul. Presupunînd că realismul afirmă un paralelism deplin între ceea ce există în sine și ceea ce este cunoscut, aceasta implică afirmarea idealistă că cugetarea este judecătorul lucrurilor, căci ea se recunoaște pe sine și ceea ce este distinct de sine, ea își recunoaște propria ei realitate și realitatea absolută. De altă parte, idealismul nu poate scăpa de necesitatea de a se pronunța asupra existenței și a-i da o definiție, arătînd ce este ; și dacă existența în sine este aruncată dincolo de cunoștința fenomenală, cum fac unele sisteme idealiste, tendința realistă nu se mai poate tăgădui.

Privite din punctul de vedere al cunoștinței, singurul de la care trebuie să se pornească într-o cercetare filosofică, atît realismul cît

și idealismul care tinde să devină o ontologie, ne apar ca victimele iluziunii pe care o numim realistă. Căci luate în puritatea lor, fără alte amestecuri, atât idealismul cât și realismul nu fac decât să spargă unitatea reprezentării și să prezinte ca entități independente elementele care o compun; idealismul obiectivînd reprezentativul și luîndu-l ca un subiect absolut, realismul obiectivînd reprezentatul și luîndu-l ca un obiect absolut, pe cînd în cunoștință nu ni se prezintă niciodată un reprezentativ în sine, adică un act de conștiință absolut, nici un reprezentat în sine, adică un conținut de conștiință absolut, ci totdeauna un subiect empiric într-o indisolubilă legătură cu un obiect empiric. Împăcarea idealismului și realismului nu se poate face decât pe terenul unei teorii normale a cunoștinței, care să pornească de la faptele de conștiință — singurele despre care avem o certitudine imediată — așa cum ne sunt date, și care să fie ferită de orice ipoteză metafizică.

Cercetarea de față își propune să urmărească modul cum se pune problema realului la diferitele trepte ale cugetării omenești. Întîi privește felul cum simțul comun concepe realul, apoi ideea pe care și-o face cugetarea științifică asupra naturii despre realitatea obiectivă, în urmă atitudinea pe care o iau speculațiunile filosofice. În această parte a studiului nostru nu avem pretențiunea să facem un istoric complet al chestiunii, căci ar fi trebuit să trecem în revistă întreaga istorie a filosofiei, ceea ce ar fi trecut peste cadrul acestei lucrări, ci ne mîrginim să urmărim felul cum s-a pus problema realului în urma celui mai mare eveniment filosofic al timpurilor moderne, aparițiunea filosofiei critice al lui Kant. Sistemele filosofice sunt alese exempli gratia, căci cercetarea s-ar putea întinde la toate sistemele anterioare sau posterioare kantianismului. După această trecere în revistă, într-o ultimă parte, încercăm, pe terenul teoriei cunoștinței, explicarea nereușitei pretențiunilor ontologiei, prin punerea în evidență a legii psihologice care stă la baza iluziunii realiste.

Partea întâi

REALISMUL ȘTIINȚEI FIZICE

- I. Realismul simțului comun. II. Realismul științei fizice.
III. Fizica și mecanica. IV. Atomismul fizicii mecaniste.
V. Valoarea mecanicismului. VI. Doctrina energiei. VII. Concluzie.

I

REALISMUL SIMȚULUI COMUN

— Cea dintâi concepțiune pe care mintea și-o formează despre lumea externă este aceea care face din datele percepțiunii toată stofa realității obiective. Aceasta este concepțiunea naturală și spontană a simțului comun. Senzațiunea, în acest stadiu al minții omenesti, nu apare ca un fapt intern, ci în întregime ca un fapt extern, obiectiv. Lumea externă așa cum o percepem, întinsă, colorată, rezistentă, sonoră etc. este lumea reală: lumea internă a percepțiunii — care nu este însă recunoscută ca atare — este identică cu lumea externă reală. Se dă astfel senzațiunilor noastre o valoare ontologică. Pentru simțul comun distincțiunea între senzațiune și cauza senzațiunii nu este încă efectuată (aceasta apare într-un stadiu superior al minții, când începe reflexiunea asupra cunoștinței): senzațiunea este atribuită lucrurilor, la ceea ce mai târziu este numită cauza senzațiunii. Tot ceea ce e calitate în senzațiune apare ca obiectiv: culoarea, lumina, sunetul, rezistența, etc. sunt în obiectele externe însele. Un exemplu: văd un clopot care sună; percepțiunea lui totală este compusă din senzațiuni vizuale de lumină și culoare, din senzațiuni auditive de sunet, din imagini tactile de rezistență și dintr-un șir lung de rezidue senzaționale, imagini de senzațiuni încercate mai înainte în experiența mea. Acestea mi le spune psihologia, dar înainte de orice reflexiune, calitatea de a fi luminos, colorat și sonor sunt atribuite clopotului însuși. Clopotul este în sine colorat, sonor, rezistent, independent de orice percepțiune a unei conștiințe. Lumea externă este dar pentru simțul comun sistemul senzațiunilor noastre obiectivate, sistem care există independent de existența unei minți care să-l alcătuiască. Spiritul are un rol cu desăvârșire pasiv, acela al unei oglinzi în care lumea externă apare așa cum este, cu toate amănuntele ei calitative. Simțul comun nu bănuiește cituși de puțin partea activă a spiritului în cunoașterea acestei lumi. În acest stadiu de realism naiv, non-eul este în întregime construit cu elemente de conștiință, cu fragmente ale eului sensibil, că- rora nu li se recunoaște natura de fapte interne, ci li se acordă de la început valoarea obiectivă absolută.

Această vedere primitivă realistă a simțului comun este rectificată mai târziu de fizică și fiziologie. Fizica își formează o altă idee despre lumea externă: notațiunii calitative spontanee caută să substituie o notațiune cantitativă reflectată. Lumina, căldura, sunetul pe care le

punem în corpuri sunt numai niște mișcări neînchipuit de repezi, care se propagă în spațiu după anume legi. Ca să reluăm exemplul de mai sus, însuși clopotul, pe care-l vedem cu culoarea lui și-i auzim sunetul, este compus dintr-o infinitate de particule invizibile în continuă mișcare; vibrațiunile acestor particule fac să vibreze particulele unui mediu subtil numit eterul și atunci noi vedem lumina, ori particulele aerului înconjurător și atunci noi auzim sunetul. Lumina și sunetul pe care le credeam în clopot au dispărut ca să facă loc mișcărilor care se execută după anume figură și anume ritm. Fiziologia, la rîndul ei, ne arată că ceea ce ne apare calitate în obiectele externe este condiționat de organele simțurilor noastre și de normala lor funcționare. Vibrațiunile de figură și ritm diferit care constituie stofa lumii obiective ating extremitățile nervilor senzitivi ai organelor de simțuri și se transmit prin nervi — probabil tot sub forma unor vibrațiuni — la organul central, creierul, unde se produc niște fenomene necunoscute — în spiritul acestei științe probabil tot niște mișcări — care sunt echivalentul fiziologic al faptelor de conștiință numite senzațiuni. Aceste serii de mișcări ar fi condițiunile necesare și suficiente ale senzațiunilor noastre.

Cu ajutorul datelor acestor științe, punctul de vedere al simțului comun este respins, căci este recunoscut ca înșelător. În primul rînd, obiectul extern pe care-l percep ca o întindere luminoasă și colorată nu este în sine așa cum îmi apare. În locul petei galbene pe care o văd în clopot, fizica îmi dă un agregat de particule în mișcare, un centru de vibrațiuni diverse. În al doilea rînd, senzațiunile de culoare și de sunet pe care le credeam obiective sunt nevoit să le recunosc ca subiective, ca fiind numai în subiectul percepător ca atare, iar nu proprietăți absolute ale obiectului extern; să le recunosc ca fiind strîns legate de constituirea și funcționarea organelor de simțuri și a centrilor nervoși senzitivi. Fiziologia ne face să afirmăm că lumea externă calitativă, așa cum este afirmată de simțuri, nu există independent de un subiect sensibil. O mare parte din ceea ce simțul comun lua drept realitate externă obiectivă este astfel interiorizat și recunoscut ca făcînd parte din realitatea conștiinței.

II

REALISMUL ȘTIINȚEI FIZICE

Deasupra concepțiunii simțului comun se ridică mai tîrziu și după mari efortări ale puterii de abstracțiune a minții omenеști concepțiunea științifică a lumii externe. De la început trebuie să notăm un punct comun între realismul naiv al simțului comun și concepțiunea științifică despre lumea obiectivă: credința, fără o prealabilă critică, în realitatea absolută a obiectului. Precum simțul comun creează lumea externă cu datele senzațiunii și apoi crede în realitatea absolută a acestor date, tot astfel știința asupra naturii, cu niște date mai abstracte ale

conștiinței, construiește realitatea obiectivă și crede în realitatea absolută a acestor date. Precum simțul comun crede într-o lume externă extinsă, calitativă, identică cu cea care ne apare în senzațiunile și percepțiunile noastre, tot așa și știința fizică adoptă ca postulat indiscutabil realitatea absolută a obiectului asupra căruia sunt îndreptate investigările ei, privindu-l cu totul independent de orice subiect. Acest punct de plecare este indispensabil științei fizice pentru a-și constitui un obiect și a putea merge înainte. Dacă de la primul pas ar fi început să discute problema realității obiective a materiei și mișcării, și-ar fi sterilizat orice efortare folositoare în domeniul ei propriu; mai mult, ar fi pornit pe un drum greșit, căci ar fi intrat într-un domeniu străin și și-ar fi luat asupra greutăți străine. Fizica are să facă știință, nu teorie a cunoștinței. Ea nu are nevoie să considere spiritul ca activ în constituirea științei; pe ea o importă numai obiectul ei: determinarea fenomenelor și prevederea în domeniul experienței; de aceea face abstracție de partea psihologică și teoretico-cognoscitivă. Dar dacă fizica, luată ca știință pozitivă în exercitiul funcțiunii sale, nu are să se judece pe sine din punctul de vedere speculativ, privită însă ca o concepție asupra lumii, câtă să fie cercetată dintr-un punct de vedere superior, acela al validității și valorii acestei concepțiuni. Cu alte cuvinte, principiile științei asupra naturii trebuiesc să fie puse la piatra de încercare a criticii cunoștinței. Dacă fizica exclude considerațiile psihologice la constituirea ei ca știință, aceasta nu înseamnă că știința odată constituită nu trebuie să fie supusă la un examen gno-seologic din care să reiasă rolul spiritului în formarea principiilor, ipotezelor, descrițiunilor și teoriilor ei. Este dar hotărât că punerea, în fizică, a postulatului fundamental al realității obiective a realului pe care-l studiază este o atitudine legitimă, care rezervă însă toate drepturile criticii cunoștinței. De aceea, afirmarea existenței obiective a fenomenelor fizice va trebui, înainte de orice critică a cunoștinței, să fie menținută în domeniul experienței și să nu fie prezentată ca o afirmare ontologică, ca afirmarea unei realități în sine, absolute. Cu alte cuvinte fizica să nu devie o metafizică. Aceste limite nu au fost totdeauna observate și continuu se constată o tendință irezistibilă a fizicii și a fizicienilor de a cădea în domeniul ontologiei. Pe o asemenea greșită interpretare a naturii principiilor fizicii s-au fondat chiar sisteme filosofice. Pentru a se evita asemenea confuziuni e necesar un examen al naturii adevărate a principiilor științei și a mijloacelor cum ea se construiește. Numai astfel se poate recunoaște adevărata valoare a concepțiunii științifice despre lume.

III

FIZICA ȘI MECANICA

Fizica a făcut un pas definitiv către o explicare științifică a fenomenelor pe care le consideră, atunci când a lăsat la o parte concep-

știunea finalistă a naturii și explicațiunile prin calități oculte. Fizica aristotelică și cea scolastică, derivate dintr-însa, care au stăpinit în tot Evul Mediu preocupările științifice, sunt fizici ale calității; acestora li s-a opus fizica mecanicistă a cantității, opera marilor spirite științifice ale Renașterii. Descartes arată explicit că noțiunea de calitate trebuie să fie izgonită din întregul domeniu al științei, care trebuie să fie domeniul cantității pure, adică o matematică universală. Dacă noțiunea de calitate avea să fie izgonită din fizică, aceasta avea să se reducă la matematică, știința cantității pure. „Je ne reçois point de principes en Physique qui ne soient aussi reçus en Mathématiques” declară Descartes. Nu discutăm aci reușita sau insuficiența fizicii cartesiene, al cărei caracter este pur geometric, deoarece reduce materia numai la întinderea pură — noțiune pur cantitativă — și la mișcare, inexplicabilă într-o materie a cărei esență este întinderea¹; ceea ce ne interesează acum este numai afirmarea clară a tendinței de a da în fizică explicații bazate numai pe relațiunile de cantitate ale fenomenelor.

În constituirea fizicii ca o știință a relațiunilor cantitative dintre anumite fenomene știința mecanicii i-a fost de cel mai mare ajutor. Numai grație dezvoltării acesteia s-a putut constitui o fizică matematică. Așa că dintru început fizica modernă și-a legat soarta ei de soarta mecanicii, ridicându-și edificiul ei propriu pe fundamentul conceptelor și principiilor prime ale acestei științe. Această apropiere nu s-a făcut la întâmplare, ci a fost justificată și necesită de nevoia internă a noii discipline de a se pozitiva, de a se supune metodei de cugetare științifică.

Știința se naște din trebuința spiritului de a face inteligibilă fenomenalitatea, adică tot ce cade sub intuiția simțurilor. Aceasta nu este însă posibil decât reconstruind realitatea adusă de reprezentare cu ajutorul unor elemente scoase din însuși spiritul. Precum ca reprezentarea însăși să fie posibilă, mintea trebuie să aplice formele ei materialului adus de senzațiune, tot astfel ca cunoașterea științifică să fie posibilă, trebuie ca mintea să aplice materialului adus de reprezentare conceptele formate de dînsa. Spiritul nu pricepe decît ceea ce este spirit: ceea ce a devenit inteligibil este într-un anume înțeles o creațiune a spiritului; din lumea vastă și oarecum confuză a reprezentării, spiritul nu pricepe decît ceea ce el însuși organizează, ceea ce el însuși proiectează în afară de el din creațiunile lui. Știința perfectă este aceea care e construită în întregime din elemente ale spiritului; știința calculului, știința matematică. O știință cu atît se perfecționează și se poziti-

¹ Materia carteziană este incapabilă de mișcare. Iată de ce. Ca un corp să fie în mișcare trebuie să ocupe un anume loc într-un moment al duratei și un alt loc într-un alt moment; nu se poate deci concepe mișcarea fără gîndul că locul corpului s-a schimbat iar corpul a rămas același. Dacă materia este numai întindere, dacă corpul este identic cu porțiunea de întindere ce ocupă, mișcarea nu mai are nici un înțeles. Se mai poate spune că o parte a întinderii ocupă succesiv două locuri diferite? Pentru a concepe mișcarea, trebuie neapărat să concepem, în întindere, ceva distinct de dînsa, care să rămînă același pe cînd locul se schimbă. — Cf. E. Duhem, *L'Evolution de la Mécanique*, articole în *Revue générale des Sciences*, pe anul 1903, p. 65 sqq. (n.a.).

vează cu cât poate să stabilească relațiuni precise între fenomenele care o preocupă, relațiuni exprimabile prin ecuațiuni, adică cu cât este susceptibilă de a fi supusă calculului matematic. De aci, acea aspirațiune a tuturor științelor către precizia matematică, care însemnează pozitivarea lor.

Dar aplicarea metodei științifice asupra fenomenelor este într-un sens o sărăcire a realului viu și complex adus de reprezentare. Știința este în acest înțeles o operă de reducere a realului; de reducere a realității variate și confuze a lumii calitative, a reprezentării, dar creare a unei alte realități, conceptuale, cu elemente produse de spirit, creare a unei lumi a spiritului, în care acesta se găsește ca în adevărata sa patrie, lume abstractă și palidă, față de lumea concretă și vie a reprezentării, lume care ne apare ca necesară, deoarece face prevederea posibilă, față de cealaltă, care rămâne contingentă. Opera de reducere a științei începe cu operațiunile ei cele mai elementare, cu descrierea și cu clasificarea fenomenelor. Descrierea unui fenomen, găsirea și izolarea unei proprietăți a lui este deja o operă de abstracțiune; găsirea asemănarilor și deosebirilor, gruparea sub concepte comune a unui fenomen sau grup de fenomene este o depărtare de realitatea concretă și un pas spre lumea abstractă a științei. Faptele grupate sub un concept comun pierd realitatea lor vie și concretă din reprezentare pentru o realitate abstractă, schematică. Opera de abstracțiune se continuă cu cercetarea relațiunilor dintre fenomene: odată relațiunea constantă descoperită, fenomenele nu mai sunt obiectul direct al științei ci singura realitate care o interesează este aceea a relațiunii. În locul fenomenelor concrete ne apare legea abstractă, expresiunea relațiunilor constante dintre dinsele. Sunt și legi mai concrete care reproduc mai de aproape conturul fenomenelor, dar cu cât știința înaintază, cu atât legile ei devin mai abstracte, mai vaste, mai încăpătoare pentru cât mai multe fenomene, așa că în expresia lor este pierdută cu totul realitatea vie fenomenală.

Știința care nu ia nimic din ceea ce aduce spiritului lumea percepțională și care este creată în întregime din elemente ale spiritului este știința numerelor, calculul, aritmetică, algebră — oricum am numi-o. Și geometria și mecanica sunt științe formate cu elemente spirituale, însă întinderea pură, cu relațiunile căreia se ocupă geometria, și întinderea mobilă, obiect al mecanicii, prin forma spațiului pe care o implică amândouă, sunt mai aproape de obiecte și de lumea obiectivă decât calculul, care e bazat pe conceptul de număr, creațiune pură a spiritului, căreia nu-i putem găsi corespondent în lumea obiectivă. Dar pe lângă aceasta, geometria și mecanica sunt științe de măsurătoare, și prin aceasta implică, ca anterioară lor și dominându-le, știința numărului, calculul. Obiectul geometriei și mecanicii este să măsoare *continuul* spațiului și mișcării, care implică continuul întinderii și duratei. Continuul este supus numărului, unității, concept care ca orice concept este discontinuu, și astfel continuul devine inteligibil, intră în domeniul în care inteligența are deplină stăpânire; spațiul și timpul, întinderea și mișcarea devin obiecte de știință.

Mai grea este situațiunea științelor experimentale, în care fenomenul aduce totdeauna o parte ireductibilă la formele minții noastre,

ceva care nu pare de la început supus calculului și măsurătorii, ceva eterogen determinării cantitative și numărului. Această lume de calitate și de reprezentare concretă cum are să fie supusă conceptului abstract și determinării cantitative? Lumea percepțională cum are să devie o lume conceptuală? Pentru aceasta trebuie găsit un termen mediu, care să servească drept punte de trecere de la lucruri la spirit, de la fapte la concepte, de la fenomene la cugetarea științifică, ceva care să aparțină și lumii obiective și construcțiilor pure ale spiritului, și căruia să-i fie aplicabile categoriile cugetării științifice, ca astfel lucrurile să devină inteligibile și lumea confuză a sensibilității să fie supusă construcțiilor pure ale minții. Acest termen mediu și punte de trecere există pentru fizică: este *mișcarea*, pe de o parte comună întregii fenomenalități concrete, care ne apare ca o schimbare și o trecere continuă, pe de alta, fenomen de mecanică, supus determinării cantitative, măsurătorii și calculului.² Conceptul de mișcare a mijlocit dar punerea în legătură a fenomenelor fizicii cu științele matematice și a făcut posibilă o cugetare științifică a obiectului ei.

Aceste considerațiuni justifică apropierea fizicii de știința matematicelor și strînsa ei legătură de dependență cu mecanica. Conceptul de mișcare, cum vom vedea, a avut necesitatea să fie justificat și explicat prin alte concepte mecanice, printre care cel mai important este cel de *masă*, care pentru fizică a devenit suportul conceptului familiar și simțului comun, de *materie*. Și această masă sau materie, ca să fie cugetată științific și să se încorporeze complet unui sistem științific, a trebuit să fie supusă aplicării conceptului de număr. Dar cum este posibilă redarea continuității masei prin discontinuitatea numărării? Ce *unitate* se poate introduce într-însa? Conceptul științific care a răspuns acestei necesități este acela de *atom*; atomul este unitatea de masă care face să fie supusă calculului continuitatea materiei. Mișcare și atom, mecanicism și atomism, iată caracteristicile fizicii moderne. Vom cerceta acum mai de aproape cum se nasc conceptele cardinale ale fizicii, supunîndu-le unui examen din punctul de vedere psihologic și teoretic-cognoscitiv, pentru a vedea ce valoare au explicațiile fizicii pentru cunoștință în general și care este rostul realului pe care aceste explicații îl postulează cu necesitate.

Creată, înființarea pe care o capătă în timpurile moderne, cu ajutorul mecanicii și prin conceptele ei fundamentale, știința fizicii a căpătat un adînc caracter mecanicist. Astfel fundată știința, era naturală tendința fizicienilor de a privi toate fenomenele naturii prin punctul de vedere al mecanicii. Mai ales după ce mecanica s-a constituit definitiv ca o știință pozitivă și a pus stăpînire pe o mulțime de fenomene, prestigiul ei a crescut considerabil. Un pas mare a făcut mecanica atunci cînd a introdus în rîndul noțiunilor ei fundamentale noțiunea de forță datorită lui Galilei, care poate fi privit ca adevăratul creator al fizicii științifice. „În fenomenele variabile ale căderii, libere sau nu, Galilei a descoperit un invariant de cea mai mare importanță: gra-

² Cf. A. Hannequin *Essai sur l'Hypothèse des Atomes*, Paris, Alcan, p. 9 (n.a.).

vitătea, forță constantă, ale cărei efecte, fără încetare repetindu-se, sunt suficiente pentru a explica aceste fenomene. Newton a arătat toată fecunditatea acestei concepții când a cucerit pentru știință tot universul înstelat cu această idee, că aceeași forță lucrează între corpurile cerești dar variază după o funcțiune a distanței. Acest succes a făcut să se nască convingerea, că, după exemplul fenomenelor astronomice, toate fenomenele fizice s-ar explica cu acest mijloc. Încrederea în fecunditatea teoriei newtoniene a crescut mult la începutul secolului al XIX-lea, când o pleiadă de astronomi, francezi cei mai mulți, demonstrează că legea gravitației universale explică mișcările corpurilor cerești, nu numai în marile lor trăsături, dar și socoteală, cu aceeași precizie, de cele mai mici perturbări prin care mișcările reale se îndepărtează de formele canonice.”³ Concepția atomistică a materiei oferea o analogie, în mic, cu ceea ce se petrecea, în mare, cu corpurile cerești. Universul astronomic este format din mase, foarte mari, dar separate, prin distanțe atât de imense încât ne apar ca niște puncte materiale; aceste puncte se atrag în raport invers cu pătratul distanțelor și această atracțiune e singura forță care influențează asupra mișcărilor lor. Dacă am putea să vedem atomii care compun, în ipoteza atomo-mecanică, materia, am vedea și acolo niște puncte materiale separate între ele prin distanțe enorme, comparativ cu dimensiunile lor proprii, puncte în continuă mișcare. Aceste astre infinite de mici sunt atomii. Legea atracțiunii și repulsiunii ar avea o aplicabilitate și în acest domeniu al infinitului de mic: punctele materiale se atrag sau se resping și atracțiunea sau repulsiunea, îndreptată în direcțiunea drepte care le unește, nu depinde decât de distanță. „Legea după care această forță variază în funcțiune de distanță nu e probabil legea lui Newton, dar o lege analoagă; în locul exponentului — 2, avem probabil un alt exponent, și din această schimbare de exponent iese toată diversitatea fenomenelor fizice, varietatea calităților și senzațiilor, toată lumea colorată și sonoră care ne înconjoară. Astfel este concepția primitivă în toată puritatea ei. Rămânea numai să se caute în diferite cazuri ce valoare trebuie să se dea acestui exponent ca să se explice toate faptele. După acest model a construit Laplace teoria sa asupra capilarității. Mai în urmă Briot a crezut că pătrunde ultimul secret al opticii demonstrând că atomii de eter se atrag în raport invers cu a 6-a putere a distanței; însuși Maxwell spune undeva că atomii gazelor se resping în raport invers cu a 5-a putere a distanței. În locul exponentului — 2 avem exponentul — 6 sau — 5, dar tot un exponent.”⁴

Astfel, înainte de a cerceta reușita ori neizbînda marilor speranțe puse în mecanicism, trebuie să constatăm că în prima jumătate a secolului XIX mecanicismul ia în completă stăpînire întreaga fizică. Explicarea mecanică este considerată ca singura explicare științifică a lumii fizice. Pretutindeni se caută reducerea tuturor categoriilor de

³ W. Ostwald, *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus*. O traducere franceză a acestei cuvîntări sub titlul *La Déroute de l'Atomisme contemporain* în *Revue générale des Sciences*, tom. VI, an. 1895, p. 954 și urm. (n.a.).

⁴ H. Poincaré, *La Valeur de la Science*, p. 173 (n.a.).

are să fie nu o construcție abstractă a realității, ci are să trăiască realitatea însăși, în ceea ce are ea real și spontan⁶⁸.

Filosofia, îndeosebi metafizica, ar fi, în spiritul acestei metode, teoria lipsită de simboluri. Înseamnă că ea nu are nevoie de concepte, pentru că ele nu pot, în viziunea lui *Henri Bergson*, să simbolizeze decât aspecte generale, comune și oarecum impersonale ale lucrurilor.

Astfel, intuiția devine facultatea specifică de cunoaștere a realității. Dar filosofia, spre deosebire de artă, folosește și unealta gândirii în procesele de cunoaștere a realității. Așa că intuiția este de două feluri: intuiția filosofică (= metafizică) și intuiția creatoare (= artistică). Prima prinde realitatea în concepte fluide, a doua o prinde numai în imagini.

Delimitându-se, implicit, de *Henri Bergson*, *C. Antoniadă*, deși recunoaște rolul intuiției filosofice, inversează rolurile celor două moduri de cunoaștere, adăugând cultului legitim al rațiunii, ca facultate primă și fundamentală de cunoaștere, cultul cumpătat al intuiției, ca unealtă complementară de pătrundere a omului în miezul lucrurilor. Sub acest unghi de vedere, el arată, în consens cu *Henri Bergson*, că oricine poate să aibă intuiția fiindcă ea nu este o facultate mistică, nici nu are nimic misterios în ea.

Astfel, cunoașterea intuitivă completează, în logica lui *C. Antoniadă*, cunoașterea discursivă și analitică, dar nu i se opune, și acest fapt de însemnătate capitală îl diferențiază pe *C. Antoniadă* de intuiționism și de alte filosofii înrudite.

În lucrarea *Evoluția creatoare* (1907), *Henri Bergson* pune și soluționează, în chip intuiționist, problema vieții. Cu acest prilej, el elaborează conceptul de „elan vital” („avîntul vital”, traduce *C. Antoniadă*).

Lumea apare, în sistemul lui *Henri Bergson*, ca o devenire neîntreruptă și neafectată de posibilități prestabilite, pe care el o numește evoluție creatoare, și ea este cîrmuită de un principiu numit elan vital. Acest principiu susține „durata pură”, dar el însuși este, cum s-a subliniat, doctrina cea mai originală a lui *Henri Bergson* în domeniul biologiei.

Prin doctrina elanului vital — transpunerea intuiției duratei creatoare în domeniul biologiei — *Henri Bergson* intenționa să depășească explicările mecaniciste și finaliste din biologie și să demonstreze că „există schimbare, dar nu lucruri care se schimbă”.

„Avîntul vital de care vorbește *Bergson* — precizează *C. Antoniadă* — nu are nimic științific într-însul; nu e un concept care să poată intra în biologia fizico-chimică a timpului; este o intuiție filosofică. Se pare însă că este ceva mai mult decât o simplă etichetă pusă peste ignoranța noastră, este intuiția unei realități profunde; nu ne explică mare lucru, dar poate constata o realitate”⁶⁹.

Sistemul lui *Henri Bergson*, prin părțile sale publicate pînă în 1907, și-a găsit în *C. Antoniadă* un bun cunoscător, care i-a descris esența și i-a pus în evidență tezele sale fundamentale, dar și un critic timid. El socotește că datorită caracterului deschis al sistemului și datorită metodei folosite unele probleme „de amănunt” sînt cam vag tratate și unele intuiții sînt cam imprecise. O mare doză de imprecizie și de lipsă de claritate plutește în jurul conceptelor de „conștiință” și de „avînt vital”. Cel din urmă concept i se pare lui *C. Antoniadă* înrudit cu unele concepte pur metafizice (în sensul pejorativ al expresiei). „Dar — adaugă el —

⁶⁸ *C. Antoniadă, Filosofia lui Henri Bergson*, Noua Tipografie Profesională DIMITRIE C. IONESCU, București, 1910, pp. 9—10.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 136.

fenomene fizice la tipul fenomenelor de mecanică. Pretutindeni fizicienii nu văd decît jocul mișcărilor și forțelor. Astronomia este o mecanică cerească. Acustica este mecanica mișcărilor vibratorii ale aerului sau corpurilor sonore. Optica fizică este mecanica undulațiilor eterului, după ce fusese mecanica emisiunii. Căldura este redusă tot la un mod al mișcării. Se încheagă o teorie cinetică a gazelor, a căror constituție e explicată prin particule solide și mișcările acestora. Generalizarea s-a întins și mai departe și, cu toate dificultățile ce prezentau, fenomenele electrice și magnetice au fost privite tot ca moduri ale mișcării, deci ca fenomene mecanice. Astfel întreaga lume fizică este omogenizată în esența ei și această unificare a forțelor este realizată în mecanică și prin mecanică; întregul univers este prada mecanicii. Totul e mișcare: din acest punct de vedere omogeneitate, eterogeneitatea pe care o constată simțurile noastre provine din cauza modalităților diferite ale mișcării. Mișcările esențiale nu diferă unele de altele, diferă însă întru cît pot diferi niște mișcări, adică prin masa mobilelor, iuțelile și traiectoriile lor.

Așa fiind, originea conceptelor fundamentale ale fizicii trebuie căutată în conceptele corespondente ale mecanicii. Am văzut mai sus rolul conceptului de mișcare în fundarea fizicii și am menționat că este unul din conceptele cardinale ale mecanicii. Mișcarea, ca și întinderea, este întii obiectul unei intuiții; în acest sens căpătăm cunoștință despre dînsa prin senzațiuni, o avem din experiență. Numai că, pe cînd intuiția întinderii este simplă, cea a mișcării este mai complexă, căci implică și întinderea și durata, adică intuițiile pure ale spațiului și timpului, mai exact strînsa legătură, intima combinare a acestor forme.⁵ Întinderea singură nu ne-ar putea da nici un concept pentru mecanică; timpul, forma simțului intern, cum îl numea Kant, îmbogățește schema goală a spațiului, îi dă o viață și prin combinarea intimă cu el dă naștere instituției complexe de pozițiune variabilă, de schimbare, fără nimic care să se schimbe, intuițiunii de mișcare simbolizată prin puncte care se mișcă și care determină, schimbîndu-și locul, sistemul geometric sau figura pozițiilor lor succesive. Mișcarea este astfel o funcțiune a întinderii și a duratei, care nu mai pot fi separate una de alta. Amîndouă sunt cantități susceptibile de a primi determinări cantitative, de a fi supuse calculului direct sau indirect. Raportul intim, legătura indisolubilă dintre spațiu și timp în intuiția de mișcare fac posibil conceptul de iuțeală (*viteză*). Mecanica spune că viteza este raportul dintre spațiul străbătut și timpul întrebuințat spre a-l străbate; însemnînd spațiul cu e , timpul cu t și iuțeala cu v , atunci $v = \frac{e}{t}$ sau și mai precis, derivata spațiului

lui e în raport cu timpul corespondent t : $\frac{de}{dt} = v$, formulă care prinde și determină mișcarea în fiecare moment al ei și pune în evidență indisolubila legătură a celor două variabile, spațiul și timpul.

După conceptul de iuțeală, pentru a da socoteală de mișcările complexe date de experiență, mecanica construiește un nou concept,

⁵ Cf. Arthur Hannequin, op. cit. p. 74 (n.a.).

derivat din celălalt, care permite reducerea tuturor formelor posibile de viteză variabile la noțiunea de viteză constantă. Pentru aceasta era suficient să se presupună constantă și regulată variațiunea vitezei însăși, adică să se presupună că la fiecare moment se adaugă vitezei dobândite un element bine definit al aceleiași viteze. Aceasta e noțiunea de *acclerațiune*.⁶ O mișcare neregulată poate fi descompusă, conform principiilor calculului diferențial, într-un număr mai mare sau mai mic de mișcări variate. Astfel cele două noțiuni de viteză și acclerațiune sunt suficiente pentru edificarea părții din mecanică numită foronomie sau cinematică.

Dar foronomia nu este întreaga mecanică. Ea, plecând de la conceptele conexe de viteză și acclerațiune, studiază mișcarea ca dată, ca un fenomen, fără să considere geneza sau condițiunile mișcării. „Ceea ce o interesează este natura traiectoriei, forma ei geometrică, unitatea ei liniară; cu un cuvânt urma geometrică lăsată în spațiu de pozițiunea mobilului, iar nu condiția care face ca mișcarea să fie, într-un fel sau altul, rectilinie sau curbă, cu o viteză când uniformă, când variabilă.”⁷ Dinamica completează cinematica și caută să determine condițiile mișcării. Cinematica analizează mișcarea în ea însăși, în viteză cu care se manifestă și când este dată; dinamica caută condițiile vitezei înainte ca mișcarea să apară sau atunci când se produce. De aceea atenția se îndreaptă, în dinamică, asupra mobilului, pe când în cinematică era asupra traiectoriei. Căci mobilul este condiția primă a mișcării; în cinematică este suficient să fie considerat ca o simplă însemnare de pozițiune în spațiu, ca un simplu punct geometric. Astfel dinamica creează, pe lângă conceptul de acclerațiune, încă două: *masa* și *forța*. Iată cum. Să considerăm un mobil într-o mișcare rectilinie și uniformă. Întru cât îl privim din punctul de vedere al cinematicii, ceea ce caracterizează mobilul este starea de mișcare: mobilul este într-o stare constantă și identică tot timpul cât viteza rămâne constantă. Cât viteză mobilului rămâne constantă, sau când este nulă, deci când mobilul este într-o mișcare în linie dreaptă și uniformă, sau stă în repaus, avem dreptul să afirmăm că mobilul persistă într-o stare identică și că acolo unde nu e nici o schimbare, nu este nici o cauză. Din contra, când viteza variază într-un mod oarecare, trebuie să admitem că variațiilor de viteză le corespund condițiuni de schimbare, variațiilor neregulate condițiuni neregulate, variațiilor constante condițiuni persistente și fixe; și cum, în mecanică, variația vitezei nu este altceva decât acclerațiunea, în ultimă analiză, aceasta este semnul unei schimbări în starea mobilului, acclerațiunea poate da cauza schimbării și a o defini. Din aceste considerațiuni rezultă că mobilul, lăsat sieși, dacă este în repaus, va persista în starea de repaus, căci în sine înlăturînd ipoteza spontaneității care este exclusă din mecanică — nu are nici o cauză de mișcare; dacă e în mișcare va continua mișcarea uniform și în linie dreaptă. Aceasta e proprietatea esențială a mobilului, numită în mecanică cu termenul de *inerție*. Dacă e așa, condițiunea variațiunii mișcării e totdeauna exterioară mobi-

⁶ Hannequin, op. cit., p. 80 (n.a.).

⁷ Hannequin, op. cit., p. 81 (n.a.).

lului. Mecanica e silită să recunoască că oricărei variațiuni definite de iuțeală — accelerațiune — trebuie să-i corespundă o cauză determinată, care se numește *forță*.⁸

Mecanica nu are altă intuiție decât aceea a mișcărilor și variațiunilor de mișcare; prin urmare forța îi este necunoscută direct: îi e cunoscută prin semnul ei, accelerațiunea, care, ca și viteza, are o claritate geometrică deplină. Forțele deci au să fie determinate prin accelerațiuni. Este evident că forța (condițiile accelerațiunii) este direct proporțională cu accelerațiunea însăși; așa că două forțe, lucrând, bineînțeles, în condițiuni identice, vor fi între ele ca accelerațiunile respective: $\frac{f}{f'} = \frac{g}{g'}$ sau $\frac{f}{f''} = \frac{g}{g''}$ etc. de unde $\frac{f}{g} = \frac{f'}{g'} = \frac{f''}{g''} = k$ (adică o cantitate constantă). Astfel pentru a imprima unui mobil inert, presupus că rămâne identic cu sine însuși, o accelerațiune g , e nevoie de o forță f ; pentru a-i da o accelerațiune $2g$ trebuie o forță $2f$ și așa mai departe. Dar dacă mobilul însuși este și el o cantitate determinată, atunci are să între și această cantitate ca o condițiune în raportul dintre f și g , dintre $2f$ și $2g$. „Simbolurile matematice ne fac să cugetăm că dacă inerția unui mobil ar fi zero sau ar tinde către zero, o forță infinit de mică ar da mobilului o accelerațiune infinit de mare; iar inerția unui mobil, adică rezistența la orice accelerațiune, ar fi matematiceste egală cu zero dacă este nedeterminată.”⁹ Rămâne deci, pentru ca f și g , f' și g' , etc. să fie cantități finite, ca și inerția să fie la rândul ei o cantitate; rămâne ca în seria raporturilor $\frac{f}{g} = \frac{f'}{g'} = \frac{f''}{g''} = k$ inerția să nu se schimbe, să fie cantitatea constantă care se găsește în fiecare din ele și le determină.

Astfel studiul variațiunilor mișcării implică trei termeni legați împreună, care nu se pot defini decât unul prin altul: *accelerațiunea*, *forța* și cantitatea de inerție a mobilului sau *masa*. Dintre cei trei termeni numai cel dintii e geometricește clar și direct prins; celelalte două sunt prin ele obscure și abstrase din raportul care le unește, nu mai au nici o însemnătate precisă. Astfel în ecuațiunile dinamicii, cei trei termeni au să fie totdeauna definiți în funcțiune unul de ceilalți: accelerațiunea e raportul forței cu masa, $g = \frac{f}{m}$; forța e masa multiplicată prin accelerațiune, $f = mg$; masa e raportul forței cu accelerațiunea, $m = \frac{f}{g}$.

Întregul edificiu al fizicii mecaniciste se razimă pe aceste câteva concepte dinamice. Fizica mecanicistă nu consideră în univers decât mișcare; însă mișcarea, ca să fie posibilă, presupune un suport, care e materia, și o cauză, care e forța. Forța și materia sunt cei doi termeni puși în joc în tot ce se întâmplă în universul fizic. O filosofie care s-a pretins științifică și care s-a crezut ferită de orice ipoteză metafizică, fără să vadă că acești doi termeni corelativi nu pot avea altă valoare decât aceea a unor concepte de mecanică, i-a luat drept expresia unică și ultimă a realității, ca niște lucruri în sine. Dar inde-

⁸ Hannequin, op. cit., p. 83 (n.a.).

⁹ Hannequin, op. cit., p. 85 (n.a.).

pendent de speculațiunile filosofiei materialiste, vedem în fizică accentuată o tendință ontologică. La mulți fizicieni și în mai toate tratațele elementare de fizică rostul acestor concepte nu este destul de clarificat; în fiecare moment fizica acestora are aerul unei ontologii; ni se vorbește despre materie și despre forță ca de niște realități incondiționate, ca de expresia cea mai profundă a existenței. Însă noțiunea de materie a fizicii nu este decît de masă a mecanicii. Masa, la rîndul ei, nu este decît expresia unui raport: ea este caracteristica mișcării pe care o ia un corp la o sforțare dată și definește supunerea sau rezistența la cauzele mișcării; este primul *invariant* care a permis științei să se fundeze.¹⁰ Semnificarea mecanică a acestui concept este generală: masa ne dă constantele legilor astronomice; o regăsim constantă în transformările chimice cele mai profunde. Însă pentru fizică conceptul de masă era încă prea sărac; ca să devină *materia*, noțiunea mecanică a trebuit să fie lărgită și caracterizată prin toată seria manifestărilor fenomenale care sunt proporționale cu masa, ca greutate, volum, proprietăți chimice. Însă în esența ei, noțiunea de materie rămîne tot un concept mecanic. Luat de fizică cu caracterizările menționate, conceptul a suferit o continuă elaborare și determinare. Pentru trebuințele mecanicismului, precum se va lămuri mai la vale, i s-a asociat ipoteza constituției corpusculare, atomismul; apoi s-au distins, pentru a se generaliza explicațiunile mecaniciste la cît mai multe categorii de fenomene, două feluri de materie: una ponderabilă și alta imponderabilă, eterul; acesta din urmă este material întru cît are o masă; masa eterului îi conferă existența din punctul de vedere al mecanicii, — existență logică, inferită din necesitatea de a explica propagarea căldurii, luminii și a electricității.

Întrebuințarea masei necesită neapărat intervenirea termenului celuilalt, forța. Am văzut semnificarea mecanică a noțiunii de forță: este o funcțiune a masei și a accelerațiunii. În cărțile de fizică mai este definită și cauza mișcării. „Orice cauză care mișcă sau tinde să miște un corp, care schimbă sau tinde să schimbe mișcarea lui se cheamă forță.” ((Whewell, citat de Stallo, *la Matière et la Science physique*, p. 127). „Forță este tot ce schimbă sau tinde să schimbe mișcarea unui corp, modificîndu-i direcțiunea sau cantitatea.” (Clerk Maxwell, *Ibidem*). Dacă e așa, este evident că forța nu e ceva care să se prezinte direct observării, care să fie obiect de intuițiune, cum este mișcarea. Este un simplu concept, corelativ cu altele, de care nu se poate despărți, pentru că nu se pot defini fiecare decît unul prin celelalte. Existența forței este o inferență scoasă din existența mișcării. Realitatea ei este pur conceptuală, este „*un être de raison*” nu o realitate obiectivă absolută.

Dacă fizica nu se mulțumește cu concepția abstractă de forță a dinamicii și vrea să o considere altfel decît este prezentată de ecuațiunile acestei științe, adică totdeauna în legătură cu alți termeni corelativi, și să o ia ca pe o realitate independentă, nu poate să o conceapă altfel decît după norma stărilor de conștiință. Și atunci iarăși nu se poate vorbi de realitate incondiționată, căci se adoptă o noțiune

¹⁰ Cf. Ostwald, *op. cit.*, (n.a.).

psihologică a forței. Într-adevăr, origina noțiunii psihologice de forță este în conștiința senzațiunilor de sforțare de tensiune musculară. Noțiunea aceasta de forță este prin excelență antropomorfică: tot ceea ce numim forță în lumea obiectivă concepem după noțiunea pe care o avem despre sforțarea noastră în acțiunea voluntară. Citez, în această privință, un pasaj caracteristic din Du Bois-Reymond: „Forța (întru cât e privită drept cauza mișcării) nu este decît un produs mai prefăcut al înclinării neînvins spre personificare, care ne este în-născută; este, ca să zic așa, o abilitate oratorică a creierului nostru, care recurge la limbajul figurat, pentru că-i lipsește reprezentarea pentru exprimarea pură a clarității. Cu ideile de forță și materie, vedem revenind același dualism care se produce în ideile de Dumnezeu și lume, de suflet și corp. Nu este altceva decît aceeași nevoie care a împins odinioară pe oameni să populeze cu creaturile închipuirii lor pădurile, izvoarele, stîncile, aerul și marea. Ce cîștigăm spunînd că două molecule se apropie una de alta în virtutea forței lor de atracțiune reciprocă? Nici măcar umbra unei intuiții a esenței fenomenului. Dar, lucru ciudat, dorința noastră în-născută de a căuta cauzele găsește o satisfacție în imaginea unei mîini care se desemnează involuntar înaintea ochiului nostru interior, unei mîini care împinge încet înaintea materia inertă, sau în imaginea unor brațe invizibile de polipi, cu ajutorul cărora moleculele de materie se strîng, caută să se atragă unele pe altele și în cele din urmă se adună într-un ghem.”¹¹

Materia și forța sunt elementele constitutive ale conceptului de realitate fizică; în sine sunt niște abstracțiuni. Ca elemente constitutive ale altui concept sunt inseparabile una de alta, în fizică, precum am văzut că sunt inseparabili în dinamică termenii de masă și forță. Unul nu poate fi subordonat celuilalt, nici suprimat în folosul celuilalt. Realitatea fizică, fiind privită din punctul de vedere mecanicist și fiind studiată după metoda cinetică, este necesară menținerea dualismului materie-forță. S-a încercat însă, înăuntrul chiar al concepției mecaniciste a fizicii, stabilirea unui monism dinamist care să reducă toată realitatea fizică la conceptul de forță, căruia materia să-i fie cu desăvîrșire subordonată: atomii, elementele ultime de masă ale materiei, sunt reduși la existența geometrică de puri centri de forță. Cînd vom intra în cercetarea celeilalte fețe a mecanicismului, doctrina atomică, vom menționa concepția dinamistă și vom vedea că ipoteza centrilor de forță ruinează noțiunea de masă, corelativă celei de forță, și prin aceasta se ruinează pe sine însăși. Un alt monism fizic a fost încercat în afară de mecanicism, în doctrina energetică, care afirmă energia ca unica realitate obiectivă, părăsind însă metoda cinetică și ridicîndu-se la un punct de vedere superior mecanicismului. Și despre această concepție se va vorbi la locul său.¹²

Înăuntrul concepției mecaniciste reducerea forței la materie sau a materiei la forță este cu neputință în total. Este adevărat că progresele științei pun din ce în ce în locul materiei forțele și caută să rezolve materia în forțe; însă oricît de departe ar fi dusă reducerea,

¹¹ „*Untersuchungen über thierische Electricität*”, prefața vol. I, citat de Lange, *Istoria Materialismului*, trad. franc. vol. II, p. 218 (n.a.).

¹² Vezi *infra* cap. VI, (n.a.).

tot mai rămîne un reliquat ireductibil. Cunosc mai bine un corp, cu cît îi cunosc mai multe proprietăți, proprietăți pe care le atribui forțelor felurite. Cităm în această privință o pagină din Lange: „Dacă facem abstracție de mișcarea unui aerolit, rămîne să observăm însuși corpul care era în mișcare. Pot să-i iau forma, suprimînd forța de coeziune a părților lui: ceea ce-mi rămîne e tot materie. Pot să descompun această materie în elementele ei dacă opun forță la forță. În cele din urmă, pot prin cugetare să descompun materiile elementare în atomii lor; aceștia sunt atunci unica materie, tot restul e forță. Dacă acum, cu Ampère, reduc atomul numai la un punct fără întindere, cu forțe grupate împrejurul lui, acest punct va fi materia. Dacă nu merg așa de departe în abstracție, materia este atunci numai un anume tot, care-mi apare în general ca o combinație de părți materiale făcută de forțe nenumărate. Într-un cuvînt, reziduul neînțeles sau incomprehensibil al analizei noastre este totdeauna materia, oricît de departe am înainta. Ceea ce am priceput din esența unui corp numim proprietăți ale materiei și aceste proprietăți le reducem la forțe. Urmează de aci că materia este totdeauna ceea ce nu mai putem sau nu voim să rezolvăm în forțe. Înclinarea noastră spre personificare, sau dacă vrem să întrebuițăm vorbele lui Kant, categoria substanței, ne silește totdeauna să concepem una din aceste idei ca subiect și cealaltă ca atribut. Cînd dizolvăm un obiect, grad cu grad, restul încă nedizolvat, materia rămîne totdeauna pentru noi adevăratul reprezentant al lucrului. Îi atribuim din proprietățile descoperite”¹³ Astfel se revelă marele adevăr: „Nu e materie fără forță, nu e forță fără materie” ca o simplă consecință a propozițiunii: „Nu e subiect fără atribut, nu e atribut fără subiect”; în alți termeni: nu putem vedea altfel decît ne permite ochiul nostru, nici vorbi altfel decît ne îngăduie gura; nu putem pricepe altfel decît ne ajută ideile fundamentale ale intelectului nostru.”¹⁴ Lange merge dar mai departe și găsește justificarea inseparabilității forței de materie în categoria substanței, în domeniul formelor intelectului nostru. Noi nu am mers atît de departe, ci am afirmat această inseparabilitate numai înăuntrul fizicii mecaniciste, bazate pe conceptele dinamicii.

IV

ATOMISMUL FIZICII MECANICISTE

Am menționat în treacăt mai sus că fizica modernă este mecanicistă și atomistă. Se cuvine să insistăm puțin asupra acestei de a doua caracteristici a ei. Mecanicismul și-a asociat — și aceasta nu a făcut-o la întimplare, ci constrîns de o necesitate internă — ipoteza consti-

¹³ Lange, *Geschichte des Materialismus*. Trad. franc. vol. II, p. 219 (n.a.).

¹⁴ Lange, *Geschichte des Materialismus*. Trad. franc. vol. II, p. 219 (n.a.).

tuțiunii corpusculare a materiei.¹⁵ Doctrina atomistică este unul din cele mai vechi produse ale speculațiunii spiritului omenesc și are o istorie în care se observă o mare continuitate.¹⁶ În lunga sa evoluțiune, doctrina corpusculară s-a modificat și s-a perfecționat mult. În știința de astăzi, ea are, sau mai bine zis ar trebui să aibă, caracterul numai de ipoteză științifică, pe cînd în speculațiunile vechilor atomiști, ale unui Leucip sau Democrit, de exemplu, are caracterul ontologic: atomii nu sunt numai o ipoteză pentru a servi la explicarea fenomenelor fizice, ci sunt expresia realului însuși, sunt lucruri în sine. Oamenilor de știință care reflectă asupra științei lor le place mult să insiste asupra fundamentalei deosebiri dintre vechiul atomism filosofic și noul atomism științific. Cu toată pretenția atomismului științific de a fi ferit de orice metafizică, istoricul materialismului Albert Lange nu se sfiește să afirme că atomistica își păstrează încă astăzi caracterul metafizic și este tot ceea ce era în epoca lui Democrit.¹⁷ Și în privința ideii de atom, ca și în privința celorlalte concepte fundamentale ale fizicii, găsim în știință tendința realistă ontologică de a pierde din vedere caracterul adevărat al ipotezelor științifice și natura conceptelor fizice de construcțiuni mentale, luîndu-le ca expresiunea unei realități absolute, independente de conștiință. Înclinarea aceasta este explicabilă, în ceea ce privește atomismul, într-o mare parte, prin originea metafizică a doctrinei; căci orice ar pretinde partizanii atomismului științific, între vechiul atomism și cel modern înlănțuirea este continuă și precum în antichitate servea atît drept doctrină cosmologică cît și ca ipoteză științifică pentru explicarea fenomenelor naturii, în știința de astăzi păstrează, pe lîngă caracterul de ipoteză ajutătoare explicativă, și un caracter metafizic.¹⁸ Expunerea ulterioară va justifica această afirmare.

Precum concepția mecanică a lumii poate avea două fețe, una dinamică și alta geometrică, tot așa se poate defini, precum s-a și făcut, atomul atît din punct de vedere dinamic cît și din punct de vedere geometric. Concepția dinamică a mecanicismului înțelege prin materie spațiul, întrucît este sediul forțelor permanente și indestructibile, și prin mișcare schimbarea de pozițiune, adică schimbarea porțiunilor de spațiu, centri de forță.¹⁹ Concepția geometrică, prezentată întîi de Descartes, nu pune în joc decît întinderea și durata și dă ideea unei mișcări cu totul abstracte. Tot astfel cu atomul: dacă se definește numai prin noțiunea de forță, se dă o idee dinamică, și dacă se exprimă în funcțiune de figură și mișcare se dă o idee geometrică.

Ambele definițiuni ale atomului, atît cea geometrică cît și cea dinamică, sunt unilaterale și nu pun în joc decît unele din conceptele fundamentale ale mecanicii fizice. În concepția dinamică se insistă

¹⁵ Vezi supra, p. 19 (n.a.).

¹⁶ Cf. L. Mabillean, *Histoire de l'Atomisme*. O voluminoasă lucrare în care autorul urmărește foarte documentat întreaga dezvoltare a atomismului de la speculațiunile filosofiei indiene, prin filosofia greacă, medievală și modernă, pînă în știința de astăzi (n.a.).

¹⁷ *Istoria Materialismului*, vol. II, al trad. franc. p. 192 (n.a.).

¹⁸ Cf. Lange. loc. cit. și Mabillean, op. cit. (n.a.).

¹⁹ Vezi L. Weber, *Vers la Positivisme absolu par l'Idéalisme*, Alcan, Paris, 1903, p. 10 (n.a.).

asupra conceptului de forță: atomul este un centru de forță; ceea ce îl constituie este proprietatea de a fi rezistent, adică a fi centru de forțe repulsive și centru de atracțiune. Aceasta este concepția vestită a lui Boscovich, care a fost reluată în urmă de Ampère, Faraday, Cauchy și alții. Elementul spațial al noțiunii de atom se neglijează cu totul, căci centrul de forță poate fi redus la un simplu punct geometric. Admițându-se un asemenea atom, noțiunea tradițională de materie, înrudită însă cu credința simțului comun într-o realitate extinsă și rezistentă, este subtilizată și redusă la un pur fantom de centri de forță rezistenți. Concepția geometrică, cea tradițională, neglijează conceptul de forță, pe care nu o consideră ca immanentă corpusculului atom, ci ca străină lui, impusă din afară (materia este inertă în concepțiunea geometrică și cinematică) și insistă asupra elementelor întindere și figură: atomul este un corpuscul înzestrat cu rezistență, indivizibil, posedând totuși o formă determinată. În vechiul atomism, atomul era imaginea sensibilă a corpului material redus la cea mai simplă expresie. În atomismul dinamic dispar toate calitățile atomului și i se conservă numai forța. Pentru că acesteia îi trebuie totuși un suport, i se dă punctul geometric, ceea ce este greu de reprezentat, deoarece punctul geometric este fără nici o întindere, este însemnarea unei pozițiuni în spațiu. Între aceste două concepțiuni, dintr-un punct de vedere filosofic, nu se poate face alegerea, pentru că amândouă sunt unilaterale, căci nu țin seamă decât de unele elemente cu care se construiește realitatea fizică și neglijează intenționat pe altele. Contradicțiunea dintre atomismul dinamic și atomismul corpuscular este factice și discuțiunea despre superioritatea unuia asupra celuilalt este fără fundament, nici unul din ele nefiind o doctrină completă. Într-una din concepții materia e prezentată ca o pură prezență spațială, în cealaltă ca un complex de forțe; eroarea amândurora stă în disjungerea celor două elemente care compun conceptul de realitate fizică: forța și masa sau inerția. Precum am văzut și către sfârșitul paragrafului precedent forța și materia, sau, în termeni de mecanică, masa, inerția, sunt într-o strînsă corelațiune și n-au altă realitate decât aceea a unor concepte științifice; cînd sunt luate ca cantități separate, cădem în eroarea metafizică de a lua conceptele sau vorbele drept corespondentele unor realități de sine stătătoare.²⁰ Teoria corpusculară ia elementul inerție, masă și-l tratează ca real în sine, pe cînd cea dinamică realizează elementul forță ca o cantitate de sine stătătoare. Ambele elemente nu sunt decât niște abstracțiuni, care împreună constituiesc un concept — materia — căruia fizica îi recunoaște realitatea obiectivă. Forța nu e nimic fără masă și masa nimic fără forță. Am văzut mai sus cum în ecuațiile dinamicii cei trei termeni, accelerațiune, masă, forță, se definesc în funcțiune unul de altul. Experimental disjungerea masei de forță nu ne este dată niciodată, căci totdeauna ambii termeni ne apar strîns uniți în unitatea indisolubilă a mișcării. Abstract se poate face separarea pentru trebuința operațiunilor intelectuale, însă nu trebuie să se piardă din vedere că o asemenea separare

²⁰ Vezi Stallo, *La Matière et la Physique moderne*, Bibl. scientifique, Alcan. Cap. X, (n.a.).

este numai ideală. Tot această disjunctie a masei inerte de forță, ajutată și de etimologia cuvântului inerție, a dus la presupunerea că materia este esențial pasivă, moartă, că forța îi este ceva străin, adăugat. „Dacă privim un corp în el însuși, despărțindu-l prin cugetare de relațiunile care dau naștere atributelor sale, corpul este într-adevăr inert și orice acțiune îi vine din afară. Dar această existență izolată a unui corp este o pură ficțiune a intelectului. Corpurile nu există decât în virtutea relațiunilor lor; realitatea lor stă în acțiunea lor mutuală. Materia inertă în sensul teoriei mecanice, este necunoscută experienței, precum nici cugetarea nu o poate concepe.”²¹

Din puținele indicațiuni date asupra concepțiilor tradiționale ale atomului s-a putut vedea că noțiunea de atom este o construcțiune mentală și nu poate fi privit ca expresiunea unei realități obiective absolute. Acest caracter are să se învedereze și mai mult după ce vom trece într-o repede cercetare proprietățile pe care fizica le atribuie atomului și după ce vom căuta să vedem care sunt elementele psihologice, datele de conștiință elementare cu care se construiește acest concept fizic.

Atomul este unitatea de masă ireductibilă, introdusă în fizică pentru a supune discontinuității numărului continuitatea masei, ca astfel devenită multiplicitate numerică să poată fi supusă calculului, și fenomenele să fie descrise în limbaj matematic. Atomul acesta ne este prezentat de fizică ca absolut simplu, inalterabil, indestructibil, perfect elastic și fizicește, dacă nu matematiceste, indivizibil. Trebuie să observăm încă de pe acum că fiecare din aceste proprietăți este recunoscută atomului pentru a se putea da seama în urmă de unele proprietăți ale materiei. Aceasta face ca explicările de proprietăți ale corpurilor, în doctrina atomică, să nu fie decât explicări *idem per idem*.

Cea dintii proprietate care dă naștere la o dificultate serioasă este indivizibilitatea atomului. Proprietatea este contradictorie. Dacă atomul este o porțiune de spațiu plin, ocupă un spațiu și oprirea divizibilității nu se poate concepe, căci ocupînd un spațiu ocupă și jumătatea acelui spațiu și toate părțile, la infinit, ale acelui spațiu. Experiența ne arată pînă la o limită continua divizibilitate a materiei, raționamentul însă ne obligă să admitem divizibilitatea la infinit. Dar materia este ceva mai mult decât spațiu, este spațiul plin, căci spațiul singur este gol. Așa fiind nu mai putem admite divizibilitatea la infinit, întii pentru că ar trebui să admitem existența actuală a unui număr infinit de realități, și infinitul numeric actual este contradictoriu; al doilea pentru că infinitul de mic plin ar avea o masă nulă, și cu elemente nule nu s-ar mai putea reconstrui masa. De aceea se impune, pentru a se păstra realitatea materiei, o limită la divizibilitatea ei.²² Astfel privind materia ca spațiul pe care-l ocupă, din cauza naturii intuițiunii spațiale, suntem nevoiți să admitem infinita divizibilitate; privind-o ca masa care umple spațiul, suntem nevoiți să punem o limită divizibilității și să considerăm elementele ultime,

²¹ Vezi Stallo, *Ibidem* (n.a.).

²² Vezi Weber, *op. cit.*, p. 27 și urm. (n.a.).

atomii, ca indivizibili. În ce privește atomii ponderabili se pune oarecare stavilă dificultății definindu-i „particulele cele mai mici în care forțele fizico-chimice actuale sunt capabile a descompune corpurile”. Dar dificultatea reapare pentru atomii imponderabili, o ipoteză care complică și mai mult greutatea atomismului mecanicist. Astfel atomul realizează într-însul două proprietăți contradictorii: divizibilitatea la infinit și indivizibilitatea; privit ca element ultim de explicare a corpurilor compuse, este indivizibil; privit el însuși ca o extensiune în spațiu, este divizibil; însă divizibilitatea la infinit, aplicând atomului idealitatea legii divizibilității spațiale, îl face să piardă realitatea. Așa fiind, nu se poate susține că atomul ar fi ceva real, înzestrat cu o existență obiectivă, independentă de spirit, căci lucrurile a căror realitate o afirmăm sunt identice cu ele însele, ceea ce nu este cazul pentru atom, divizibil și indivizibil în același timp. Atomul este numai un concept, o construcție mentală, fără altă realitate decît cea conceptuală, pe care i-o dă spiritul.

O complicație care se adaugă la aceea a indivizibilității se naște din atribuirea unei alte proprietăți a atomilor, elasticitatea. Dacă unitățile elementare de masă sau de materie sunt absolut simple și indivizibile, aceasta exclude orice mișcare de părți, deci orice schimbare de formă: atomii ar trebui să fie unități perfect dure și inelastice. Elasticitatea implică o mișcare a părților și deci nu ar putea fi un atribut al atomilor adevărat simpli. Conceptul atom elastic conține o contradicțiune în termeni. Cu toate acestea fizica atribuie elasticitatea atomilor. Nu face însă aceasta fără un motiv; mecanicismul e nevoit să renunțe la una din cerințele lui exprese pentru ca să se conformeze unui principiu care domină toată mecanica și are înăuntrul acestei științe o universalitate incontestabilă, principiul conservării energiei „care nu face decît să rezume în sine toate legile mișcării, să reproducă într-o formulă matematică unul din principiile esențiale ale științei: orice mișcare e strict determinată de altă mișcare și mișcarea care se pierde de o parte trebuie să se regăsească de cealaltă.”²³ Ca să se vadă cum cerința atomilor neelastici intră în conflict cu principiul conservării energiei și cum fizica mecanică este silită să considere atomul ca perfect elastic, trebuie să intrăm un moment în cîteva considerațiuni de mecanică.

În sistemul cinetic lumea este compusă din mase în mișcare și singura formă posibilă de schimb și comunicare a mișcării este aceea prin lovire. Rămîne acum să știm dacă această acțiune mecanică universală este în stare să distribuie integral asupra maselor lovite suma forțelor vii a maselor înainte de lovire, cu alte cuvinte să vedem cum se comportă acest fenomen mecanic față de principiul conservării energiei. Mecanica studiază chestiunea împărțind-o în două părți și examinînd întîi cazul corpurilor moi sau cu totul lipsite de elasticitate, apoi cazul corpurilor perfect elastice sau capabile de a relua, după deformarea lovirii, forma lor primitivă. În cazul corpurilor moi, în virtutea principiului egalității acțiunii și reacțiunii, se conservă cantitățile de mișcare dar se pierde din forța vie; știința a demonstrat

²³ Hannequin, *Essai sur l'Hypothèse des Atomes*, p. 122 (n.a.).

că forța vie pierdută de partea translațiunii se regăsește integral în agitația moleculară calorică sau electrică a maselor deformate. În cazul corpurilor perfect elastice, grație împrejurării care face ca corpul să-și reia forma primitivă fără să se deformeze, cantitățile de mișcare se păstrează, cu specificarea că forța vie este în întregime conservată în mișcarea maselor după izbirea lor. Atomul, după prima cerință a naturii sale mecanice, nu poate fi asimilat cu corpurile elastice, deoarece caracterele lui esențiale resping multiplicitatea constituției intime; ca atare nu poate conserva în întregime forța vie; o parte din forța vie trebuie să se piardă, adică să se transforme, dar în ce? căci neavînd o constituție și părți, nu poate explica pierderea de mișcare, prin transformarea forței vii în energie calorică sau de altă natură. Atunci trebuie să se renunțe la neelasticitatea lui și, deși indivizibil, insecabil și perfect dur, adică rezistent la orice deformare prin compresie, să i se atribuie elasticitatea perfectă. Principiul conservării energiei cere ca atomul să fie perfect elastic, pentru ca elementele de masă indivizibile să conserve forța vie fără pierdere.²⁴

Elasticitatea adaugă atomului o notă contradictorie față de indivizibilitatea lui. Atomul elastic trebuie să fie un corp compus din particule separate prin goluri, căci trebuie să-și schimbe forma și dimensiunile, trebuie să sufere contracțiuni și dilatări, odată ce este elastic; aceasta însă nu se poate pricepe cu o structură internă continuă și omogenă. Pentru a se contracta un corp, distanța dintre particulele lui trebuie să scadă, pentru a se dilata, distanța trebuie să crească. Iată că elasticitatea reintroduce nevoia divizibilității înăuntrul atomului indivizibil. Dificultatea este inextricabilă, dacă nu ne gîndim că atomul este o construcțiune mentală, un concept ajutător, ale cărui note caracteristice sunt puse pentru nevoia de a se explica anume proprietăți fizice ale materiei și a se pune în concordanță ipoteza constituțiunii moleculare cu principiile generale ale mecanicii.

O teorie, care are o mare însemnătate în istoricul mecanicismului, are ca postulat ipoteza elasticității atomilor; este vorba despre teoria cinetică a gazelor. După această teorie, corpul gazos este compus din nenumărate particule solide, care se mișcă neîncetat în linie dreaptă, cu viteze diferite, în toate direcțiunile posibile; aceste viteze și direcțiuni sunt schimbate de întîlnirile dintre particule, la intervale care sunt scurte comparativ cu măsurile noastre de durată, dar infinit de lungi față de durată întîlnirilor. Este lesne de priceput că aceste mișcări ar înceta curînd dacă particulele ar fi cu totul neelastice sau insuficient elastice, căci în acest caz, la fiecare întîlnire de particule ar fi o pierdere de mișcare. Este dar necesar să se afirme elasticitatea perfectă a acelor particule nu numai pentru că însăși teoria presupune perpetuitatea mișcărilor lor, dar mai ales — precum am arătat mai sus — pentru ca să nu se aducă vreo atingere principiului conservării energiei. Această teorie este un strălucit exemplu de explicare mecanică a fenomenelor fizice; ea învederează natura și valoarea unor asemenea explicațiuni. Insistînd puțin asupra ei, vom pregăti o judecată generală asupra mecanicismului fizic.

²⁴ Hannequin, *op. cit.*, p. 123 și urm. (n.a.).

Teoria cinetică a gazelor se reazemă pe trei presupuneri, citeșitrelor arbitrare și fără ca vreuna să fie adusă de experiență. Aceste trei presupuneri sunt următoarele: 1) un gaz e compus din particule solide indestructibile, cu masă și volum constante; 2) aceste particule constitutive sunt perfect elastice, și 3) sunt în perfectă mișcare, fără ca vreuna să lucreze asupra celorlalte, așa că mișcările lor sunt absolut libere, deci rectilinii.²⁵

Prima presupunere afirmă o proprietate a atomilor, care ar părea, la primul moment, că este dată de experiență, dar care este tot un abstract al experienței. Presupunerea că atomii sunt particule rigide, indivizibile și solide este derivată din credința răspîdită de multă vreme printre fizicieni, în soliditatea absolută a materiei. Originea acestei credințe nu are nimic științific într-însa și o găsim în credința naturală și primitivă a simțului comun că starea fundamentală a materiei este cea solidă, deoarece aceasta impresionează mai întîi și mai puternic. A trebuit să treacă mult timp pînă ce aerul atmosferic să fie privit ca o formă de materie; la începuturile științei, material era privit numai ceea ce era solid. Imitînd procedeul simțului comun, cugetarea științifică a recunoscut ca formă fundamentală a materiei pe cea solidă, iar pe celelalte două, lichidă și gazoasă, ca simple modificări ale acesteia. Și lichidul și gazul, după teoria corpusculară, sunt compuse din particule solide, impenetrabile, ca și corpul solid; deosebirea de înfățișare provine numai din pricina orînduiei particulelor, atomi și molecule, și spațiilor care le despart unele de altele. Pentru explicarea formei gazoase a materiei intervin, cum văzurăm, și alte ipoteze, însă fondul teoriei este că gazul este compus din particule solide, este o grămadă de asemenea particule, cum ar fi un nor de praf. Credința dar în soliditatea absolută a materiei, departe de a fi produsul unei evidențe empirice, este produsul unei prejudecăți. Cităm în această privință cîteva rînduri de la un gînditor care a cugetat mult asupra metodologiei și filosofiei științelor, Augustin Cournot: „În ipoteza la care fizicienii moderni sunt conduși, — aceea a atomilor ținută la distanță unii de alții și chiar la distanțe care, deși inapreciabile pentru vreo experiență sunt totuși foarte mari față de dimensiunile atomilor sau corpusculelor elementare —, nimic nu ne obligă să concepem acești atomi mai curînd ca mici corpuri dure sau solide decît ca niște mase moi flexibile sau lichide. Preferința pe care o dăm durității asupra flexibilității, înclinarea pe care o avem de a ne închipui atomul sau molecula primordială mai curînd ca o miniatură a corpului solid decît ca o masă fluidă de aceeași ordine de mîcime, nu sunt deci decît prejudecăți de educație care sunt legate cu obișnuințele și condițiile vieții noastre animale. Prin urmare, nimic mai puțin întemeiat decît vechea credință așa de înrădăcinată la scolastici și perpetuată pînă în învățămîntul modern, care face din impenetrabilitate, adăugată la întindere, caracterul esențial, proprietatea fundamentală a materiei și corpurilor.”²⁶ Cournot observă foarte just că soliditatea

²⁵ Stallo, *op. cit.*, cap. VIII (n.a.).

²⁶ *Traite de l'Enchaînement des Idées fondamentales*, vol. I, p. 246 sq., citat de Stallo, *op. cit.*, p. 137 (n.a.).

atomului nu este un fapt, ci realizarea unei abstracțiuni : un corp absolut solid este necunoscut experienței. Ipoteza solidității absolute a materiei rezultă din perceperea superficială și imperfectă a datelor simțurilor, care se regăsește la toate noțiunile primitive ale spiritului uman, adăugând la aceasta și pierderea din vedere a caracterului esențial de relativitate a tuturor proprietăților lucrurilor.

Revenind la teoria cinetică a gazelor, nu mai este nevoie să insistăm asupra celei de a doua presupuneri, aceea a elasticității părților constitutive. Această proprietate atribuită atomilor este menită să explice fenomenul ușor de observat al expansiunii gazelor. Lord Kelvin (Sir William Thomson) observă cu multă dreptate că teoria atomică nu explică proprietățile corpurilor decât atribuindu-le mai dinainte atomilor. Elasticitatea atomilor în teoria cinetică a gazelor nu este decât însăși expansiunea, elasticitatea acestora ; faptul pe care-l presupune teoria este însuși faptul care trebuie explicat. Avem dar numai o pseudo-explicare, căci în fond nu se explică nimic ; se presupune în mic ceea ce vedem realizându-se în mare. Adversarii mecanicismului contestă orice merit acestei teorii și în deprecierea ei sunt foarte energici. Iată ce scrie unul din ei : „...este o explicare *idem par idem*, o *versatio in loco*. Mai mult, e o explicare zadarnică deoarece complică fenomenele pe care pretinde să le explice.”²⁷ Ceea ce trebuie explicat este fenomenul de expansiune al gazelor ; acesta este faptul real și evident. Ce face ipoteza cinetică ? Presupune jocul unor atomi elastici care se ciocnesc și sar în toate direcțiile ; presupune într-o infinitate de acțiuni parțiale ceea ce vedem că se întâmplă în unitatea fenomenului real ; interpretează fenomenul cunoscut printr-o infinitate de altele necunoscute ; explică fenomenul evident prin acțiuni interioare și ipotetice ; reduce un fapt real la un fantom obscur și himeric.

Cea de a treia presupunere este tot atât de arbitrară și mărește și mai mult complexitatea presupunerilor inițiale. Mișcarea rectilinie admisă este o abstracțiune care neglijează intenționat relativitatea și dependența dintre mișcări. În domeniul experienței sensibile nu se cunosc corpuri care să se miște independent, fără atracțiune sau repulsiune, fără acțiune mutuală.

Am văzut că presupunerea elasticității atomilor pune într-o dilemă teoria mecanică : pe de o parte, definițiunea și caracterele conforme cu cinetismul ale atomului exclud elasticitatea, pe de alta, principiul conservării energiei și teoria cinetică a gazelor cer elasticitatea. Au încercat mai mulți fizicieni să rezolve dilema și o încercare notabilă este aceea a Lordului Kelvin, pe atunci (1868) Sir William Thomson, sub forma unei conjecturi sugerate de cercetările lui Helmholtz asupra proprietăților unei mișcări rotatorii într-un fluid perfect, absolut omogen și incompresibil.²⁸ Este ipoteza atomilor-vîrtejuri. Thomson imaginează omniprezența aceluia fluid și presupune că atomii nu ar fi decât niște vîrtejuri formate de mișcări rotatorii înăuntrul lui. Aceste vîrtejuri ar fi permanente, cu un volum invariabil din cauza cantității lor invariabile de mișcare, deși susceptibile de o mare varietate de forme ; unele

²⁷ Stallo, *op. cit.* p. 30 (n.a.).

²⁸ Cf. Stallo, *op. cit.* cap. IV și Duhem, *l'Evolution de la Mécanique*, în *Revue gén. des Sciences*, an. 1903, p. 251 și urm. (n.a.).

din caracterele lor, precum modurile lor de implicare, ar fi indestructibile; ar fi capabile să fie înnodate asupra lor însele sau legate cu alte vârtejuri, dar n-ar putea fi niciodată deznodate sau dezunite; în sfârșit, ar fi incapabile de interpenetrare sau coalescență și apropierea lor mutuală le-ar face să sară ca niște corpuri perfect elastice. Cu chipul acesta se admite și elasticitatea atomilor fără a se compromite teoria mecanică. E o încercare dibace de a o scăpa de o dificultate funestă, însă succesul ei este iluzoriu. Într-adevăr, după cum a observat Thomson²⁹, „mișcarea într-un fluid perfect omogen, incompresibil, deci continuu, nu e o mișcare sensibilă. Orice diferențiere într-un asemenea fluid e pur ideală; cu toată deplasarea unei mase printr-alta, un spațiu dat ar prezenta la fiecare moment aceeași cantitate de substanță, absolut indiscernabilă de cea care era în același loc cu un moment mai înainte. Nu ar fi o diferență și o schimbare fenomenală. Un fluid lipsit de diferențiere și incapabil de a primi vreo diferențiere este ceva imposibil, precum e imposibil și un mobil în mișcare reală făcut din spațiu pur... Mai mult, după observația lui Maxwell, atomii-vortex mișcându-se în fluidul ipotetic ar pierde atributul esențial al materiei, inerția. Asemenea atomi ar consta, nu în substanța fluidului omniprezent, ci numai în mișcările pe care acesta le-ar conține. Ar trebui să atribuim acestor mișcări persistența masei și energiei și din ele ar trebui să derivăm formarea maseilor concrete și tuturor fenomenelor manifestate de materia sensibilă. Dar aceasta e imposibil. Prin natura sa, mișcarea nu poate fi suportul mișcării; nu poate fi, prin sine însăși, generatoare de mișcare; aceasta este produsul a doi factori opuși și prin suprimarea unuia sau altuia e cu desăvârșire suprimată și dînsa. Pe baza teoriei mecanice, antiteza fundamentală dintre masă și mișcare, inerție și energie nu poate fi distrusă fără să nu se suprimă și distincțiunile care constituiesc elementele concepțiunilor noastre despre natura acțiunii fizice.”

Ipoteza atomistă a găsit o puternică confirmare în studiul fenomenelor chimice. Atomismul a devenit metoda fundamentală a chimiei și această știință, mai mult ca fizica, are aerul de a afirma realitatea în sine a constituției atomice a materiei. Dar cu toate afirmările aduse de teoriile chimice atomismului, în același timp îi creează noi dificultăți, care pun în evidență, odată mai mult, caracterul ipotetic și de construcțiune mentală ajutătoare pentru priceperea realității fizice a teoriei atomice. Într-adevăr, în domeniul chimiei, fenomenele confirmă ipoteza atomică, prin aceea că de la sine s-au supus la măsuri precise și s-au arătat ca funcțiuni simple ale greutateii corpurilor și maselor lor. În celelalte ramuri ale științei asupra naturii, în optică, calorimetrie etc. fenomenele, ca să fie exprimate științificește sunt presupuse ca fiind constituite din serii infinite de particule vibrante, și ca să fie puse în ecuațiuni este nevoie să se recurgă la procedurile calculului infinitezimal; la fenomenele chimice spiritul nu mai trece prin nici un infinit ca să meargă pe cale analitică de la fenomen la element, și ca să revină pe cale sintetică de la element la fenomen; din contra,

²⁹ Stallo, *op. cit.* p. 24 și urm. (n.a.).

drumul este direct de la finit la finit, așa că spiritul vede clar așezarea intimă a maselor integrante.³⁰

Chimia introduce însă în unitatea de masă a corpusculului fizic două serii de elemente ultime : unitatea moleculei și unitatea atomului, distincțiune care nu era necesară pentru atomul fizic, care presupune unitatea materiei. Cu toate că unitatea materiei este unul din postulatele scumpe ale mecanicismului, chimia este adusă de necesitățile ei să admită mai multe feluri de materie simplă, așa-numitele corpuri simple al căror număr crește continuu ; astfel astăzi se numără 78 corpuri simple.³¹ Vom vedea imediat că s-au făcut tentative pentru reducerea numărului acestora, tentative conduse de nevoia teoretică de a reduce la unitate formele diverse ale materiei, și care s-au folosit de teoria greutății atomice.

Intr-adevăr, unul din caracterele atomului chimic este că posedă o greutate, unii chimiști vorbesc chiar de o greutate atomică absolută. Mai întâi, trebuie să respingem calificativul de absolut. În știința asupra naturii, din punctul de vedere al corectitudinii de exprimare și dat fiind caracterul general al acestei științe, nu se poate vorbi despre absoluturi ; cu atât mai puțin despre o greutate absolută. Întîlnim deseori în fizică asemenea absoluturi, dar atunci fizica se fondează pe ipoteze metafizice, face ea însăși metafizică. Așa găsim în unele tratate afirmarea că universul material e un agregat de unități fizice absolut constante ; că în ele însele aceste unități sunt într-un repaos absolut ; că mișcarea lor imprimată de forțe e măsurabilă în termenii unui spațiu și timp absolut. Cercetarea noastră de pînă acum ne arată că atomii nu pot fi existențe absolute, că nici conceptele fundamentale ale fizicii mecanice, forța și materia, nu sunt niște absolute, odată ce sunt corelative și inseparabile. Tot așa nu poate fi vorba de timp, spațiu, mișcare absolute. Dacă nu poate fi masă absolută, nu poate fi nici greutate absolută, căci greutatea unui corp depinde nu numai de masa lui, ci și de masa corpurilor care-l atrag și de distanța dintre acest corp și celelalte. Un corp care atîrnă 1 kg pe suprafața pămîntului, ar atîrna mai puțin pe planetele mai mici ca pămîntul și mai mult pe cele mai mari sau în soare. A spune că materia, ca obiect de studiu al chimiei, este compusă din particule cu o greutate primordială absolută, care persistă în toate împrejurările și pozițiile, este a face o afirmare nereflectată. Este dar cert că nu putem vorbi de greutate absolută a atomilor. Dar atunci ce însemnează greutatea — fără nici un alt calificativ — a atomilor de care ne vorbește chimia ? Cum trebuie înțeleasă afirmarea că atomii au o greutate specifică ; este un fapt de experiență sau o inducțiune a experienței, sau o ipoteză ajutătoare la explicarea altor fenomene ?

Teoria greutății atomice este datorită lui Dalton, introducătorul ipotezei atomiste în chimie, pe la începutul secolului al XIX-lea. Marele chimist englez prezintă ipoteza atomistă în strînsă legătură cu teoria greutății atomice ; amîndouă decurg din două mari legi ale fenomenelor chimice, dintre care cea dintîi era formulată de mai înainte, iar

³⁰ Cf. Hannequin, *op. cit.*, pp. 148 și 149 (n.a.).

³¹ Cf. Dr. H. Erdmann, *Lehrbuch der anorganischen Chemie*. Braunschweig, 1906. Pe lîngă 78 corpuri simple admise, autorul numără încă 7 a căror existență e îndoielnică (n.a.).

cea de a doua este întrevăzută de însuși Dalton și formulată încă în timpul lui: legea proporțiunilor fixe și legea proporțiunilor multiple. Lavoisier enunțase într-un chip clar legea fixității proporțiunilor, după care corpurile simple se combină unele cu altele în proporțiuni definite. Acest adevăr, care astăzi ne apare banal și cu o evidență solară, a avut de întâmpinat mari rezistențe ca să se impună în știință. Legea proporțiunilor multiple, la formula careia au contribuit chimiștii Richter, Proust și Dalton, spune că între toate corpurile compuse, formate din împreunarea a două elemente, există o relațiune de compozițiune în așa fel încât este de ajuns să se determine proporțiunile după care elementele cele mai diverse se unesc cu unul dintre ele, pentru ca să se determine în același timp proporțiunile după care acele corpuri se unesc între ele.³² Aceste legi exprimă două fapte: întâi, că raporturile ponderale, după care corpurile se combină, sunt fixe pentru fiecare combinare; al doilea, că numerele care exprimă aceste raporturi sunt proporționale între ele pentru combinările cele mai diferite. Două corpuri simple se unesc între ele pentru a forma o combinație oarecare: atât timp cât această combinație există și oricare ar fi fost cantitățile din reacțiunea cărora s-a produs, raportul ponderal dintre cele două elemente va rămâne constant și nu va putea să fie modificat de nici o împrejurare fizică de presiune, de temperatură, sau oricare alta. Aceasta este adevărat pentru toate combinările, cele mai simple ca și cele mai complicate. Dalton, introducând ipoteza atomistică în chimie, pentru a da seama despre fixitatea rapoartelor ponderale din compozițiunile chimice, emite și ipoteza că proporțiunile acestea reprezintă greutatea relativă ale ultimelor particule din care sunt compuse corpurile, particule care se apropie și se grupează prin faptul combinării chimice. Regularitatea greutăților de combinare s-ar explica dar printr-o grupare corespondentă de atomi, care au pentru fiecare corp simplu o greutate specifică. Cauza diferenței de greutate a maselor care se combină este astfel atribuită elementelor ultime care compun masele. Dalton, conform acestei presupuneri și luând ca unitate de măsură greutatea atomică a hidrogenului pe care o însemnează cu 1, dresează un tablou al greutăților atomice ale mai multor corpuri simple. Aceasta este concepția primitivă a greutății atomice care pune în evidență caracterul ei de ipoteză ajutătoare pentru explicarea unui fapt de o nestrămutată regularitate: numerele prezentate de Dalton ca greutăți atomice ale corpurilor simple reprezintă proporțiunile după care corpurile se combină, proporțiuni exprimate de raporturile ponderale ale ultimelor lor particule. După Dalton, calcule mai juste schimbă câteva din cifrele prezentate de el; descoperirea altor legi, ca aceea a combinațiilor volumetrice ale gazelor descoperită de Gay-Lussac, pentru interpretarea căreia Avogadro propune o importantă ipoteză moleculară ori ca aceea a lui Dulong și Petit cu privire la raportul ce există între greutatea atomică și căldura specifică a corpurilor, modifică mult teoria și face ca astăzi să nu se prezinte întocmai ca pe vremea lui Dalton; însă aceste vicisitudini ale teoriei greutății atomice, expunerea cărora nu intră în

³² Cf. Würtz, *la Théorie Atomique*, cap. I, p. 2 și urm. (Bibl. scient. intern.) și *Introduction à l'Etude de la Chimie*, p. 60 (n.a.).

cadrul lucrării noastre, nu o fac să piardă caracterul ei de produs al cugetării științifice pentru a se da seama de un fapt general. Teoria aceasta specială valorează ceea ce valorează în genere întreaga teorie atomistă.

Revenim la chestiunea unității fundamentale a materiei și la tentativele ce s-au făcut de a se împăca cerința generală a atomismului cinetic cu cerințele chimiei. Chimistul francez Proust, izbit de marele număr al corpurilor simple și condus de nevoia teoretică de a reduce la unitate aceste forme diverse ale materiei, a emis ipoteza că un corp simplu cu o greutate atomică foarte mică, hidrogenul, ar fi substanța din care au derivat toate celelalte prin combinații variate ale atomilor lui. Ipoteza era seducătoare, pe lângă că satisfăcea o trebuință teoretică a fizicii mecaniciste era favorizată de unele legi chimice.³³ Însă ca să fie verificată era necesitate ca greutatea atomică ale tuturor, corpurilor simple să fie multiple exacte ale greutății atomice a hidrogenului ($H=1$), adică numere întregi. Dar calculele făcute cu multă precizie dau ca greutate atomică numere fracționare de cele mai multe ori. S-ar mai putea, spre a veni în ajutorul acestei ipoteze, și dat fiindcă greutatea atomică $=1$ a hidrogenului este luată arbitrar ca un număr întreg, să se aleagă un atom de hidrogen a cărui greutate să fie un divizor exact al tuturor celorlalte greutăți atomice ale corpurilor simple. Aceasta ar însemna să introducem în atomul de hidrogen niște subatomi cu greutate mai mică, pe lângă subatomii de hidrogen pe care îi introducem în atomul de corp simplu. Așa dacă greutatea atomică a clorului, care este de 35,5 (exact 35,37) nu este un număr întreg de n ori mai mare decât aceea a hidrogenului, s-ar putea susține că atomul adevărat de hidrogen este în realitate de două ori mai mic decât atomul convenit și că atomul de clor ar fi deci nu de 35,5 ori mai mare decât atomul de hidrogen, ci de 71 ori mai mare. Așa transformată ipoteza lui Proust ar tinde să se confunde cu ipoteza mai generală a unei materii primordiale din care însuși hidrogenul ar fi ieșit. Aceasta ne invederează și mai mult caracterul atomismului de a ne prezenta nu o constituție reală a materiei, ci o construcțiune factice a ei pentru nevoile științei.

Din cele spuse asupra atomului și proprietăților sale, rezultă că conceptul lui nu poate să corespundă unei realități în sine, deoarece conține contradicțiuni care-i sunt inerente și care nu se pot suprima fără a suprima conceptul însuși. Atomii nu sunt realități obiective, sunt numai concepte și singura lor realitate este aceea conceptuală, realitate care nu se poate despărți de spiritul care o concepe. Atomul este dar o pură construcțiune mentală care ajută la prinderea relațiilor dintre fenomenele fizice. Aceasta este concluzia la care duce cercetarea felului cum fizica prezintă teoria atomistă. Dacă am lua să cercetăm datele de conștiință elementare pe care se întemeiază conceptul fizic de atom, psihomorfismul lui are să se pună și mai în evidență.

³³ Cf. Hannequin, *op. cit.*, p. 163 și urm. (n.a.).

Atomul este presupus ca o întindere, care — după cum am văzut — este indivizibilă. Aceasta era o contradicție. Dar întinderea nu este un mod al senzațiunilor noastre vizuale și tactile? Atomul întins nu este decît corpul extern, redus la ultima sa expresie. Se știe însă că corpul, ca obiect, este o sinteză de elemente senzoriale simple. Atomul cu întindere este o obiectivare a reziduurilor senzaționale vizuale și tactile, o construcție a conștiinței, care nu poate fi pricepută independent de dînsa. Atomismul dinamic pare însă că scapă de învinuirea de a obiectiva o senzațiune vizuală și tactică, căci ia elementul întindere atomului și-l consideră ca un pur centru de forță. Ce însemnează un centru de forță? Simpla indicare a unei pozițiuni în spațiu, punctul geometric, răspund atomiștii dinamisti. Dar din punct de vedere psihologic, punctul geometric este o pură abstracție, la originea căreia găsim ca materie concretă tot senzațiuni de ale noastre, deci tot stări de conștiință. Punctul geometric, dacă arată numai o pozițiune, trebuie să se distingă prin ceva de mediul înconjurător, de spațiul în care indică pozițiunea. Pentru geometrie, conținutul acestui punct n-are nici o importanță și nici nu se ține nici o socoteală de dînsul, însă fără acest conținut punctul nu s-ar diferenția deloc și s-ar confunda în spațiul indeterminat în care se află. Psihologicește, punctul geometric, fără nici o calitate, fără întindere, fără culoare, este o imposibilitate; de fapt nu ne putem reprezenta un punct fără să nu chemăm în ajutor o imagine vizuală sau tactică, redusă, ce-i drept, la minimum vizibil sau tangibil.³⁴ Astfel, aci, cum de altminteri în toate ideile pe care ni le facem despre materie, nu facem altceva decît să obiectivăm senzațiuni subiective, sau imaginile lor, căroră le pierdem din vedere caracterul lor originar de a fi nedespărțite de conștiință, și le privim apoi cu totul independente de conștiința care le-a proiectat în afară de dînsa.

Atomismul dinamic nu suprimă dar, psihologicește, dificultatea întinderii atomului. Introduce însă, în noțiunea de atom, un alt element de conștiință, pe care-l recunoaștem în determinarea ce se dă atomului ca centru de forță. Precum am insistat și mai sus, mecanica nu se pronunță asupra realității în sine a noțiunii de forță, ci o ia numai ca expresia unei relațiuni, ca o funcțiune a masei și accelerațiunii. Atomismul dinamic, luînd atomului figura, adică întinderea limitată și finită, trebuie însă să păstreze, cu necesitate, noțiunii de forță o semnificație concretă, căci nu o mai poate privi ca expresiunea unei relațiuni, ca în ecuațiile dinamice. Trebuie dar să privească forța ca o realitate de sine stătătoare, realitatea care nu se poate concepe decît după modelul singurelor realități pe care le cunoaștem, stările de conștiință. Atomul dinamic, după definițiunea clasică a lui Boscovich, este un centru de forțe atractive și repulsive. Acestea nu le putem concepe decît cu ajutorul senzațiunilor de sforțare, presiune și tensiune musculară, în cazul atracțiunii, cu ajutorul senzațiunilor de rezistență, în cazul repulsiunii.³⁵ Atomul acesta nu poate fi conceput decît ca o capacitate permanentă de a produce într-o conștiință asemenea senzațiuni. Forța, luată nu ca pură relație abstractă geometrică, ci ca realitate

³⁴ Boirac, *L'Idée du Phénomène*, p. 107, Bibl. de phil. Alcan, Paris (n.a.).

³⁵ Weber, *op. cit.*, p. 11 (n.a.).

obiectivă, este dar o existență psihomorfică; originea ei o găsim în reziduul senzațional de efort, obiectivat prin procedeul instinctiv și înăscut al minții de a proiecta în afară stările de conștiință și a le privi apoi ca realități obiective de sine stătătoare. Conținutul concret al noțiunii de forță este dar sentimentul de efort sau tensiune musculară, care însoțește mișcările voluntare: nu ne putem reprezenta forța obiectivă decât ca o volițiune însoțită de efort și tensiune. Și dacă ne gândim că unii psihologi, ca Spencer, dau senzațiunea de efort, de rezistență, ca senzațiunea elementară, vedem cât de profund este legată de conștiință noțiunea de forță.

V

VALOAREA MECANICISMULUI

Știința fizică modernă, fondată pe conceptele mecanicii, ne-a prezentat o imagine mecanică a universului: toate fenomenele fizice sunt modalități ale mișcării. Explicare fizică înseamnă reducerea fenomenelor la cele două elemente de masă și mișcare și prezentarea diversității și schimbărilor lor ca simple diferențe și variațiuni în distribuția și agregarea în spațiu a unor corpuscule, particule ultime și invariabile. Pe la jumătatea secolului trecut, mai ales în urma descoperirilor făcute în chimia organică cu ajutorul teoriei atomice, în urma revelațiilor spectroscopiei și stabilirii principiului conservării energiei, se întărise convingerea că scopul și obiectul adevărat al oricărei științe fizice era reducerea fenomenelor naturii la un sistem mecanic coerent. În special principiul conservării energiei făcea să se nască cele mai mari speranțe. El revela unitatea forței; descoperirea echivalentului mecanic al căldurii părea că justifică reducerea căldurii la o mișcare moleculară; alături de teoria mecanică a căldurii se formula din ce în ce mai precis o teorie cinetică a gazelor. Iată cum se exprimă unul din fizicienii care au contribuit prin lucrări personale de mare valoare la unificarea concepției mecaniciste a fizicii, Clerk Maxwell: „Cînd un fenomen fizic poate fi complet descris ca o schimbare în configurația și mișcarea unui sistem material, se zice că explicarea dinamică a acestui fenomen este completă. Nu putem concepe ca o explicare ulterioară să fie necesară sau posibilă, căci îndată ce știm ce înseamnă cuvintele *configurație, masă și forță*, vedem că ideile pe care le reprezintă sunt așa de elementare încît nu pot fi explicate prin altceva”.³⁶ Citate de natura acestuia am putea extrage din operele multor fizicieni și fiziologiști. Părerea că explicarea mecanică este singura științifică este exprimată și de fiziologul german Emil Du Bois-Reymond în celebra sa cuvîntare din 1872 *Über die Grenzen des Naturerkennens*, care a făcut multă vîlvă și a dat naștere la numeroase discuțiuni în timpul său.

³⁶ On the dynamical evidence of the molecular constitution of bodies, citat de Stallo, op. cit., p. 4. (n.a.)

Du Bois-Reymond găsește că sunt limite ale cunoașterii naturii, însă crede că cunoașterea naturii este esențial mecanică și ajunge, în ultimă analiză, la mecanica atomilor. — „Cunoașterea naturii — mai exact cunoașterea științifică a naturii sau cunoașterea lumii fizice cu ajutorul și în înțelesul științei naturale teoretice — este reducerea fenomenelor ce se petrec în lumea corpurilor la niște mișcări de atomi, care se efectuează prin puterile lor centrale independente de timp sau rezolvarea fenomenelor naturii în mecanica atomilor”.³⁷ Scopul suprem al științei este completa cunoaștere a acestei mecanici, scop ideal, la care mintea omenească nu va putea ajunge, fără îndoială, niciodată, nu din cauza incomprehensibilității obiectului, ci din cauza insuficienței minții cunoscătoare. O minte care ar putea cunoaște pentru un scurt moment pozițiunea și mișcarea tuturor atomilor din univers — minte care n-ar fi esențial diferită de a noastră, ci numai cu o mult mai mare extensiune („spiritul” lui Laplace) — ar fi în stare, după regulile mecanicii, să deducă tot trecutul și tot viitorul universului. Dar acest spirit ar fi oprit de primele două limite în cunoștința lui: nu ar pricepe nimic din atomi și cu ajutorul atomilor și mișcărilor lor nu ar putea explica nici unul din fenomenele conștiinței. Lumea cantității, a atomilor și mișcărilor lor, nu poate da seama de lumea calitativă a stărilor de conștiință; mișcarea și senzațiunea sunt două fapte fundamentale eterogene; între ele este o prăpastie pe care nimic nu o poate umple. „Mișcarea nu poate să producă decât mișcare sau să se prefacă înapoi în energie potențială, fără a mai lăsa vreun rest care să ne explice producerea fenomenelor de conștiință.” Prin explicări mecanice nu ne putem da seama de cea mai elementară senzațiune. Spiritul lui Laplace, care ar cunoaște toate mișcărilor tuturor atomilor din lume, dacă nu ar cunoaște pe altă cale un fapt de conștiință, nu l-ar putea pricepe niciodată numai din mișcărilor cunoscute de el. Nu discutăm aceste concluziuni în ce privește prăpastia dintre conștiință și lumea mecanică a mișcării, căci nu aceasta este preocuparea momentană a subiectului nostru; ceea ce ne interesează este afirmarea lui Du Bois-Reymond că explicarea științifică a fenomenelor fizice înseamnă explicare mecanică.

Asemenea afirmări coincid cu apogeul cinetismului. În ultimele decenii ale secolului trecut s-a observat însă o puternică reacțiune contra mecanicismului și s-a încercat o reformă a fizicii generale și fundarea ei pe o temelie mai largă decât cea a mecanicii. O mai justă pricepere a naturii principiilor pe care se baza știința fizică a făcut să se vadă că explicațiunea mecanică nu este decât un mod de explicare a fenomenelor, că toată realitatea nu este reductibilă la mișcare, că atomii și mișcărilor lor nu corespund unor realități, dar sunt numai niște concepte, care caută să prindă realul, dar pe care nu-l istovesc. Mecanicismul este un sistem, dar nu singurul posibil. Mecanicism și știință, explicare mecanică și explicare științifică nu sunt termeni convertibili în totul. Cinetismul a adus desigur foloase imense fizicii, el a constituit-o ca știință, dar ajunsă la dînsul știința nu poate înmărmuri și

³⁷ Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Leipzig. Citatele sunt după traducerea Maiorescu, *Convorbiri Literare*, XXV, pp. 620—645 (n.a.).

rămînea aci ca la formula definitivă. De aceea s-a văzut ridicîndu-se alături de mecanicismul-atomist o nouă doctrină care pretinde să-î ia locul, cu mult mai încăpătoare și mai ferită de ipoteze: este *doctrina energiei*. Fizicieni și matematicieni eminenți ca Mach, Ostwald, Duhem, Poincaré, Le Châtelier etc. au adus numeroase critici și obiecțiuni fizicii mecaniciste și, secundați de savanți din toate ramurile științelor naturii, lucrează la ridicarea edificiului Energeticii, care pretinde să devină — cum zic germanii — o *Weltanschauung* completă, care să înglobeze într-însa nu numai lumea fizică, anorganică, dar și lumea biologică și ca țel ultim și îndepărtat — numai pentru unii care nu s-au tîmăduit de metafizica naturalistă — și lumea psihologică.

Înainte de a expune în scurt doctrina energetică, care ne interesează ca o concepțiune științifică asupra obiectului, este nevoie să insistăm un moment asupra valorii, din punctul de vedere general al cunoștinței, a mecanicismului ca metodă fizică, și să enumerăm unele din criticile care i s-au adus.

Dezvoltările anterioare au pus în evidență caracterul explicărilor atomo-mecaniste: s-a văzut că noțiunile fundamentale ale fizicii sunt niște pure construcțiuni conceptuale, cărora nu le pot corespunde realități în lumea obiectivă; unul din aceste concepte, atomul, s-a văzut chiar că conține contradicțiuni irezolubile în sine. Dacă lumea de atomi și mișcări de atomi într-un eter ipotetic nu are altă existență decît aceea a unei construcțiuni mentale cu care căutăm să prindem realitatea fizică și un rost asemănat cu cel al liniilor ajutătoare din geometrie, explicațiunile mecanice nu au să aibă decît valoarea unor simboluri ale realității, a unor scheme care să ne facă să pricepem fenomenele fizice. Cei ce au primit o educațiune științifică în timpul prestigiului necontestat al mecanicismului, mulți savanți chiar, nu-și dau seama cît de ipotetică și de metafizică este concepția după care toată realitatea fizică se reduce la atomi și mișcare. „Ar trebui să amintim cu insistență că nici o consecință imediată a acestei teorii n-a putut fi vreodată verificată, chiar în vreun caz particular, de exemplu, această consecință că fenomenele căldurii, radierii, electricității, magnetismului, chimiei, sunt în realitate de natură mecanică, cu toate aparențele contrarii. Dar o asemenea verificare nu s-a făcut niciodată. Ori de cîte ori s-a căutat o reprezentare mecanică a acestor fenomene, totdeauna, fără excepție, s-a izbit de o contradicție inevitabilă între faptele constatate de experiență și faptele prevăzute de teorie. Această contradicție poate rămîne ascunsă mai mult sau mai puțin timp, dar tot apare odată și odată și atunci din teorie nu mai rămîn decît bucăți; se poate prezice cu siguranță aceeași soartă tuturor simbolurilor sau analogiilor numite astăzi teorii mecanice. Istoria opticii ne dă un exemplu însemnat în sprijinul celor susținute. Atît timp cît optica se mărginea la fenomenele și de reflexiune și de refracțiune, teoria emisiunii a lui Newton era suficientă. Teoria undulațiunii, altă concepție mecanică imaginată de Huyghens și Euler putea să rivalizeze cu dînsa, nu să o înlocuiască. Dar descoperirea interferențelor și polarizării puse deasupra teoriei undulațiunilor, ale cărei principii îngăduiau a calcula, cel puțin *grosso modo*, noile fenomene. Totuși, zilele teoriei undulațiunilor erau numărate; în epoca noastră această teorie a fost înmormîntată fără zgomot, pentru a face

loc teoriei electromagnetice. Cauza morții ei stă în părțile mecanice. Eterul ipotetic, căruia i se dase sarcina de a vibra, avea de împlinit grele condițiuni. Fenomenele de polarizare cer ca vibrațiunile să fie transversale, altfel zis ca eterul să fie un solid. Dar rezultă din calculele Lordului Kelvin că un solid, constituit cum ar trebui să fie eterul, nu ar fi stabil și nu poate, prin urmare, să aibă existență reală. Pentru a-i cruța o asemenea soartă, Herz renunță de a vedea în teoria electromagnetică altceva mai mult decât un sistem de șase ecuațiuni diferențiale. Această concluzie vorbește puternic contra tuturor încercărilor de teorii mecanice..."³⁸

Ostwald este dușmanul cel mai aprig al mecanicismului și al materialismului răsărit dintr-însul. „A arunca la o parte construcția mecanică a universului este a nimici însuși principiul concepțiunii generale, în sensul științific al cuvîntului.” După el a voi să dai seamă prin mecanică despre toate fenomenele fizice cunoscute este o încercare neizbutită și zadarnică; și mai puțin poate reuși cînd este vorba de fenomenele mai complexe ale vieții organice. Ostwald nu recunoaște mecanicismului nici măcar valoarea unei ipoteze auxiliare și merge cu negarea pînă la a afirma că este o eroare pur și simplu. Iată cum justifică. „În toate ecuațiile mecanice, semnul variabilei, reprezentînd timpul, se poate schimba; în alți termeni, fenomenele mecanicii raționale pot urma cursul timpului sau să-l suie. În lumea mecanicii raționale nu este nici trecut, nici viitor, în același sens ca în lumea noastră: arborele poate redeveni lăstar și sămînță; fluturile larvă; bătrînul, copil. Pentru ce aceste fapte nu se pot produce în realitate? Teoria mecanică nu explică; și, în virtutea chiar a proprietăților ecuațiilor ei, nu o poate explica. Faptul că în natura reală fenomenele nu sunt reversibile condamnă astfel fără apel materialismul fizic.”³⁹

Desigur că critica lui Ostwald este exagerată: metoda mecanicistă nu este fără nici o valoare, dovadă starea în care a ajuns fizica grație ei. Este adevărat că mecanicismul nu dă seama de *natura* intimă a fenomenelor, că nu se poate zice că constituția reală a materiei este cea atomică și că totul se face prin mișcare, că în acest sens mecanicismul nu dă o explicare a fenomenelor fizice. Dar trebuie să ne gîndim că obiectul științei nu este să exprime natura intimă a fenomenelor, ci să stabilească raporturile dintre ele; ceea ce face realitatea unui fenomen pentru știință sunt tocmai raporturile lui cu celelalte; cu cît se cunosc mai multe din aceste raporturi, cu atît fenomenul are un grad mai înalt de realitate pentru știință. Știința caută dar să prindă raporturile constante dintre fenomene, pentru ca astfel să formuleze legile precise ale lor, adică să le poată prevedea. O teorie științifică, dacă prinde un raport just și poate formula o prevedere, aceasta este destul pentru a-i justifica existența, și a-i fixa valoarea. Se poate ca aceeași teorie să nu izbutească asupra altor raporturi și să se prăbușească, făcînd loc alteia mai largi și mai comprehensive; însă nu e mai puțin adevărat că stabilind un raport a mărit domeniul științei și

³⁸ Wilhelm Ostwald, *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, loc. cit., pp. 954—58 (n.a.).

³⁹ Ostwald, *Ibidem* (n.a.).

și-a atins scopul; atunci poate să se dea la o parte, precum se dărîmă schelele după ce s-a construit edificiul. Mijloacele cu care se încorporează faptele domeniului științei sunt chestiuni oarecum de tehnică, de procedeu; esențial este rezultatul la care se ajunge. „Nici o teorie nu părea mai solidă ca a lui Fresnel, care atribuia lumina mișcărilor eterului. Totuși i se preferă astăzi aceea a lui Maxwell. Asta însemnează că opera lui Fresnel a fost zadarnică? Nu, căci scopul lui Fresnel nu era să știe dacă există în realitate un eter, dacă este format sau nu din atomi, dacă acești atomi se mișcă în cutare sau cutare sens; era să prevadă fenomenele optice. Acest lucru teoria lui Fresnel îl permite și astăzi ca și înainte de Maxwell. Ecuatiunile diferențiale sunt totdeauna adevărate; le putem integra mereu după aceleași procedee și rezultatele acestei integrări conservă mereu valoarea lor.”⁴⁰ Cu metodele întrebuintate, oricare ar fi ele, se ajunge la formularea de ecuațiuni care exprimă raporturi; raporturile aflate au să permită prevederea fenomenelor; puțin importă dacă numim, în exemplul citat de Poincaré, necunoscutul în care se determină raporturile de mișcare, ca în teoria lui Fresnel, ori curent electric, ca în teoria lui Maxwell. Aceste denumiri sunt numai niște imagini substituite realității pe care știința nu are și nici nu poate s-o pătrundă.

Dacă e așa și dacă mecanicismul nu are pretenția să exprime natura reală a existenței fizice, valoarea lui ca metodă științifică nu mai poate fi contestată. Teoriile mecanice ne prezintă dar niște scheme, niște modele sau analogii care exprimă comod fenomenele fizice, însă nu ne dau o *explicare* a lor. Teoriile mecanice prezentate asupra fenomenelor de căldură, de electricitate, asupra constituțiunii gazelor nu ne înaintează cituși de puțin în cunoștința naturii căldurii, electricității, gazelor, căci sunt numai niște ilustrațiuni prin *modele mecanice* ale acelor fenomene. Unul din fizicienii care au făcut mult pentru teoria cinetică a gazelor, Boltzmann, scrie în prefața unei cărți asupra acestei teorii: „Prezentînd teoria gazelor ca un tot de *analogii mecanice*, indicăm prin alegerea acestei expresiuni cît suntem de departe de a admite că corpurile sunt, în toate părțile lor, compuse din foarte mici particule.”⁴¹ Tot asemenea afirmări este silit să facă și Maxwell și să prezinte frumoasele lui teorii mecanice ca niște ilustrații prin modele mecanice ale fenomenelor.

Predilecția pentru modelele mecanice este foarte înrădăcinată și corespunde desigur unui anume fel de organizare mintală, la care domnește nevoia de spațializare, de a proiecta în spațiu pentru a pricepe ceva. Sunt unele spirite care trebuie să-și formeze mai întîi o intuiție sensibilă a lucrului, spirite concrete care trebuie să vadă un lucru ca să-l priceapă. Altele nu simt atîta nevoie de spațializare și văd lucrurile mai mult în raporturile lor abstracte; pe acestea le-am putea numi spirite algebrice, iar pe celelalte geometrice. Lord Kelvin afirmă: „Nu sunt niciodată satisfăcut pînă ce n-am putut să fac un model mecanic al obiectului. Dacă pot face modelul, pricep; dacă

⁴⁰ H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, p. 189 (n.a.).

⁴¹ Citat de Duhem, *l'Évolution de la Mécanique*, p. 174 (n.a.).

nu-l pot face, nu pricep.”⁴² Însă cele mai multe din modelele prezentate de teoriile mecanice sunt foarte complexe și cu cât fenomenele de explicat sunt mai complexe cu atât se complică și modelele care le ilustrează. În unele cazuri complicația este atât de mare încât fenomenul de explicat este mult mai simplu decât explicantul. Martore ne sunt teoriile cinetice ale gazelor și teoriile mecanice ale căldurii și electricității.⁴³ Un alt defect al acestor modele este și lipsa de unitate în imaginarea mecanismelor, căci trebuiesc inventate mecanisme speciale pentru fiecare amănunt fenomenal, așa că mecanismele teoriei gazelor diferă în totul de mecanismele căldurii și electricității. Astfel sunt complicațiile mecanice ale felurilor eteruri închipuite pentru a da socoteala de unele fenomene fizice, eterul adinamic și girostatic al Lordului Kelvin, despre care am vorbit mai sus, mecanismele variate pentru explicarea efectelor luminii, electricității, radiațiilor. Pascal pătrunsese inanitatea acestor complicate construcțiuni de care abuza și știința timpului său : „Il faut dire en gros : cela fait par figure et mouvement. Mais dire quels et composer la machine, cela est ridicule ; car cela est inutile et incertain et pénible.”⁴⁴

Modele mecanice se pot inventa cât de multe pentru a explica un grup de fapte fizice. Dovadă că pentru explicarea fenomenelor de lumină s-au prezentat pe rând și au domnit succesiv ipoteza emisiunii a lui Newton, ipoteza undulațiunii a lui Fresnel și ipoteza electromagnetică a lui Maxwell. „Si donc un phénomène comporte une explication mécanique complète, il en comportera une infinité d'autres qui rendront également compte de toutes les particularités révélées par l'expérience.”⁴⁵ Despre orice fenomen ori grup de fenomene fizice se poate alcătui o explicare mecanică. Ce însemnează aceasta ? Duhem afirmă că pentru fizică ipoteza că toate fenomenele se pot explica mecanicește nu este nici adevărată nici falsă, îi este indiferentă ; n-are pentru ea nici un sens. Iată cum justifică această afirmare care pare paradoxală.⁴⁶ În fizică este un singur criteriu, afară de contradicțiunea logică, care permite a respinge ca falsă o judecată : constatarea unui dezacord flagrant între această judecată și faptele de experiență. Când un fizician afirmă adevărul unei propozițiuni, afirmă că această propozițiune a fost comparată cu datele experienței și că acordul a fost dacă nu deplin, cel puțin deosebirile au fost inferioare erorilor de experiență. Afirmând că toate fenomenele lumii inorganice se pot explica mecanicește, nu se enunță o propozițiune pe care fizica să o poată respinge ca eronată, căci experiența nu ne-ar putea prezenta un fenomen care să nu fie reductibil la legile mecanicii. Dar nici nu se poate spune că propozițiunea este fizicește adevărată, căci imposibilitatea de a o reduce la o contradicțiune formală și insolubilă cu rezultatele observațiunii este o consecvență logică a indeterminării

⁴² Citat de Dastre, *La Vie et la Mort*, p. 59, din *Molecular Mechanics* a Lordului Kelvin (n.a.).

⁴³ Cf. Duhem, *L'Evolution de la Mécanique*, cap. III în întregime, *Revue Générale des Sciences* an. 1903, p. 171 și urm. (n.a.).

⁴⁴ Citat de Duhem, *op. cit.*, p. 253 (n.a.).

⁴⁵ H. Poincaré, *Electricité et Optique, Introduction* (n.a.).

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 254 (n.a.).

absolute lăsate maselor invizibile și mișcărilor ascunse. Așadar, propozițiunea „toate fenomenele fizice se explică mecanic” nu e nici adevărată nici falsă pentru fizică. Este o propozițiune transcendentă metodei fizice. Hotărîrea asupra adevărului sau erorii acestei propozițiuni va trebui scoasă din motive străine de metoda experimentală.

VI

DOCTRINA ENERGIEI

Odată ce modelele mecanice nu ne ajută deloc să pricepem mai adînc realitatea fizică, ci ne dau numai niște mijloace mai mult sau mai puțin comode de a ne o reprezenta, odată ce s-a văzut că mecanicismul este numai una din explicările posibile ale fizicii și că principiile ultime ale mecanicii nu exprimă realitatea fizică, majoritatea fizicienilor a renunțat la speranțele mari născute în urma fizicii newtoniane și mecanicii cerești în fizica generală. Se crezuse după principiul newtonian, că se va putea da, cu modificările lui necesare în seriile speciale de fenomene, socoteală deplină de toate fenomenele fizice, că întregul univers este în prada mecanicii și tot ce se petrece în el reductibil la jocul forțelor de atracțiune și repulsiune exercitate asupra maselor într-o funcțiune oarecare a distanțelor lor. Fizica mecanicistă încercase să pătrundă amănuntul structurii universului, să izoleze piesele vastului mecanism, să determine forțele care-l pun în mișcare; ducea astfel analiza foarte departe. Cînd s-a văzut însă inanitatea fizicii forțelor centrale, s-au luat ca conducătoare cîteva principii generale, care scutesc de analiza minuțioasă a mecanicismului. „Să presupunem că avem înaintea noastră o mașină oarecare; ruajul inițial și ruajul final sunt singure aparente, dar transmisiunile, ruajele intermediare prin care mișcarea se comunică de la unul la altele sunt ascunse în interior și scapă vederii noastre; nu știm dacă comunicarea se face prin angrenaje sau curele, prin biele sau alte dispozitive. Vom spune că nu putem pricepe nimic din mașină cît timp nu o vom putea demonta? Știm bine că nu și că principiul conservării energiei este de ajuns pentru a ne fixa asupra punctului celui mai important; constatăm ușor că roata finală se întoarce de zece ori mai puțin repede decît roata inițială, pentru că aceste două roți sunt vizibile; putem conchide de aci că un cuplu (*un couple*) aplicat celei dintîi va echilibra un cuplu de zece ori mai mare aplicat celei de a doua. Nu e nevoie pentru aceasta să pătrundem mecanismul acestui echilibru și să știm cum forțele se compensează înăuntrul mașinii; e destul să ne asigurăm că această compensare trebuie să se producă.”⁴⁷ Față de lumea fizică, principiul conservării energiei ne poate face același serviciu, și se pot trage, grație lui, concluzii care rămîn ade-

⁴⁷ Poincaré, *La Valeur de la Science*, p. 175 (n.a.).

vărate pentru întregirea fenomenelor fizice, oricare ar fi mecanismul invizibil ascuns sub ele. Astfel analizei minuțioase a fizicii forțelor centrale s-a substituit fizica principiilor. Dintre acestea cel mai important este cel al lui Mayer, numit principiul conservării energiei.⁴⁸

Acest principiu, ieșit din mecanism, a dat posibilitatea constituirii unui nou corp de doctrină fizică, Energetica, care tinde să înlocuiască mecanicismul ca metodă a fizicii generale. Acest principiu are un întreg istoric. Cam în același timp, și la cercetători independenți unii de alții, a apărut și formularea și fondarea lui în mod experimental. Formularea este făcută întâia oară în 1842 de Julius Robert Mayer într-un mic memoriu intitulat *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur*, care a trecut cu totul nebagat în seamă. Mayer continuă însă cercetările și dezvoltă consecvențele principiului într-o serie de publicațiuni care apar între 1845 și 1851.⁴⁹ Independent de lucrările lui Mayer, fizicianul englez Joule află proporționalitatea între energia mecanică și energia calorică. În 1847, Helmholtz publică memoriul *Über die Erhaltung der Kraft*, în care încearcă aplicarea ideilor despre transformările echivalente ale diverselor feluri de energii în întregul domeniu al fizicii și chimiei atunci cunoscute. Tot la aceleași concluziuni și în același timp ajunge și danezul Colding. Gloria lui Mayer nu este necontestată. Fizicianul scoțian Tait, în niște lecțiuni populare de fizică, atribuie tot meritul lui Joule, singurul după el care afirmă principiul conservării energiei pe baze experimentale; după el Mayer n-ar fi prezentat decât niște speculațiuni cu baze ipotetice.⁵⁰ Duhem afirmă că în notele inedite ale lui Carnot, formulatorul celui d-al doilea principiu fundamental al Energeticii se găsesc niște studii asupra căldurii în care el se pronunță asupra naturii mecanice a ei și-i definește cu precizie echivalentul mecanic, indicând și metodele după care s-ar putea măsura.⁵¹

Principiul conservării energiei, înainte de a deveni principiul care domină întreaga știință asupra naturii și baza pe care avea să se înalțe edificiul Energeticii, era numai o lege mecanică, o lege care afirmă că între forțele vii (energia cinetică) și energia potențială a unui sistem există totdeauna un raport constant. Fiecare pierdere a energiei potențiale este compensată printr-un adaos de energie cinetică și orice pierdere a energiei cinetice este o transformare a ei în energie potențială; cu alte cuvinte că suma energiei cinetice cu energia potențială a unui sistem este constantă. Energetica a văzut însă în acest principiu

⁴⁸ Poincaré enumeră, pe lângă principiul lui Mayer, principiul lui Carnot sau principiul degradării energiei; principiul lui Newton sau principiul egalității acțiunii și reacțiunii; principiul relativității, după care legile fenomenelor fizice trebuie să fie aceleași fie pentru un observator fix, fie pentru un observator tirat într-o mișcare de translațiune uniformă, așa că nu avem și nici nu putem avea vreun mijloc de a discerne dacă suntem sau nu tirați într-o asemenea mișcare; principiul conservării masei sau al lui Lavoisier și principiul celor mai mici acțiuni. (n.a.).

⁴⁹ W. Ostwald, *Naturphilosophie*, p. 162. Memorialul menționat se găsește împreună cu celelalte, în volumul lui Mayer, *Die Mechanik der Wärme* (Stuttgart, 1874) (n.a.).

⁵⁰ Tait, *Conférences sur les progrès récents de la Physique*, trad. franc, ed. Gauthier-Villars, Paris, 1887, p. 72 sq. (n.a.).

⁵¹ Duhem, *op. cit.* p. 175 (n.a.).

mai mult decît o lege de mecanică. A văzut în noțiunea de energie invariantul cel mai general care se poate descoperi în fenomenele naturii. Legile naturale se reduc toate la aceeași formă: să găsească un *invariant*, adică o mărime care să rămînă invariabilă pe cînd toate celelalte variază în limitele posibile.⁵² Primul invariant pe care l-a găsit știința fizică a fost *masa*, care a devenit prin extensiune ideea de *materie*; invarianța ei e exprimată prin legea conservării masei sau materiei. Acestei concepții insuficiente, Galilei a adăugat noțiunea de *forță*, pentru a explica devenirea lumii. Dar forța nu avea invarianța; știința a descoperit după Newton invarianțele parțiale *forță vie* și *travaliu* și în sfîrșit Mayer descoperă invariantul cel mai general, *energia*, care guvernează toate forțele fizice.

O nouă descoperire în domeniul cunoștinței, ca să poată fi pricepută, trebuie să fie pusă în legătură cu cunoștințele mai vechi; ideile noi atunci sunt primite cînd pot cadra cu cele primite mai înainte. Așa s-a întîmplat și cu principiul conservării energiei; chiar descoperitorii lui și primii formulatori nu i-au priceput însemnătatea lui profundă și au căutat să-l încorporeze în doctrina științifică atunci dominantă. Ideea lui Mayer era că între diferitele forțe naturale, adică diferitele forme ale energiei, există o echivalență; el și găsește valoarea exactă a echivalentului mecanic al căldurii. Însă cei trei savanți care au făcut mai mult pentru legea echivalenței, Helmholtz, Clausius și Lord Kelvin i-au dat aceeași interpretare: au crezut că toate formele energiei erau în fond unul și același lucru: energia mecanică. Robert Mayer nu-și fondase cercetările lui pe ipoteza că căldura ar fi o formă a mișcării, o formă a energiei mecanice, ba încă respingea această ipoteză.⁵³ Însă Joule și Colding credeau în ipoteza căldurii mișcare moleculară și tot concepția mecanicistă impregnează scrierea lui Clausius asupra *Principiului echivalenței între căldură și travaliu*.⁵⁴ Noțiunea de energie este derivată din concepția cinetică, însă partizanii Energeticii o consideră cu totul independentă de această concepție, ca avînd un adevăr superior, care nu e legat de soarta trecătoare a unei ipoteze, ca cea cinetică. Energetica nu este cituși de puțin legată de părerea că totul este mișcare și că toate formele de energie sunt modalități ale energiei mecanice. Metoda cinetică nu recunoaște în lumea fizică altă realitate decît aceea a mișcării; aceasta presupune o omogeneitate fundamentală a fenomenelor; eterogeneitatea aparențelor fenomenale provine numai din pricina intervenției senzorului nostru. După metoda energetică, fenomenele au în fundamentul lor ceva comun: *energia*; toate fenomenele sunt manifestările ei. Metoda cinetică da o idee falsă și unilaterală despre energie; din diferitele forme ale energiei se face ceva mai mult decît varietăți echivalente între ele, se face unul și același lucru. Pentru cinetism căldura este același lucru cu mișcarea. Principiul lui Mayer nu îndreptățește această identificare, căci afirmă numai că există o oarecare echivalență între formele de energie. Confundarea tuturor modalităților de

⁵² Cf. Ostwald, *Die Überwindung*, loc. cit. (n.a.).

⁵³ Cf. Duhem, op. cit., cap. *Théorie mécanique de la Chaleur*, p. 175.

⁵⁴ *Ibidem* (n.a.).

energie în energia mecanică nu este justificată; este o ipoteză nu numai neverificată, dar și vătămătoare.

Cel care a insistat mai mult asupra necesității de a se expune principiile Energeticii independent de mecanicism este Wilhelm Ostwald. El arată că nu e nevoie pentru derivarea noțiunii de energie de nici o ipoteză cinetică. Se poate deriva dintr-o idee mai puțin îndrăzneată, aceea a legăturii fenomenelor din natură.⁵⁵ Este un adevăr fundamental că nu există fenomene izolate în timp și spațiu. Vechea fizică, privind fenomenele independent unele de altele, avea o vedere incompletă a lucrurilor. Pentru nevoile analizei, clasa fenomenele în compartimente distincte și separate: greutate, căldură, electricitate, magnetism, lumină, sunet. Fiecare fenomen era studiat în parte, fără preocupare de ceea ce-l preceda sau îl urma. De fapt însă, totul se înlanțuie, totul se precedă și se succede în natură; nu există decît serii. Faptul izolat, fără antecedent sau consequent, este un mit. Orice manifestare fenomenală e solidară cu altele; e o metamorfoză a unei stări de lucruri în alta. E o schimbare care implică o stare de lucruri anterioară celei pe care o observăm, care a precedat pe cea a momentului prezent. Dar există o legătură între starea anterioară și cea următoare, adică între forma nouă care apare și forma precedentă care dispare. Știința energiei arată că ceva a trecut din prima condiție în cea de a doua, dar îmbrăcîndu-se cu o haină nouă, într-un cuvînt că subsistă în trecerea de la o condiție la alta ceva activ și permanent și că ceea ce s-a schimbat este numai un aspect, o aparență. Acest ceva constant care se zărește sub inconstanța și varietatea formelor și care subsistă în trecerea de la fenomenul antecedent la cel următor e energia. În termeni de știință, ea este invariantul cel mai general ce se poate descoperi în fenomenele naturii.

Energia nu are pretenția să exprime în sine toată realitatea fizică, să se prezinte în chip ontologic ca un lucru în sine. Dacă fizicienii care lucrează la constituirea unei științe energetice ar avea acest gînd, că energia istovește tot realul, ar cădea în greșeala materialismului și Energetica ar deveni o ontologie, nu un corp de doctrină științifică. Energia este un concept care nu face decît să exprime totalitatea fenomenelor fizice, să arate că în continua devenire în care ni se prezintă lumea obiectivă, este ceva care rămîne constant. Acest ceva nu este transcendent fenomenelor, nu este o realitate ascunsă, o substanță în înțeles metafizic, ale cărei accidente să fie fenomenele, ci este expresia cea mai înaltă a relațiunilor constante dintre fenomene, este immanent lor. Noțiunea de energie nu este apriorică, ci este rezultatul cercetărilor în domeniul relațiunilor fenomenale; își datorește existența, ca și conceptele fizicii mecaniciste, faptului că fenomenele naturii pot fi fixate abstract prin raporturi cantitative. Este dar un concept ajutător pentru a da o explicație științifică a naturii.

Superioritatea acestei concepții asupra celei cinetice stă în aceea că nu se fondează pe nici o ipoteză asupra constituției intime a realității fizice. Am văzut că mecanicismul, sub pretext că dă o explicare

⁵⁵ Cf. W. Ostwald, *Naturphilosophie*, Leipzig 1902, și rezumatul clar al Energeticii făcut de Dastre, *La Vie et la Mort* (Bibl. de phil. scient.), *livre II: La Doctrine de l'Energie et le Monde vivant* (n.a.).

a fenomenelor, introducea o mulțime de ipoteze, ca atomul, materia imaterială și altele, și nu izbutea decât să prezinte niște modele mecanice ale fenomenelor, fără să explice prin aceasta nimic din natura intimă a fenomenelor, natură care nu poate fi obiect de știință și care e menită să rămână pentru aceasta pururea necunoscută —, admițând că o asemenea natură intimă ar exista. Aceste modele mecanice satisfăceau inteligențele celor care au nevoie să vadă un lucru pentru a-l pricepe și nu făceau decât să descrie în limbaj vizual fenomenele. Energetica renunță la asemenea vizualizare și la toate simbolurile mecanicii. Dar dacă se renunță la atomi și la mecanică, se va pune întreba-rea: ce imagine a realității ne va rămânea? „N-avem nevoie de nici o imagine, de nici un simbol, răspunde Ostwald. Nu e treaba noastră să vedem lumea mai mult sau mai puțin deformată într-o oglindă curbă; trebuie să o privim direct cît ne îngăduiesc forțele noastre intelectuale. Să stabilească raporturi între realități; adică mărimi tangibile, măsurabile, așa că unele fiind date, altele să se deducă dintr-insele, iată sarcina științei; și știința nu o împlinește cînd se mulțumește cu o imagine mai mult sau mai puțin ipotetică.”⁵⁶

Am văzut că mecanicismul nu putea să iasă din dualismul forță-materie și că orice încercare de monism înăuntrul acestui sistem era zadarnică. Energetica se prezintă cu un caracter unitar mai deplin, căci nu admite ca concept ultim decât energia. Ce se face atunci cu materia? Energetica răspunde: Noțiunea de energie este supraordinată celor de forță și materie, le cuprinde pe amîndouă într-o unitate superioară. Tot ceea ce înțelegea fizica mai înainte sub materie se regăsește în noțiunea de energie. Fondatorii Energeticii, Mayer, Joule, Helmholtz, rămăseseră la dualismul materie-energie, pe care le considerau ca ireductibile, deși totdeauna strîns legate și mergînd împreună. Succesorii acestora, Mach și Ostwald, merg mai departe și afirmă monismul energiei. Iată cam cum raționează Ostwald. Nu cunoaștem lumea externă decât prin senzațiunile noastre. Toate senzațiunile au acest singur caracter comun: corespund cu o diferență de energie între organele simțurilor și mediul care le înconjoară. Într-un univers a cărui temperatură ar fi uniform egală cu temperatura corpului nostru, ne-ar fi imposibil să avem vreo idee despre căldură, precum nu simțim presiunea atmosferică constantă sub care trăim; nu avem conștiință despre dînsa decât după ce am încercat efectul unor medii unde e o presiune diferită. „Toată lumea e gata să admită această explicare însă nu vrea să renunțe la materie, pentru că energia ar avea nevoie de un vehicul. Și de ce? Dacă lumea externă nu ni se revelă decât prin raporturi de energie, pentru ce să punem ceva într-însa pe care nu l-am putut niciodată percepe? Se va obiecta că energia nu e decât un concept, o abstracție, pe cînd materia e realitatea. E tocmai contrariul. Materia e o invenție a noastră pe care am făurit-o pentru a ne reprezenta ceea ce e permanent în toate vicisitudinile. Realitatea efectivă, aceea care face efect asupra noastră, e energia...” Tot ceea ce spunem despre materie este cuprins în ideea

⁵⁶ *Die Überwindung...* loc. cit. (n.a.).

de energie. În ideea de materie găsim în primul rând masa, adică capacitatea pentru energia cinetică; apoi impenetrabilitatea sau energia de volum, greutatea sau energia de pozițiune, sub forma particulară care se prezintă în gravitația universală; în fine proprietățile chimice sau energia chimică.⁵⁷ Pretutindeni nu e vorba decît de energie și dacă separăm aceste diferite forme de energie de materie, aceasta dispăre; nu-i mai rămîne nici chiar spațiul pe care-l ocupa, căci acest spațiu nu ne e cunoscut decît prin cheltuiala de energie necesară pentru a-l străbate. Materia nu este altceva decît un grup de diferite energii rînduite împreună în spațiu și tot ce vrem să spunem despre dînsa spunem numai despre aceste energii. Astfel noțiunea de energie poate servi să explice tot ceea ce se explica înainte cu noțiunile de materie și forță; este suficient să se raporteze uneia proprietățile și legile care se atribuiau celorlalte. Rezultatele cîștigate de ipoteza materiei nu sunt pierdute pentru știință; îi rămîn încorporate, numai că au să se exprime în termeni de energie.

Energetica face o singură ipoteză asupra dependenței mutuale a diferitelor forme ale energiei: aceea că se supun la legea conservării. După aceasta rămîne toată libertatea pentru a studia obiectiv proprietățile fiecăreia din formele energiei: „clasînd rațional aceste proprietăți, vom crea un sistem al formelor energiei care va avea o însemnare științifică mult mai mare ca sistemul în care toate sunt confundate sub pretext că în fond sunt identice între ele.” Dacă legile naturale s-ar putea reduce la legile diverselor forme de energie, știința energetică ar fi pe deplin constituită și ne-ar prezenta o știință a naturii ferită de ipoteze. Nu ar mai fi nevoie nici de o materie, care nu e niciodată percepută, nici de forțe a căror existență nu se poate demonstra, lucrînd între atomi pe care nu-i putem vedea, în eteruri ipotetice și cu proprietăți contradictorii. Știința s-ar ocupa să determine cantitățile de energie puse în joc în fiecare fenomen. Aceste cantități se pot măsura și tot ce ne trebuie să știm se poate exprima sub această formă. Energetica prin aceasta ar înlocui amestecul de fapte și ipoteze pe care astăzi fizica și chimia ni-l prezintă ca o știință rațională și ar substitui unei preținse explicări a naturii descrierea faptelor. Dar acesta este încă un ideal și acum Energetica nu are pretenția să se prezinte ca o știință deplin constituită.

Nu are nici pretenția de a fi ultima formă de explicare științifică. Ostwald o declară la sfîrșitul cuvîntării sale *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus.*: „Energia atît de utilă, atît de necesară înțelegerii naturii, este suficientă pentru sarcina asta? Răspund: nu. Oricare ar fi avantajele teoriei energetice asupra celei mecanice, rămîn unele puncte care scapă principiilor actual cunoscute și care par a indica existența unor principii mai înalte. Energetica va subsista alături de aceste noi principii, dar va înceta de a fi ceea ce trebuie să fie acum pentru noi: cadrul cel mai vast în care facem să între fenomenele naturale; va deveni un caz particular de relațiuni mai generale, relațiuni a căror formă nu o putem presimți acum.”

⁵⁷ Pentru amplificări v. Ostwald, *Naturphilosophie*, p. 163: *Das energetisch Weltbild* (n.a.).

Cu tot îndemnul întemeietorilor Energeticii de a se renunța odată pentru totdeauna în fizică la ipotezele care nu explică nimic și la imaginile mecanice care nu sunt în stare să exprime realitatea, mulțumindu-se cu descrierea exactă a fenomenelor, cu găsirea raporturilor dintre ele și cu fixarea lor cu ajutorul limbajului analizei, ceea ce înseamnă deplina lor luare în stăpânire de către știință, mulți fizicieni nu au ascultat și au continuat să lucreze în spiritul fizicii tradiționale. Energetica nu vroia să privească în fenomenele fizice altceva decât cantitățile de energie puse în joc; ecuațiile care leagă între ele fenomenele nu au sens decât dacă se aplică la schimburile de energie, căci numai energia este comună tuturor fenomenelor. Dar multora le vine greu să se împace cu acest fel de a privi lucrurile și să nu conchidă de la calitățile pe care le revelă diferitele forme de energie la o substanță posedând aceste calități; cu alte cuvinte le vine greu să renunțe la ideea de materie.⁵⁸ Ostwald ca să înlocuiască efectiv această idee, prezintă în schimb mai multe feluri de energii, pe lângă cele deja cunoscute în fizică, ca energie de volum, de pozițiune etc. care complică mai mult explicațiunea și pe care nu toți vor să le admită, preferind să rămână la cele cunoscute, a căror existență este neîndoioasă. Până acum, ce-i drept, Energetica s-a menținut la generalități și de aceea cînd a voit să strîngă chestiunile mai de aproape s-a părut multora insuficientă. Un sistem energetic solid și coerent n-au ajuns încă să construiască energetiștii, dar eforturile lor au reușit cel puțin în parte: astăzi cea mai mare parte din fizicieni cred, împreună cu ei, că energia cinetică este numai o varietate particulară de energie, și că nu există nici un cuvînt serios pentru a face din celelalte forme de energii modalități ale energiei cinetice.

Nerenunțîndu-se la materie, trebuie să se mențină și ipotezele aderente ei, ca constituția corpusculară și existența materiei imponderabile, eterul. Cu toate principiile energeticii, în timpurile din urmă atît ideile atomiste cît și fizica eterului au luat un avînt prodigios. Este drept că ideile atomiste au suferit profunde modificări în felul de a se privi atomul; întîi a dispărut unitatea atomului primitiv și în locul acestuia ni se prezintă o întreagă arhitectură, de multe ori foarte complicată. Apoi noul atom nu mai este legat de ipoteza centrilor de atracțiune lucrînd la distanță, este emancipat de fizica moleculară care voia să imite în mic succesele mecanicii cerești. Teoria atomistă a lui Lorentz, una din cele mai importante, face din atomii materiali centri constituiți din atomi de electricitate. Materia este de natură electrică, și corpusculele foarte tenue din care e compus atomul material sunt încărcate cu electricitate. Aceste corpuscule au fost numite la început *ioni* sau *electroni*, dar astăzi fiecare din acești termeni are o însemnătate determinată. Ionii, care ca și electricitatea posedă semnul pozitiv și negativ, joacă un rol foarte însemnat în teoriile asupra conductibilității gazelor și în studiul fenomenelor de curînd descoperite de radiațiuni și emanațiuni. Electronii, particule electrice iarăși de semn negativ și pozitiv, sunt mai mici și decât atomul material și decât ionii și au un mare rol

⁵⁸ Vezi L. Poincaré, *la Physique moderne, son Evolution* (Bibl. de phil. scientif.) p. 63 (n.a.).

în explicarea acelor fenomene, cum și în teoriile asupra conductibilității metalelor, Gustave Le Bon, despre ale cărui teorii fizice vom vorbi imediat, prezintă o întreagă arhitectură a atomului material, conform cu noile teorii atomiste și cu ipoteza pe care el însuși o admite.

Fizica eterului este legată în progresele ei de aceste teorii atomiste și păstrează în mare parte tendințele mecaniste. Astfel tot pe temeiul mecanicismului este apropierea pe care a făcut-o Herz între cele două domenii rămase multă vreme distincte ale opticii și electricității, în vestita lui teorie electromagnetică a luminii, care nu mai e prezentată ca o emisiune sau ca o modulație, ci ca un curent, asemenea curentelor electromagnetice.⁵⁹ Prin importanța și dezvoltarea pe care au luat-o teoriile electrice, întreaga fizică tinde să părăsească materia și să o confunde în eter, întreaga fizică să devină o fizică a eterului. O ipoteză face cât alta: în locul materiei avem tot o materie, dar mai subtilă; toate eforturile de a afla constituția intimă a materiei se concentrează asupra constituției eterului. În asemenea construcțiuni ipotetice reapar cu necesitate considerațiunile mecanice.⁶⁰

Gustave Le Bon, într-o carte apărută anul trecut și intitulată *l'Evolution de la Matière* (Bibliothèque de philosophie scientifique) prezintă toate teoriile noi și fenomenele mai de curând descoperite grupate sub o ipoteză explicativă ingenioasă, care are aerul pentru un moment că revoluționează bazele fizicii tradiționale, însă această revoluționare este numai aparentă, căci în fond autorul păstrează mai toate vechile ipoteze ale fizicii. Le Bon încearcă mai ales să scape fizica de dualismul materie-energie, arătând materia ca o formă a energiei, fără însă să o nege radical cum face Ostwald, și într-o continuă evoluțiune de la ponderabil la imponderabil. Insistăm un moment asupra ideilor acestui fizician, din pricina interesului pe care-l prezintă atât faptele a căror explicare o propune, cât și însăși explicația, și pentru ca să se invedereze odată mai mult caracterul și natura ipotezelor fizice.

Ipotezele lui Gustave Le Bon au avut drept cauză ocazională explicarea prin cauze fizice a unor fenomene descoperite în ultimul timp și care nu găseau o explicare plauzibilă în cadrele fizicii tradiționale. Aceste fenomene, mai întâi privite ca independente unele de altele, iar în urmă apropiate și considerate ca înrudite, sunt: razele catodice produse în tuburile lui Crookes, razele X, emanațiunile și radiațiunile corpurilor simple descoperite de curând, ca uranium, thorium, radium. Radiațiunile radiului păreau că contrazic principiul fundamental al conservării energiei și unii fizicieni l-au crezut chiar la un moment serios compromis.⁶¹ Într-adevăr, se vedea că corpurile radioactive erau un nesecat izvor de radiațiune, a cărei energie era de neexplicat de unde provine, căci corpul radioactiv părea că păstrează aceeași greutate;

⁵⁹ Intia oară ipoteza că undele luminoase ca și undele electrice ar fi datorite unor curenți alternativi de înaltă frecvență a fost emisă de Maxwell în 1875. Peste 25 de ani experiențele lui Herz confirmau ipoteza fizicianului englez. (n.a.).

⁶⁰ *Kritik der reinen Vernunft, Transscend. Analyt.* § 351 (n.a.).
Bibliothèque de philosophie scientifique (Paris, Flammarion): Emile Picard, *La Science moderne et son état actuel* și Lucien Poincaré, *La Physique moderne, son évolution*. (n.a.).

⁶¹ H. Poincaré, *la Valeur de la Science*, p. 193. (n.a.).

pus în calorimetru crea neîncetat o considerabilă cantitate de căldură. Un pas către o explicare a acestor fenomene a făcut Le Bon atunci când a putut să dovedească că emisiunile corpurilor radioactive nu erau o proprietate izolată a unor corpuri extraordinare, ci o proprietate comună a materiei, în anume împrejurări. Orice corp, pus în anume condițiuni de căldură, de lumină, de electricitate, de combinații chimice, poate produce emanațiuni continue : radioactivitatea este o proprietate comună a materiei ; numai că unele corpuri ca uranium, thorium, radium sunt spontan radioactive, pe când celelalte numai când sunt puse în anume condițiuni.

Pentru explicarea acestor fenomene, Le Bon a propus o ipoteză care vine în contra unui principiu crezut nestrămutat, acela al conservării materiei, ipoteza dematerializării materiei. Atomii de materie, în anume împrejurări sau chiar spontan, se disociază și produsul acestei disociațiuni sunt acele fenomene neexplicate de radiațiuni, emisiuni catodice, raze X, emisiuni care se fac cu o viteză apropiată de cea a luminii și capabile să străbată corpurile materiale. Această ipoteză presupune existența atomilor, o anume constituție a lor, apoi o cauză a disociației lor și existența eterului. Disocierea atomilor de materie ar fi efectul unei noi forme de energie, deosebită de cele cunoscute, energia interatomică. Această energie condensată și înmagazinată în atom ar fi materia însăși. Atomul rezervor de energie ar fi constituit dintr-un sistem de elemente imponderabile menținute în echilibru de rotațiunile, atracțiunile și repulsiunile părților care-l compun. Din acest echilibru rezultă proprietățile materiale ale corpurilor, precum greutatea, forma și aparenta permanență. Echilibrul se poate transforma : când transformarea este repede, avem electricitate, căldură, lumină ; când schimbările de echilibru sunt mai încete, le dăm numele de materie. Energia interatomică este caracterizată prin colosala ei mărime și acumularea sub un volum slab. În timpul disocierii atomice se liberează o cantitate enormă de energie ; dovadă iuteala emisiunilor corpurilor radioactive, iuteală apropiată cu o treime de cea a propagării luminii. Când s-a descoperit imensa iuteală a acestor emisiuni, conform doctrinei domnitoare în fizică, după care materia e distinctă de energie și inertă, deci nu poate restitui decât energia pe care a căpătat-o, s-a căutat izvorul extern al acestei colosale energii. Cum radioactivitatea apărea sub influența unui agent extern : lumină, căldură, forțe chimice, originea energiei constatate era căutată în aceste cauze externe, deși nu era nici un raport între mărimea efectului produs și presupusa lui cauză. Pentru corpurile spontan radioactive lucrul se complică și mai mult, deoarece nu se vedea nici o cauză externă care să justifice energia produsă. Aceste fapte l-au făcut pe Le Bon să renunțe la ipoteza materiei inerte și să caute originea energiei în însăși materia. De aici ipoteza energiei interatomice. Caracterele ei fundamentale ar fi acestea : „...diferă de toate forțele pe care le cunoaștem prin o concentrare foarte mare, prin o prodigioasă putere și prin stabilitatea echilibrelor pe care le poate forma. Dacă s-ar disocia, nu miimi de miligram de materie, cum se face acum, ci câteva kilograme, am avea un izvor de energie pe lângă care toată proviziunea de cărbuni a minelor de pe pământ ar însemna un total neînsemnat. Din pricina

mărimii energiei interatomice se manifestă cu atita intensitate fenomenele radioactive. Ea produce emisiunea de particule înzestrate cu o imensă iuțeală, pătrunderea corpurilor materiale, apariția razelor X. Echilibrele formate de energia interatomică sunt foarte stabile și materia se disociază atit de încet încît atita vreme a putut să fie privită ca indestructibilă. Pierderea de materie prin disocierea de atomi este atit de neînsemnată încît nu este perceptibilă nici pentru cele mai sensibile balanțe. Dacă ar fi fost altfel, dacă materia s-ar fi disociat mai repede, lumea noastră s-ar fi stins în imponderabil de multă vreme." ⁶²

Le Bon vrea să suprimă dualismul energie-materie în profitul monismului energiei; materia nu ar fi decît o formă de echilibru stabil al energiei, echilibru care poate fi transformat și energia liberată, în anume împrejurări, sub formă de emanațiuni, raze X, raze catodice, etc. Materia dar nu este eternă, odată ce se poate dezagrega. Din vechea dogmă: „nimic nu se creează, nimic nu se pierde” rămîne adevărată numai prima parte, nimic nu se creează, dar totul se pierde. Materia se pierde ca atare, ca materie ponderabilă. Dar ce se face cu produsele dezagregării atomilor? „Acestea pierd toate calitățile materiei, împreună cu cea mai fundamentală, greutatea; nimic nu le mai poate întoarce la starea de materie. Se împrăstie în imensitatea eterului care umple spațiul. Materia dematerializată se întoarce în eterul din a cărui condensare probabil s-a născut."

Le Bon admite existența eterului. Nu-l ia ca o ipoteză necesară pentru a explica fenomenele de căldură, lumină, electricitate, ci ca o existență demonstrată. „Deși natura intimă a eterului este abia bănuită, existența lui s-a impus de multă vreme și apare unora ca mai sigură decît existența chiar a materiei." ⁶³ Proprietățile contradictorii ce se atribuie de fizicieni eterului nu-l sperie. Dificultățile enorme în definirea lui îi apar numai ca urmarea faptului că acest element material nu poate fi legat de nimic cunoscut, așa că termenii de comparație lipsesc cu desăvîrșire. După Lord Kelvin eterul ar trebui să fie „un solid elastic umplînd tot spațiul”; solid cu o rigiditate superioară celei a oțelului, pentru ca să poată transmite vibrațiile luminoase cu o iuțeală de 300 000 km pe secundă. Rigiditatea lui extremă ar trebui să fie întrunită cu o densitate infinit de slabă, pentru ca să nu încetinească prin frecare translația astrelor prin spațiu. Totuși Le Bon crede în existența lui și afirmă cu oarecare candoare: „Nu se poate indica mai nimic despre constituția eterului. Maxwell îl presupunea constituit din mici sfere animate de o mișcare de rotațiune foarte repede, pe care ar transmite-o de la unele la altele... Suntem însă de acord pentru a recunoaște că eterul este o substanță foarte diferită de materie și substrasă legilor gravitațiunii. E fără greutate, imaterial în înțelesul obișnuit al cuvîntului și formează lumea imponderabilului." ⁶⁴ Acest eter ar fi susceptibil de diverse forme de echilibre și căldura, lumina, electricitatea ar fi produsul unor asemenea perturbări ale echilibrului obișnuit al ete-

⁶² *Op. cit.*, p. 35. (n.a.).

⁶³ *Op. cit.*, p. 82. (n.a.).

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 85. (n.a.).

rului și ar consta în producerea unor noi echilibre. Acestea ar fi niște vibrațiuni, dar mai sunt posibile și atracțiuni, repulsiuni, rotațiuni, proiecțiuni, vârtejuri. Acestea au fost studiate de unii fizicieni prin analogie cu echilibrele reale produse în fluide; de la realitatea acestora se conchide și la posibilitatea acelorași în sinul eterului. Le Bon ajunge la concepția că materia nu este decît o stare particulară de echilibru a eterului, așa că între lumea ponderabilă și cea imponderabilă nu ar exista o prăpastie, ci o continuitate: termenii medii i-ar forma produsele dematerializării materiei. Atomul dezagregîndu-se, elementele lui constitutive se întorc, printr-o serie de transformări, în eterul din condensarea căruia, adică din stabilirea înăuntrul căruia de anume echilibre, a provenit. Aceste produse ale dematerializării sunt: 1) emanațiunile corpurilor radioactive; 2) ionii pozitivi și negativi; 3) electronii; 4) razele catodice; 5) razele X și radiațiunile analoge. Energia inter-atomică ar fi originea și a celorlalte forțe: forțele moleculare, electricitatea, căldura solară, etc. Și acestea ar fi tot niște produse ale dematerializării materiei, tot niște trăsuri de unire între lumea ponderabilă a materiei și lumea imponderabilă a eterului.⁶⁵

Precum se poate ușor vedea, natura teoriilor fizice ale lui Gustave Le Bon este tot mecanicistă. Dovadă existența atomilor eterului, mișcările în vârtejuri ale elementului atomului. Schemele vizuale predomină ca în tot mecanicismul; ni se prezintă un model mecanic al unor fenomene cu o generalitate mare, ca acelea ale radiațiunilor. Faptul că ajunge să grupeze fenomenele și să le dea o explicare plauzibilă nu prejudecă deloc adevărul ipotezei, căci — precum s-a afirmat mai sus — modele mecanice pentru reprezentarea vizuală a fenomenelor se pot crea cît de multe, și toate să pară *explicări* adevărate ale lor; aceasta pentru că pentru fizică metoda mecanicistă nu e nici adevărată nici falsă, îi e transcendentă.

VII CONCLUZIE

Dezvoltările de pînă acum au tîns să pună în evidență ideea pe care și-o formează știința fizică despre lumea obiectivă, așa încît concluzia acestei părți a studiului de față să se desprindă oarecum de la sine. Știința fizică am văzut că postulează înainte de orice existența unei realități obiective independente de conștiință, unei realități fizice. În considerarea acestei realități din punctul de vedere al științei nu este necesitate să se țină socoteală despre realitatea psihologică: în for-

⁶⁵ Nu putem intra în descrierea experimentelor pe care Le Bon își bazează afirmările și ipotezele. Partea experimentală formează o parte însemnată a volumului *L'Evolution de la Matière* și pentru fiecare afirmare el aduce ca justificare o experiență. Rămîne acum ca fizicienii să controleze experiențele și interpretările pe care el le dă. (n.a.).

marea sa, știința nu privește și nici n-are nevoie să privească spiritul ca activ. Prin punerea unei realități obiective necondiționate de vreun subiect, știința fizică nu face altceva decât să urmeze unei legi psihologice pe care noi o privim fundamentală și pe care o punem la originea iluziunii pe care o numim realistă, anume legea care exprimă natura reprezentării (cu termenul de reprezentare denumim pentru comoditatea exprimării orice stare de conștiință). Natura reprezentării este de a prezenta în unitatea sa o îndoită față : de o parte, un conținut reprezentat, de alta un act reprezentativ, conținutul înfățișându-se ca distinct de actul său, ca necondiționat de dînsul, ca avînd o natură proprie.⁶⁶ Aceleași legi sunt supuse și simțul comun cînd afirmă o lume obiectivă distinctă de subiect, construind însă această lume cu datele percepțiunii, și cugetarea științifică și cea filosofică, precum se va lămurii cînd vom privi și acest fel de activitate a spiritului.

Pentru știință, afirmarea pură a unei existențe obiective absolute rămîne ca un cadru care caută să fie umplut cu determinările ce au să se dea acestei existențe. Pentru darea acestor determinări, știința nu se putea mărgini la metoda simțului comun, ale cărui date le dovedește ca înșelătoare ; trebuia să treacă peste construcțiunea realității obiective numai din datele percepțiunii. Însă ca să construiască realitatea fizică, obiect de studiu al științei, nu avea alte materiale decât tot acelea ale conștiinței, ale cărei date sunt singurele realități imediat cunoscute de spirit. Am văzut în paginile precedente din ce materiale se face această construcțiune și cum deasupra lumii percepționale a simțului comun se ridică lumea de concepte a științei fizice. Lumea obiectivă a acesteia este o construcțiune mentală, o arhitectură de concepte, produse ale puterii de abstracțiune a minții, la originea cărora se pot recunoaște datele elementare ale senzațiunilor și percepțiunilor, în fond o lume de date de conștiință obiectivate și prezentate, printr-o necesitate psihologică, ca independente de orice conștiință.

Așadar, știința fizică postulează o existență obiectivă incondiționată, însă cînd vrea să o strîngă mai de aproape, să-i dea o determinare mai precisă, vede că este silită să o construiască cu elemente spirituale, care nu pot fi privite în afară de conștiință. O necesitate profundă o face să afirme ceva ca incondiționat, însă experiența o aduce să constate pretutindeni că toate lucrurile sunt condiționate reciproc. Nicăieri nu poate să prindă ceva ca incondiționat, ca absolut : domeniul ei este cel al relativității ; ceea ce constituie pentru sine o realitate este numai relațiunea dintre fenomene. Aci era să caute constanța și permanența, nu într-un absolut pe care nu-l poate prinde cu nici un chip. Conceptele cardinale ale ei servesc pentru a prinde și a exprima raporturile statornice dintre fenomene, nu exprimă nicidecum vreo realitate curat obiectivă.

⁶⁶ Toate aceste indicațiuni care s-au notat în treacăt și în *Introducere*, vor fi lămurite și expuse mai pe larg în partea III a lucrării de față. (n.a.).

Partea a doua

REALISMUL METAFIZIC

I. Preliminarii. II. Idealismul critic și Realismul „lucrului în sine”.
III. Idealismul absolut; Fichte. IV. Idealismul absolut; Hegel. V. „Lucrul
în sine” ca Voință. VI. Agnosticismul lui Spencer. VII. Pozitivismul.

I

PRELIMINARII

Deasupra concepțiunii simțului comun și construcțiunilor științei asupra naturii, la un mai înalt grad de abstracțiune, se desfășură concepțiunea filosofică despre existență. De la început atitudinea filosofică este o negare a pozițiunii luate de simțul comun, care identifică realitatea cu datele percepțiunii: lumea pe care ne-o prezintă simțurile noastre nu este adevărata realitate; aceasta este mult mai profundă și de altă natură ca aceea pe care o cunoaștem direct. Conștiința că experiența noastră nu ne prezintă lucrurile așa cum sunt, că cunoștința noastră ne prezintă numai o latură a existenței, este conștiința propriu-zis filosofică și este foarte veche, tot atât de veche ca și reflexiunea în omenire. Mirarea pe care Platon și Aristotel o pun la începutul oricărei filosofii, este mirarea care cuprinde pe omul ce reflectează când constată îndoita natură a lumii în care trăiește; de o parte o lume așa cum e cunoscută tuturor, de alta o lume ascunsă, care există în sine și pentru sine. Speculațiunea filosofică neagă de la început realitatea sensibilă și recunoaște o natură incondiționată a lucrurilor; un „în sine” este pus de la început ca obiect al cercetării filosofice. În speculațiunea orientală indiană găsim deplin accentuată atitudinea filosofică: vâlul Mayei, condițiile cunoștinței sensibile, ne acoperă realitatea profundă a existenței; chiar de aci găsim opoziția între fenomen și lucru în sine. Toată filosofia grecească se reazimă pe opozițiunea dintre o realitate în sine a lucrurilor și lumea simțurilor, dintre o lume eternă, neschimbată, inteligibilă și lumea înșelătoare, trecătoare și fantasmagorică a aparențelor fenomenale; una este lumea adevărului, obiect de știință, alta lumea erorii și nesiguranței, obiect de părere. „Nimic sensibil, zice Platon în *Republica*, nu este obiect de știință”, identificînd, cum face toată antichitatea, conceptul de știință cu cel de filosofie. Și pentru Aristotel nu există știință a ceea ce este trecător, de aceea dă ca obiect Metafizicii sale existența în sine, existența ca atare.

Speculațiunea filosofică începe cu o deplină încredere în puterile minții omenești. Cunoștința sensibilă nu ne poate da adevărul și nu ne prezintă realitatea reală a lumii, dar reflexiunea se poate ridica deasupra pasivității cunoștinței prin simțuri și prin activitatea ei proprie poate să ajungă la cunoașterea naturii incondiționate a lucrurilor. Știința și filosofia sunt posibile; mintea omenească poate rezolva problemele

mele cele mai înalte și pătrunde pînă la esența cea mai intimă a existenței. Această încredere o găsim la temelia tuturor sistemelor filosofiei grecești, cu o excepțiune pentru sofisti, care sunt cei dintîi care întreprind o critică a cunoștinței. Dogmatismul acesta domnește și după renașterea filosofiei europene; marile sisteme din secolul XVII ale lui Descartes, Spinoza și Leibniz sunt expresia aceleiași nelimitate încredere a rațiunii în propriile-i puteri și în legitimitatea postulatelor ei. O cunoaștere rațională a existenței fundamentale, a esenței profunde a realității este implicit recunoscută posibilă. Însă odată cu aceste construcțiuni dogmatice, conștiința filosofică ia în considerare și natura însăși a cunoștinței. Începînd cu *Cogito* al lui Descartes preocupările psihologice sunt puse pe aceeași linie cu preocupările cosmologice. Însă examenul superficial al instrumentului de cunoștință poate să ducă, cum a și dus de fapt în mai toate timpurile, la polul opus dogmatismului, la scepticism: în locul încrederii neclintite în puterile rațiunii, îndoiala despre orice capacitate a ei de a ajunge la adevăr. În urma reformei filosofice a timpurilor moderne, cercetările asupra naturii, întinderii și certitudinii cunoștinței devin un obiect special filosofic. Cercetările începute de Locke și continuate de Berkeley și Hume ajung la o sistematizare deplină în filosofia lui Kant. *Critica Rațiunii pure* se opune atît dogmatismului cît și scepticismului și fără să admită apriori nici încrederea oarbă și nelimitată a dogmatismului, nici îndoiala sau negarea scepticismului în ce privește puterile minții noastre, întreprinde să cerceteze natura însăși a spiritului nostru, modul cum ajunge la cunoștință și limitele pînă unde se întinde această cunoștință. De rezultatul acestei cercetări atîrnă și răspunsul la întrebarea: întru cît se pot justifica pretențiunile metafizicii ca știință? Forma fundamentală a cunoștinței o găsește Kant în unitatea pe care caută să o realizeze orice cunoștință: la toate treptele ei, cunoștința adună și împreunează ceea ce e risipit; activitatea ei este o sinteză. Această unitate sintetică se manifestă pretutindeni, de la actele cele mai simple ale intuițiunii sensibile, pînă la creațiunile cele mai înalte, la care se poate ridica cugătarea. Cunoștința noastră este un produs a doi factori, subiectul cunoscător și lumea externă; aceasta aduce materia cunoștinței căruia celălalt îi impune formele sale apriori: spațiul și timpul de o parte ca forme ale sensibilității; conceptele pure sau categoriile intelectului de altă parte. Conlucrarea formelor sensibilității cu materia dă naștere intuițiunii sensibile, care la rîndul ei devine materia căreia i se aplică formele intelectului, care prin unitatea sintetică a apercepțiunii ridică cunoștința sensibilă la rangul de experiență. Această experiență în care lucrează împreună atîția factori nu ne prezintă lucrurile așa cum sunt în sine, ci așa cum sunt pentru noi; cunoștința noastră are de a face cu fenomenele, nicidecum cu lucrurile în sine. Îndată ce cunoștința încearcă să treacă de limitele experienței, să devie transcendentă, cade în cele mai mari contradicții. Experiența în întregimea ei este obiect de știință și singura știință care este posibilă este aceea a fenomenelor. Aceste rezultate resping ca nejustificate toate pretențiunile dogmatismului de a ne prezenta o știință a incondiționatului. Kant compară reforma filosofică îndeplinită de dînsul cu reforma astronomică a lui Copernic; precum acesta schimbăse punctul de vedere geo-

centric pentru cel heliocentric, tot așa Kant schimbă centrul pe care dogmatismul îl pune în obiect, punându-l în subiect; nu subiectul se modelează după lumea obiectivă, ci lumea obiectivă poartă pecetea subiectului, este într-un sens o creațiune a lui. Acesta este rezultatul capital al criticismului și însemnează progresul cel mai hotărâtor pe care l-a făcut filosofia în timpurile moderne.

Felul nou de a privi cunoștința și raportul ei cu existența introdus de Kant a trebuit să schimbe și felul cum se pune problema realului. Cum însă problema existenței se pune cu necesitate pe lângă problema cunoștinței, și cum Kant arată că e nevoie să se dea mai întâi o soluțiune acesteia pentru ca apoi să se rezolve cealaltă, vechea problemă nu este suprimată. Kant însuși este nevoit să se pronunțe asupra ei. În capitolele ce urmează, urmărim felul cum s-a pus problema realului conștiinței filosofice, după marea reformă kantiană. Am ales sistemele filosofice cele mai importante atât prin valoarea lor intrinsecă cit și prin influența pe care au avut-o, și unele o au încă, asupra cugetării. Vorba lui Schopenhauer că nimic nu e mai lesne, dar nimic mai zadarnic, decât să combați un sistem filosofic, conține un mare adevăr; de aceea nu critici distrugătoare întreprindem, ci o expunere, iar ca criteriu de apreciere luăm coerența logică a sistemelor cu ele însele. Dacă vom găsi contradicții, aceasta va fi desigur din cauza felului greșit cum se pune problema realului. Principiul viu al criticismului conține în sine puțința de a da o soluțiune fără contraziceri a problemei realului. În felul cum această problemă se punea înainte de Kant, cum și în felul cum se prezintă după acest mare filosof, se recunoaște aceeași iluzie realistă pe care am găsit-o și la simțul comun și la știința naturii, și a cărei explicare psihologică și gnoseologică o încercăm în partea a III-a a acestei lucrări.

II

IDEALISMUL CRITIC ȘI REALISMUL „LUCRULUI ÎN SINE“

Idealismul critic nu suprimă vechea problemă a realului, cu rezolvarea căreia se străduiseră metafizicele dogmatice combătute de Kant, dar o pune altfel. „Nu cunoaștem lucrurile așa cum sunt în ele însele“ este unul din rezultatele criticii kantiene: orice cunoștință este fenomenală; obiectul unic al experienței, deci și al științei, este fenomenul. Un asemenea rezultat e decisiv contra ontologiei: neexistînd știință decât a fenomenelor, cunoștința oricărei alte realități ne este închisă; pretențiunile unei metafizici ca știință sunt iluzorii. Cu toate acestea Kant, trebuind să dea o soluțiune problemei realului, pune pe lângă fenomen lucrul în sine. Această admitere a unui lucru în sine este unul din punctele cele mai obscure ale filosofiei lui Kant, este ceea ce face ca doctrina realului implicată de idealismul criticist să fie îndoișoasă și să poată fi luată în mai multe înțeleșuri. Date fiind princi-

piile criticiste, care este existența fundamentală, care este realul? Pentru noi singura realitate este cea fenomenală, cea adusă de experiență, în care se înfățișează o formă, partea adusă de subiect, și o materie, partea adusă de obiect. Cunoaștem deci lumea așa cum ne apare nouă. Dar aceasta este oare singura realitate? Spiritul impune forma lui materiei amorfe aduse de experiență și-i dă caracterul de cunoștință; această cunoștință nu se poate separa de spiritul în care se produce; privind problema din acest punct de vedere, realitatea ar fi de partea spiritului. Dar cunoștința lui este numai fenomenală, nu ne prezintă lumea decât așa cum este pentru noi, pentru spiritul omenesc. Istovește această cunoștință întreaga existență? Lucrurile există numai pentru noi, ori au și o existență pentru sine? Cu alte cuvinte, pe lângă existența fenomenală nu e și o existență numenală, pe lângă lumea perceptibilă nu există și o lume inteligibilă? Ideea de fenomen nu implică pe aceea de lucru în sine? În kantianism sunt în germen implicate amândouă aceste soluții: spiritul este singura realitate; existența reală este cea numenală, incognoscibilă; cu alți termeni, și subiectivismul și agnosticismul. Și într-adevăr, la urmașii lui Kant vedem accentuându-se ambele direcțiuni, unii insistând asupra realității subiectului (Fichte, Hegel), alții asupra realității numenului (Schopenhauer). Această ambiguitate provine din aceea că problema lucrului în sine nu era pentru Kant problema de competență și în cercetările lui avea un rol mai lăturalnic. Scopul *Criticii Rațiunii pure* era să prezinte o cunoaștere a rațiunii prin ea însăși sub o formă științifică; în primul rînd îl preocupa răspunsul la întrebarea: cum e posibilă experiența? Care e legătura rațiunii cu experiența? iar nu care e originea primă a cuprinsului acestei experiențe.

Kant înclină mai mult către realismul agnosticist. În prima ediție a *Criticii Rațiunii pure*, unele pasaje îndreptăteau o pricepere idealistă subiectivistă a filosofiei sale. În a doua ediție, acele pasaje au fost șterse sau modificate, iar într-un răspuns către Fichte și în *Prolegomena*, Kant se ridică contra interpretărilor subiectiviste ale filosofiei sale și de teama idealismului absolut pe care-l respinsese ca pe orice dogmatism metafizic, nu se îndoiește de existența lucrului în sine. Această existență pare că este implicată de la început ca un postulat al posibilității *Criticii Rațiunii pure*, care se fondează pe distincțiunea dintre o formă și o materie a cunoștinței. Forma este partea adusă de spirit în actul de cunoștință, materia este străină spiritului, îi este adusă. Spiritul, aplicînd formele lui asupra materiei cunoștinței, nu o crează, ci o găsește dată. Dată de cine, cum? E o existență în sine, care, după ce i se aplică formele de cunoștință ale spiritului, devine o existență pentru noi. Această existență în sine ar fi un *noumenon*, opus fenomenului, singurul obiect al experienței noastre. După fundarea *Criticii*, Kant nu revine nicăieri spre a justifica acest postulat. Ca punct de plecare ar fi avut o legitimitate provizorie, dar în urmă ar fi fost bine să fie supus controlului criticii. O asemenea verificare și control posterior nu găsim nicăieri în opera lui Kant.

Ontologia predecesoare aparițiunii *Criticii Rațiunii pure* afirma în mod dogmatic existența lucrurilor în sine independente de orice cunoștință și de orice experiență. Aceste lucruri în sine aveau o în-

doită sarcină, întâi să explice rațional și al doilea să producă chiar experiența. Nelegitimătatea și zădărnicia acestui fel de a pune problema realului a fost văzută clar de Kant și toată doctrina categoriilor este contra unei asemenea concepțiuni a lucrului în sine. Dacă există într-adevăr lucruri în sine, ele sunt cu totul deosebite și fără nici o analogie cu lucrurile experienței noastre; nu pot fi puse nici ca rațiuni inteligibile nici ca niște cauze eficiente ale fenomenelor. Dacă sunt inteligibile și au vreo activitate cauzală, sunt și ele obiecte de experiență și nu mai pot fi ridicate la rangul de principii explicatoare ale experienței. Kant în *Analitica Principiilor* face deosebirea între două întrebări posibile ale conceptului de *noumenon*, una pozitivă sau transcendentă și alta negativă sau limitativă: „Dacă prin *noumenon* înțelegem un lucru întru cât nu este obiect al intuițiunii noastre sensibile, abstracție făcând de modul nostru de a percepe, atunci acest lucru este un noumenon în înțelesul negativ. Dar dacă înțelegem prin *noumenon* un obiect al unei intuițiuni nesensibile, presupunem atunci un fel de intuițiune particulară, intelectuală, dar care nu este a noastră, căreia nici nu-i putem întrevedea posibilitatea; și acest lucru ar fi atunci un *noumenon* în înțelesul pozitiv.”⁶⁷ Întrebarea ontologică, adică pozitivă și transcendentă, este nejustificată, pentru că se dau lucrului în sine determinări valabile numai pentru experiență și care nu mai însemnează nimic în afară de totalitatea experienței. Lucrul în sine nu poate fi obiect de experiență posibilă, deci nu i se poate aplica nici una din determinările acesteia. Numai înăuntrul experienței este legitimă întrebarea formelor intuițiunii și categoriilor intelectului; despre ceea ce este transcendent ei nu se poate afirma nimic. Întrebarea conceptului de noumenon este negativă sau limitativă când se concepe posibilitatea unor existențe altele decât fenomenele. Numenul, în acest sens, este ceva diferit *toto genere* de ceea ce cunoaștem și de tot ceea ce putem cunoaște. Nu este nici obiect de cunoștință actuală, nu poate fi nici obiect de cunoștință posibilă, este incunoștibil absolut. A afirma că cunoașterea noastră actuală sau posibilă, cunoștința noastră fenomenală istovește cu desăvârșire existența, și că o altă existență decât cea fenomenală nu se poate concepe, este după Kant o afirmare dogmatică tot atât de nejustificată ca și aceea că lucrul în sine ar putea fi cunoscut. Pot exista lucruri în sine, dar existența lor este așa de radical deosebită de existențele despre care putem avea noi cunoștință, încât nu poate avea nimic comun cu acestea, nici măcar punctul de a deveni vreodată obiect de cunoștință. Însă precum nu se poate nega existența unor astfel de lucruri în sine, nici nu se poate afirma cu siguranță. Existența lor este numai problematică și nu însemnează altceva decât arătarea unei limitări a cunoștinței noastre. Cunoștința noastră, nelimitată în domeniul fenomenal, are la marginea acestui domeniu o limită peste care nu poate trece; dincolo de această limită este incognoscibilul absolut. În acest sens numenul este negarea fenomenului și ca atare nu i se pot aplica nici una din determinările acestuia, nici timpul, nici spațiul, nici vreuna din categorii, căci toate acestea sunt forme ale exis-

⁶⁷ *Kritik der reinen Vernunft Transscend. Analyt.* § 351 (n.a.).

tenței fenomenale. Noumenul nu se poate dar zice că are întindere sau durată; nu e nici unul nici mai mulți; nu e nici posibil nici imposibil; nu e nici real nici ireal; nici necesar nici contingent; nu e nici substanță, nici mod, nici cauză, nici efect, nici reciprocitate de acțiune. Împingînd și mai departe aceste reflexiuni, vedem că afirmarea ca și negarea nu sunt decît determinări valabile tot pentru ordinea fenomenală, așa că negările pe care le făcurăm sunt tot atît de puțin valabile ca și afirmările respective. Însă cum noi nu putem cugeta în afară de relațiunile care sunt constitutive ale cugetării însăși, și cum acestui lucru în sine nu i se pot aplica nici una din relațiunile cugetării noastre, care este o cugetare a lumii fenomenale, atitudinea criticistă consecventă ar fi să spunem că lucrul în sine nu se poate cugeta, că numai tăcerea îl exprimă.

Cu toate că distinge clar cele două întrebuințări posibile ale conceptului de *noumenon*, Kant, printr-o curioasă inadvertență, nu se folosește numai de sensul negativ și limitativ al lui, dar și de cel pozitiv. Lucrul în sine conceput negativ nu poate avea nici o relațiune cu fenomenele, nu poate fi substratul misterios al lumii cunoscute, cauza aparențelor fenomenale, ci constituie o lume cu totul străină de lumea fenomenală. Sunt numeroase pasaje, atît din *Critica Rațiunii pure* cît și din *Prolegomene*, în care întrebuințarea pozitivă a lucrului în sine este evidentă. Cităm cîteva :

„Idealismul consistă în afirmarea că nu există alte ființe decît ființele cugetătoare : restul lucrurilor pe care credem că le percepem în intuițiune nu ar fi decît reprezentări în ființele cugetătoare, cărora în realitate nu le-ar corespunde nici un obiect exterior. Eu, din contra, zic : sunt lucruri care ne sunt date ca obiecte de simțurile noastre externe; numai că nu putem ști nimic despre ceea ce ar putea fi în ele însele, căci nu cunoaștem decît fenomenele lor, adică reprezentările pe care le produc în noi cînd ating simțurile noastre. Admit deci fără nici o îndoială că în afară de noi există corpuri, adică lucruri care ne sunt absolut necunoscute în ceea ce pot fi în ele însele, dar pe care le cunoaștem prin reprezentările pe care le naște în noi acțiunea lor asupra sensibilității noastre, și cărora noi le dăm numele de corpuri, acest cuvînt neînsemnînd astfel decît fenomenul acestui obiect care ne este necunoscut, dar care este totuși real. Se poate numi aceasta idealism? Tocmai dimpotrivă.”⁶⁸ „...Care este condițiunea cerută de necesitatea naturii : Aceea numai ca orice eveniment al lumii sensibile să fie determinat după legi statornice, adică să aibă o relațiune cu o cauză fenomenală, care de altfel îi lasă necunoscut lucrul în sine care-i este fundamentul și cauzalitatea adevărată.”⁶⁹ — „Există o legătură efectivă între ceva cunoscut și ceva cu totul necunoscut și care trebuie să rămînă astfel totdeauna; și chiar dacă necunoscutul nu are să fie vreodată cunoscut mai mult, precum de fapt nici nu putem spera, totuși conceptul acestei legături trebuie să fie determinat.”⁷⁰

⁶⁸ *Prolegomene*, Observarea II de sub § 13. (n.a.).

⁶⁹ *Ibidem* § 53. (n.a.).

⁷⁰ *Ibidem* § 57. (n.a.).

Pretutindeni lucrul în sine este conceput ca fiind în relațiune necesară cu fenomenele. În pasajele citate se poate vedea cum Kant concepe numenul ca substrat inteligibil al fenomenului. Același lucru, așa cum este în sine, este pentru noi incunoștibil, este *noumenon*; cînd ne apare nouă, este fenomen. Postulatul acestei duble existențe a lucrurilor, odată în sine și pentru sine, și apoi în raport cu noi și pentru noi, este pretutindeni implicat. Lucrurile în sine sunt determinate ca existențe reale și într-un sens sunt chiar cauze eficiente ale fenomenelor, căci se zice clar că nu le putem cunoaște în sine, ci prin reprezentările pe care acțiunea lor asupra sensibilității noastre le naște în noi. Așadar, lucrul în sine, departe de a constitui, cum ar cere conceptul limitativ, o existență cu totul separată și fără nici o legătură cu existențele pe care le cunoaștem, are o *acțiune* asupra sensibilității noastre, intervine activ în formarea reprezentărilor, este dar cauză. Prin faptul că se concepe lucrul în sine în relațiune cu fenomenul, i se aplică categoria de relațiune; cum nu putem lăsa indeterminată această relațiune și trebuie să o precizăm ca să o cugetăm, introducem numaidecît și celelalte categorii și iată că aplicăm lucrului în sine, pe lîngă categoria de existență, realitate, și categoria de cauzalitate sau dependență și substanțialitate. Căci ce raport am putea concepe între lucrul în sine și fenomen? Ori un raport de la cauză la efect, ori un raport de la substanță la mod, ori raportul de fundare tras din principiul rațiunii suficiente. Dar Kant însuși a arătat că toate aceste raporturi n-au nici o semnificare în afară de lumea experienței fenomenale, că orice întrebuintare transcendentă a lor este abuzivă și zadarnică; acesta este un punct asupra căruia insistă mult și din care își face o armă contra dogmatismului. Este adevărat că autorul *Criticii Rațiunii pure* nu comite nicăieri paralogismul de a demonstra existența lucrului în sine prin principiul de cauzalitate sau acela mai general de rațiune suficientă; dar prin faptul că pune lucrul în sine în relațiune cu fenomenul, trebuie să concepem într-un fel sau altul această relațiune, ca să cugetăm ceva; și noi nu putem concepe un altfel de raport decît cele fenomenale. Orice am face, lucrul în sine tot ne apare ca rațiune explicativă ori cauză a fenomenului.

Dacă acest mod de a pune un lucru în sine ca rațiune explicativă a fenomenului este nejustificat și în contradicție cu principiile critice, tot neconformă cu aceste principii este și privirea numenului ca obiect absolut, ca obiectul în sine, de care-l acuză pe Kant Schopenhauer în *Critica filosofiei kantiene*. Într-adevăr din faptul că cunoștința rezultă din aplicarea formelor subiectului asupra unei materii care este semnul unei realități distincte și independente de subiectul cunoscător, lucrul în sine apare ca un obiect absolut. În dualitatea numen-fenomen, numenul corespunde realității așa cum este în sine, unui obiect care nu este pentru un subiect, unui obiect în sine, iar fenomenul este realitatea așa cum apare pentru subiect. Și aci găsim o contradicție cu teoria criticistă a cunoștinței. În actul de conștiință, în reprezentare, ne este dată împreunarea indisolubilă a subiectului cu obiectul. Acesta, în actul reprezentării este cu totul relativ la subiect, precum și subiectul este cu totul relativ la obiect. Nu avem decît o cunoaș-

tere fenomenală, adică relativă, atît despre obiect, cît și despre subiect : nu cunoaștem în sine nici obiectul nici subiectul, și actul de reprezentare nu ne permite să punem existența lor independentă una de alta. Nu e obiect fără subiect, precum nu e nici subiect fără obiect : iată un punct cardinal al teoriei cunoștinței kantiene, asupra căruia Schopenhauer insistă fără încetare. Cu o asemenea doctrină se închide drumul punerii unui *în sine* atît de partea subiectului cît și de a obiectului : un obiect în sine, ca și un subiect în sine, nu ar fi decît niște ipoteze nelegitime. Cercul magic al reprezentării strînge orice experiență, atît internă cît și externă ; fie că avem o cunoștință despre ceea ce numim lume obiectivă, fie că avem o cunoștință din lumea noastră internă, dualismul subiect-obiect reapare în fiecare reprezentare. Kant spune totuși că „intelectul concepe un obiect în sine, dar numai ca un obiect transcendental, care e cauza fenomenului, deci nu este el însuși fenomen, dar care nu poate fi conceput nici ca o cantitate, nici ca o realitate, nici ca substanță, etc.” Deci nici ca o cauză și mai înainte de toate nici ca un obiect în sine. Dacă intelectul concepe un asemenea obiect, concepțiunea lui este nelegitimă, căci nu e obiect fără subiect, și un obiect absolut este o contradicție în termeni. Fenomenul nu poate avea drept cauză un obiect în sine ; o asemenea afirmare conține o îndoită erezie contra criticismului.

Aceste considerațiuni aduc convingerea că conceptul pozitiv al lucrului în sine nu poate avea o întrebuintare legitimă înăuntrul idealismului transcendental. Conform principiilor criticii, lucrul în sine poate fi luat cel mult ca un concept-limită, ca o ipoteză neverificată și neverificabilă. Dar luat astfel este și o ipoteză inutilă. Iată de ce. Numenul, concept-limită, nu face altceva decît să afirme posibilitatea unei alte existențe decît cea fenomenală, existență care nu poate avea nici un punct comun cu aceasta, afară de determinarea vagă și curat logică de existență, de ceva care ar putea să aibă o realitate. O asemenea existență nu poate fi în nici o relațiune cu fenomenele. Nu se poate vorbi de aceeași realitate care să existe o dată pentru sine și altă dată pentru noi, în reprezentare. Dacă acest lucru în sine este absolut incunoștibil și fără nici o relațiune posibilă, o ordine de existență *toto genere* diferită și cu totul străină de lumea experienței noastre, la ce ne-ar putea folosi ? Acest lucru în sine sau aceste lucruri în sine, ca negare a fenomenelor, sunt pentru noi ca și cum n-ar fi. Atunci la ce bun să căpușim lumea cunoștibilă cu o lume absolut inaccesibilă și fără nici o influență asupra ei ?

Dacă în opera lui Kant găsim dualitatea numen-fenomen apărînd regulat, nu trebuie să o privim ca un rezultat al cercetării critice pe care o întreprinde asupra cunoștinței, ci ca o ipoteză metafizică preconcepțată și nesupusă la piatra de încercare a criticii. „Lucrul în sine” kantian este unul din produsele cele mai abstracte ale iluziunii realiste. În *Critica Rațiunii pure* nu aduce nici un serviciu, căci este în continuu conflict cu rezultatele cele mai de căpetenie ale ei, însă servește mult pentru fundarea *Criticii Rațiunii practice* : existența lucrului în sine justifică imperativul categoric și salvează libertatea, care nu se poate fonda în lumea fenomenală, unde domnește determinismul cel mai riguros. Pentru ca datoria și libertatea să fie posi-

bile, era necesar ca lumea fenomenală să aibă un fundament transcendent, într-o lume numenală. Așa că existența lucrului în sine, în kantianism, este mai mult un postulat al rațiunii practice decât o necesitate a rațiunii teoretice. Dar pînă la ce punct nevoia fondării unei anume morale poate să se impună unei teorii a cunoștinței? Este mai filosofic să afirmi că morala, pentru a se fonda, are nevoie de o teorie a cunoștinței cît mai ferită de contradicții și presupuneri necontrolabile, decât că teoria cunoștinței are nevoie de postulate morale.

Dacă autorul *Criticii Rațiunii pure* nu ar fi fost dominat de preocuparea fondării unei morale a libertății și datoriei, ar fi găsit în însuși sistemul său de idealism transcendent un puternic sprijin și un corectiv eficace contra iluziunii realiste atît de înrădăcinate în filosofie. Acest sprijin și corectiv l-ar fi găsit în cea mai fecundă și mai profundă inovație a Criticii: în subiectivitatea formelor intuiției, spațiului și timpului. Estetica transcendentă este piatra angulară a reformei kantiene; privirea spațiului ca o formă pură apriori a sensibilității, ca ceva cu totul subiectiv pe care spiritul îl aduce cu sine în cunoașterea lumii, este direct opusă credinței universale, a simțului comun, a științei și a multor sisteme filosofice în obiectivitatea absolută a spațiului. Ea rupe odată pentru totdeauna cu realismul naiv și aduce un argument puternic contra oricărui realism. Kant exclude din domeniul sensibilității realitatea transcendentă a spațiului (spațiul are o idealitate transcendentă și în același timp o realitate empirică), însă nu izbuteste să alunge din întregul domeniu al cugetării orice realism spațial. Felul de a vedea introdus de estetica transcendentă era prea nou și prea neobișnuit, și nu putea fi introdus de-a dreptul și în toate consecințele lui, fără a nu revoluționa cu desăvîrșire toate obiceiurile de spirit ale cugetătorului. Ceea ce a contribuit mai ales ca să nu tragă toate consecințele din marea lui inovație era diviziunea inteligenței admisă de Kant în facultăți deosebite, independente unele de altele. Sensibilitatea, intelectul, rațiunea, deși lucrează împreună, mai ales primele două, sunt impenetrabile una celorlalte și apar în *Critica Rațiunii pure* ca niște puteri autonome. Însă aceste diviziuni ale inteligenței nu corespund unei realități profunde și trebuie admise cel mult ca delimitări metodologice, pentru studiul fenomenelor și activităților ce se grupează sub ele, fără să se piardă din vedere adevărul indicat de Kant și accentuat după el: unitatea organică și funcțională a spiritului, cu toate așa-zisele lui facultăți.⁷¹ Kant, recunoscînd spațiul ca o formă a sensibilității și privind pe aceasta ca distinctă de intelect, nu a văzut că intuițiunea de spațiu intervine în toate facultățile noastre mintale, cu alte cuvinte că orice am cugeta, cugetăm în spațiu. Kant declară formal că intuițiunea spațială este inaplicabilă lucrului în sine, dar prin însuși faptul că cugetă un lucru în sine, o existență inteligibilă ca obiect posibil al unui intelect pur (intelect cu totul diferit de al nostru), continuă a cugeta în spațiu. Însăși deosebirea între o formă și o materie a cunoștinței presupune un raport spațial anterior, căci forma (spiritul), care se aplică asupra materiei (lucrul în sine), este cugetată ca externă materiei și

⁷¹ Vezi cap. despre Schopenhauer. (n.a.)

exterioritatea uneia de alta presupune o spațialitate. A cugeta un obiect absolut, un obiect în sine, este a introduce spațiul într-un domeniu superior intuițiunii sensibile, a rămânea în iluzia spațială, căci obiectivitate și spațialitate sunt același lucru. Intuițiunea de spațiu este atât de profund întreșută cu întreaga noastră viață spirituală, încît ne este foarte greu să desprindem din cugetare orice reziduu spațial. Prin chiar faptul că cugetăm două lucruri ca exterioare unul altuia, că le cugetăm distinct, implicăm într-un fel o vagă intuițiune spațială. Kant învinsese prejudecata lucrurilor întinse în sine, dar rămîne cu credința lucrurilor în sine, în care este implicată aceeași iluziune spațială.

Idealismul critic al lui Kant, prin felul său nou de a pune problemele tradiționale ale filosofiei, a deschis căi noi speculațiunii idealiste. Cum am notat și mai sus în treacăt, filosofia aceasta conține în germen două direcțiuni, după cum se pricepe într-un fel sau altul problema realului implicată de *Critica Rațiunii pure*. Într-adevăr, se poate distinge o tendință agnosticistă și o tendință subiectivistă, care însă privită din punctul de vedere critic se reduce tot la un agnosticism. Cea agnosticistă se manifestă în punerea unui lucru în sine, strict vorbind și de drept numai ca existență problematică, ca un concept-limită care nu spune altceva decît că existența fenomenală nu este singura posibilă; însă de fapt ca realitatea în sine, ca substrat și fundament al fenomenelor. Această realitate este declarată ca absolut incunoștibilă, pentru că e absolut incomensurabilă cu categoriile cunoștinței noastre. Subiectivismul doctrinei kantiene apare cînd considerăm rolul spiritului nostru în cunoștință. Ceea ce face cunoștința posibilă sunt formele spiritului, aplicate existenței în sine, care devine astfel o existență pentru noi. Într-un sens, lumea, așa cum ne apare în reprezentare, este o creațiune a spiritului omenesc: „lumea este reprezentarea mea” va zice Schopenhauer. Pentru noi singura realitate este aceea a reprezentării, a lumii așa cum ne apare nouă; lumea așa cum este în sine, pentru că ne este și are să ne rămînă pururea necunoscută, este pentru noi ca și cum n-ar fi. Sub acest unghi privită, toată realitatea trece de partea reprezentării, și reprezentarea fiind manifestarea activității spiritului, toată realitatea pentru noi trece de partea acestuia. Spiritul, cu facultățile și cu formele lui apriori, este suportul realității, el o condiționează, el face ca experiența din posibilă să devină reală. Cum trebuie însă concepută, conform principiilor critice, realitatea subiectului? Cunoștința eului este supusă acelorași condițiuni ca și cunoștința non-eului, obiectului. Pentru Kant experiența internă nu diferă de experiența externă, amîndouă sunt supuse acelorași forme de cunoștință; una nu este mai imediată decît cealaltă. Precum nu cunoaștem din lumea externă nimic decît prin aplicarea formelor intuițiunii și intelectului, adică ca obiect și fenomen în spațiu și timp, tot așa nu putem avea decît o cunoștință fenomenală a subiectului și tot sub forma de obiect. Precum nu cunoaștem lucrurile externe decît ca obiecte, iar nu ca substanțe și lucruri în sine, tot așa nu cunoaștem spiritul decît ca fenomen, iar nu ca substanță și lucru în sine. Forma subiect-obiect este constitutivă a oricărei cunoștințe, fie că e vorba despre experiența externă, fie că e vorba

de cea internă. Precum obiectele sunt fenomene pentru noi, tot așa și noi suntem fenomene pentru noi înșine. Această condiționare a oricărei cunoștințe închide calea cunoașterii unui *în sine*, atât în domeniul experienței externe, cât și în al celei interne. Precum nu cunoaștem lucrul în sine, nu putem cunoaște nici spiritul în sine. Astfel subiectivismul kantian ajunge tot la un agnosticism acel al spiritului în sine, precum ajunsese și la agnosticismul lucrului în sine. Însă succesorii lui Kant care urmează direcția subiectivistă concep altfel realitatea subiectului și caută să elimine, prin dialectica idealistă, contradicțiunile agnosticismului. Vom vedea întru cât au izbutit.

III

IDEALISMUL ABSOLUT : FICHTE

Dirrecția subiectivistă a filosofiei critice este urmată de Fichte și Hegel, care duc pînă la cea mai completă dezvoltare principiul idealismului. Sistemele lor sunt încercări considerabile de a realiza deplina unificare a existenței și a cunoștinței, două domenii care apar ca distincte la o treaptă inferioară a reflexiunii, dar care se identifică la luminile dialecticii idealiste. Fichte este izbit de contradicțiunile la care da naștere înăuntrul doctrinei lui Kant admiterea unui lucru în sine, al cărui rol din negativ cum trebuia să fie, conform unui criticism strict, se schimbă într-unul pozitiv, compromițind astfel printr-un realism introdus pe furiș adevărul viu al reformei kantiene. Lucrul în sine pus în relațiune cu fenomenul și apărind cu necesitate ca substrat și producător al acestuia, venea în contradicție cu toată *Analistica transcendențială*, căci relațiunea dintre ele nu putea fi cugetată decît în termeni de cauzalitate, iar cauzalitatea trebuie să-și păstreze caracterul ei de formă apriori și subiectivă. Fichte suprimă de la început lucrul în sine și dialectica idealistă face astfel un pas mai departe. Prin această suprimare înlătură distincția pe care am găsit-o la baza *Criticii Rațiunii pure* între materie și formă de cunoștință. Fenomenul nu mai este rezultatul aplicării formelor apriori ale subiectului asupra unui obiect absolut, care devine astfel materie de cugetare, este în întregime produsul subiectului. Ciocnirea pe care o suferea spiritul din partea lucrului în sine exterior lui devine actul propriu al spiritului. Nu mai avem dar îndoita activitate, a subiectului de o parte, care impune formele sale la ceva străin de sine, și a obiectului numenal de alta, care le îmbracă : non-eul este în întregime un produs al eului. Numai eul există și ceea ce ne apare ca o limitare a eului de către obiectele externe nu este decît o limitare a eului de către sine însuși. Trebuie însă să precizăm ce înțelege Fichte prin acest eu (*Ich, Ichheit*) din care el face principiul idealismului. Prin eu se înțelege îndeobște conștiința individuală, totalitatea fenomenelor interne, strinse sub unitatea denumirii comune de spirit. Însă Fichte

nu are în vedere acest eu, ci eul absolut, care nu e nici spiritul meu, nici cutare sau cutare spirit, ci unitatea superioară a cugetării în sine. Acest eu, spiritul absolut privit în sine și pentru sine, este realitatea fundamentală, în care este cuprinsă orice realitate și în afară de care nu mai există nimic. Subiectivismul kantian, așa cum apare în *Critica Rațiunii pure*, se reduce la afirmarea realității conștiinței individuale; formele apriori sunt forme apriori ale spiritului omenesc, nu ale unui spirit absolut superior acestuia. Când în *Prologomena* (§ 20) Kant vorbește despre o *Bewusstsein überhaupt*, nu este vorba nici despre o conștiință individuală oarecare, nici despre spiritul absolut, ci despre conștiința umană în general. Fichte însă se ridică deasupra conștiinței individuale și deasupra cugetării umane în genere, până la spiritul absolut, în care sunt cuprinse ca momente distincte și existența și cugetarea, și eul și non-eul. Într-o prefață la tratatul lui Fichte „*Anweisung zum seligen Leben*” (în trad. franc. *Méthode pour arriver à la Vie bienheureuse*), fiul filosofului, J. H. Fichte, arată cum trebuie să se înțeleagă acest eu absolut :

„Nu poate fi vorba de o existență, de ceva real, fără a presupune un alt element, care este conștiința acestei existențe; cu existența se pune dar o știință a acestei existențe. Tot așa când vorbim despre o cunoștință, este vorba despre o știință reală și nu numai despre o reprezentare goală, de o ficțiune a spiritului nostru, prin aceea chiar că are o existență drept obiect și că poartă această existență în sine ca un conținut real... Astfel este o eroare, o părere superficială și empirică de a crede că poate fi o existență oarecare în afară de cunoștință, căci atunci cum aş putea cunoaște această existență și vorbi despre dinsa? E tot o greșală de a crede că poate fi o cunoștință în afară de existență, căci cum ar fi cunoștință? Cum ar putea fi altceva decât o închipuire goală? Dar, dimpotrivă, aceste două lucruri se pătrund reciproc. Orice existență este în regiunea cunoștinței, orice existență e accesibilă cunoștinței și susceptibilă de a fi cunoscută în toată adîncimea ei; orice cunoștință cuprinde existența... Deci unitatea absolută, acest principiu suprem al oricărei varietăți, al tuturor antitezelor reduse la antiteza supremă a existenței și a cunoștinței, nu poate fi pusă nici în existență, nici în conștiința care-i este opusă; precum nici în lucru sau în reprezentarea lucrului. În primul caz ar fi un realism exclusiv; în al doilea un idealism subiectiv tot exclusiv. Nu poate fi pusă decât în principiul indivizibilității absolute a cunoștinței și a existenței; principiu care este în același timp și principiul distincțiunii lor absolute.”⁷²

Eul fichtean este dar unitatea existenței și a cugetării acestei existențe, este indivizibilitatea primordială a realului și cugetării realului, este cugetarea absolută, în care subiectul și obiectul se confundă, ca într-o unitate superioară. Nu e tot una cu cugetarea umană, care e finită, ci e cugetarea infinită, care face posibilă cugetarea umană.

Concepția fichteană suprimă contradicția unui obiect absolut, independent de relația subiect-obiect; deasupra acestei relații și transcen-

⁷² Citat de Louis Weber, *Vers le Positivisme absolu par l'Idéalisme*, p. 106 (Bibl. de phil. cont. Alcan).

dent ei pune o realitate absolută, aceea a spiritului, care nu este subiectul absolut, dar care conține relația subiect-obiect ca o determinare inferioară a sa. Felul însă cum Fichte întrebuițează principiul idealismului formulat de dînsul face posibilă o obiecțiune foarte puternică împotriva doctrinei eului absolut, aceea că, contrar principiilor criticii, reinstaurează ontologia. Într-adevăr, Fichte face din Eul său o substanță, un fel de lucru în sine, care prin desfășurarea lui crează diversitatea fenomenală. „*Doctrina științei*” (*Wissenschaftslehre*) caută ca dintr-un principiu unic și de la sine evident să deducă toată cunoștința; dar cum cunoștința se identifică cu existența, devenirea cunoștinței, desfășurarea ei are să exprime în același timp și desfășurarea existenței. Această desfășurare se face prin procesul dialectic al eului. Eul, prin actul său primordial, pune propria lui existență. *Eul pune eul*. Printr-un al doilea act primitiv eul opune eului absolut un non-eu absolut. *Eul pune non-eul*. Însă această de a doua propozițiune conține o contrazicere absolută a celei dintîi și o distruge cu totul. Antiteza lor se conciliază într-un al treilea principiu, care este sinteza amîndurora: *eul și non-eul* sunt puse amîndouă de eu în el însuși, ca limitîndu-se reciproc, așa că realitatea unuia distruge în parte realitatea celuilalt. *Opun, în eu, eului divizibil, un non-eu divizibil*. Acestea sunt cele trei momente ale dialecticii fichteene. Teza exprimă categoria realității, antiteza categoria negațiunii, și sinteza categoria limitării, care sunt categoriile supreme din care se deduc toate celelalte. Subiectivitate absolută, realitate obiectivă absolută, limitare și determinare reciprocă a eului și non-eului. Acest proces dialectic nu arată numai cum se alcătuiește cunoștința, dar și cum purcede existența, așa că are cu necesitate și un sens ontologic. Cum trebuie însă să înțelegem crearea non-eului de către eu prin propria sa delimitare? Căci primordial și necesar există numai eul absolut. Non-eul se explică printr-o ciocnire, o izbire, o oprire (*Anstoss*) suferită de eu în dezvoltările lui succesive. Senzațiunile, percepțiunile, fenomenele cu un cuvînt, ar fi opririle succesive, ciocnirile eului în mișcarea lui dialectică, așa că întreaga viață psihică se poate deduce a priori.⁷³ Dar acest limbaj este încă plin de originea lui concretă și poate să compromită principiul idealist al Doctrinei Științei. Cum putem concepe acea oprire sau izbire a eului, dacă el primordial este singur? Odată admisă realitatea absolută a eului, este greu de explicat realitatea unui non-eu; acesta nu mai poate intra decît pe furiș în sistem. Limitarea eului prin sine însuși și circumscrierea unui non-eu înăuntrul său nu e de ajuns pentru a explica realitatea non-eului. Eul *pune* un non-eu, dar această pozițiune logică nu e decît constatarea unei existențe distincte de sine; ea nu poate crea non-eul, care deci trebuie să preexiste. Din ce crează eul non-eul? din sine însuși? dar el este în întregime eu. Și de ce această trebuință a eului de a-și crea un non-eu? Odată ce este absolut, de unde nevoia de ceva distinct de sine? nu-și ajunge sieși? De ce să-și întrerupă activitatea lui pură și identică prin opriri și ciocniri? Fichte zice că la aceste întrebări nu se poate răspunde teoretic. De aceea lasă soluțiunea dificultăților pe seama filosofiei practice.

⁷³ Cf. *Doctrina Științei*, Deducțiunea reprezentărilor, Partea II, cap. II.

Identitatea realului și idealului, eului și non-eului, nu este o realitate deplină, un fapt acum împlinit, ci o datorie de a fi (*Sollen*). Conștiința integrală a eului pur, cu toate determinările lui, este un *desideratum* al vieții practice. Astfel și Fichte, ca și Kant cu imperativul categoric, pune la capătul sistemului său primatul rațiunii practice. Dificultatea teoretică, pentru ca întreaga deducțiune a Doctrinei Științei să ne apară valabilă, ar fi trebuit să fie rezolvată tot pe domeniul teoretic.

În fond, tot limbajul dialecticii fichteene nu este decât o imitație a procesului psihologic prin care ajungem să avem conștiință despre noi înșine și de ceva distinct de noi, transportată din lumea empirică într-o lume transcendentă de speculațiune pură. Însă și aci, la înălțimea amănunțită a dialecticii conceptelor, putem regăsi procedeele de spațializare și proiectare în timp ale cugetării obișnuite. Toate mișcările eului, delimitarea și opririle lui, nu se petrec oare într-un spațiu absolut? Și mișcarea dialectică, punerea eului absolut, apoi punerea non-eului absolut și în urmă delimitarea reciprocă înăuntrul eului absolut a unui eu și non-eu divizibile, nu se petrec oare într-o durată pură, reziduu și abstracție a duratei reale pe care o cunoaștem mereu în empirie?

IV

IDEALISMUL ABSOLUT ; HEGEL

Idealismul subiectiv al lui Fichte, suprimând contradicția lucrului în sine și căutând sub diversitatea categoriilor kantiene unitatea esențială a rațiunii, este în același timp un idealism absolut, însă nedeplin dezvoltat, căci identitatea perfectă a realului și idealului nu este încă realizată, ci pusă ca un *Sollen*, ca un ideal al activității morale. Dialectica idealistă face un pas considerabil, însă nu pasul definitiv. Filosofia lui Schelling este intermediară între Fichte și Hegel, dar în loc să întărească, compromite principiul idealismului, punând Natura pe aceeași treaptă cu Spiritul și subordonându-le Absolutului, care este identitatea și indiferența amândurora. Fichte, neadmițând altă realitate decât a eului, natura nu avea decât un rol negativ, acela de obstacol, de limită pe care și-o pune spiritul pentru ca să o învingă și să se realizeze prin acest act. Reinstaurând natura în sistem și punând paralelismul ei cu spiritul înăuntrul absolutului, Schelling reeditează, cu o coloratură mai idealistă, spinozismul. Filosofia lui, expusă într-un stil ditirambic și cu accese de poezie romantică nepotrivite cu o cercetare științifică, readuce dualismul dogmatic cu toate inconsecvențele lui, și în loc să facă un pas mai departe decât Kant, se întoarce înapoi. Hegel vrea să se ridice la adevăratul punct de vedere al idealismului absolut, la deplina unificare a existenței și a cunoștinței. Principiul de la care pornește nu vrea să fie individual ca eul lui Fichte, ci general, însă un principiu care să facă posibilă trecerea la particular, un

principiu fecund, nu steril ca absolutul lui Schelling. Absolutul lui Hegel nu este indiferență pură, nu este un terțiu neutru în care se pierde realul și idealul negându-se reciproc, ci este identitatea lor vie, evoluția lor, care le conține ca momente înăuntrul ei. Absolutul acesta nu este o *existență*, cum ar fi substanța spinozistă sau absolutul schellingian, ci este o evoluție, o desfășurare (*Entwicklung*), pozițiune de deosebiri și opozițiuni în sinul său. Acest absolut, acest *Für-sich-sein*, care conține în sine toate determinările existenței și cunoștinței, naturii și spiritului, ca niște momente ale evoluției sale, este *Ideea*.

O expunere completă și o apreciere motivată a acestui sistem uriaș ar întrece cadrul acestei lucrări; de aceea ne vom mărgini numai la ceea ce ne interesează imediat, adică la felul cum Hegel pune problema realului și ce soluțiune îi dă.

Esential în sistemul hegelian este metoda întrebuințată. Hegel adoptă metoda dialectică a lui Fichte: concilierea tezei și antitezei într-o afirmare superioară care să le întrecă pe amândouă, dându-i însă o mai mare dezvoltare. După el dialectica este o proprietate și a conceptelor și a lucrurilor: a conceptelor, căci fiecare concept duce cu necesitate la altele; a lucrurilor, căci fiecare lucru individual este în legătură cu altele. Așa că procesul prin care mintea ajunge la adevăr exprimă în același timp și viața intimă a existenței. Întrucât noi cugetăm existența, existența cugetă în noi. Fiecare concept este unilateral, conține negarea lui în sine însuși; prin negarea lui însă duce la alt concept care-i este contradictoriu și care în sine este tot atât de unilateral; ambele concepte sunt însă momentele unui al treilea, care conține o unitate superioară amândurora. Și acest concept, la rîndul lui, este un moment unilateral și prin negarea lui duce la altă unitate și mai înaltă, și așa mai departe. Această negare a conceptelor este originea tuturor deosebirilor și opozițiunilor, care nu sunt fixe și nu există pentru sine, ci sunt numai momentele trecătoare ale mișcării imanente a conceptelor. Așa luînd, de exemplu, conceptul cel mai abstract, acel de existență, prin negarea lui ajungem la conceptul de non-existență; însă opozițiunea dintre aceste două nu este absolută, căci se conciliază în conceptul superior de devenire, care este, în același timp, și existență și non-existență, este trecerea dintr-o stare într-alta. Această dialectică nu exprimă numai mersul gîndirii, dar exprimă și evoluția realității: în cugetarea noastră bate pulsul existenței. Metoda nu este deci numai o pozițiune subiectivă de teză, anti-teză, sinteză, ca în dialectica fichteiană, ci este o dialectică a existenței, care urmează, copiază cursul chiar al lucrurilor. Dialectica nu *produce* existența, dar reproduce pentru conștiința cugetătoare ceea ce este de mai înainte dat în sine. Realul nu este creat prin acele pozițiuni succesive ale Ideii, ci este urmărit în toate contururile lui, este făcut inteligibil. Nimic îninteligibil, nimic incunoștibil nu există în lume: toată existența este rațională. Dialectica urmează și dă o socoteală despre cursul existenței, îi bate pulsațiunile. De aceea se poate zice că Logica este, în același timp, și o ontologie. Această dialectică, proces al cugetării și proces al existenței, exprimă convingerea lui Hegel

despre conservarea forțelor și valorilor în existență.⁷⁴ Procesul dialectic prin punerea unei afirmări, negarea ei de altă afirmare și integrarea lor într-un adevăr superior, exprimă că nimic nu se pierde atât în lumea obiectivă cât și în viața spirituală. Sau în limbajul mistic al lui Hegel: amintirea spiritului lumii (*Weltgeist*) păstrează totul; pierderea însemnează numai suprimarea existenței externe, nu însă nimicirea esențialului. În filosofia lui Hegel găsim o măreață fundare, pe domeniul spiritual și idealist, a acestui principiu.

Conform metodei dialectice, întregul sistem se desfășoară în triade. Ca punct de plecare, Hegel ia categoria cea mai abstractă și mai puțin determinată, aceea a existenței pure, fără nici o determinare internă sau externă, fără calitate, fără relațiune și deduce apoi întregul sistem de categorii, care îmbrățișează nu numai totalitatea cunoștinței, dar și totalitatea realității. Ideea absolută în desfășurarea ei are trei momente: întâi, se produce ca cugetare identică cu sine însăși, ca idee în sine și pentru sine, și expresia ei epistemologică este *Logica*; apoi, negându-se pe sine, se exteriorizează și se desfășoară în timp și spațiu și este *Natură*, iar știința ideii în existența ei exterioară (*Andersein*) este *Filosofia Naturii*; apoi revine asupra sa însăși din existența sa exterioară, și este *Spirit*, iar expresia epistemologică a acestei sinteze superioare este *Filosofia Spiritului*. Natura nu mai este o aparență, ca pentru Fichte, sau o realitate paralelă cu spiritul, ca pentru Schelling, ci este un moment necesar al Ideii în evoluția ei către Spirit; este o realizare a Logicii care aspiră să se absoarbă în Ideea absolută.

La întrebarea, care e existența fundamentală, ce e realul, Hegel răspunde: Ideea absolută. „Tot ce e real e rațional, tot ce e rațional e real”, iată formula condensată a hegelianismului. Și Hegel, ca și Fichte, într-o mare măsură, fundează idealismul lor absolut pe un procedeu dogmatic: substantifică tot ceea ce Kant numea „unitatea sintetică a apercepțiunii pure”, acel „cogito” care însoțește orice act al minții. Acest principiu logic și psihologic capătă o realitate substanțială, pe care Critica nu i-o atribuisese, întocmai precum căpătase și „cogito” al lui Descartes. De la început dar idealismul absolut ia un caracter dogmatic, pe care îl păstrează până la sfârșit.

Hegelianismul este oare un idealism absolut, consecvent cu sine însuși și cu principiul de la care pornește? Este într-adevăr un monism? Dualismul Naturii și Spiritului este cu totul redus? Unificarea deplină a existenței și cunoștinței este țelul idealismului absolut, prin găsirea unui principiu superior care să conțină explicarea amândurora. Odată acest principiu găsit, trecerea de la el la diversitatea dată în lumea pe care o cunoaștem și explicarea acestei diversități trebuie să fie lesne și inteligibilă. Tocmai aci stă greutatea unor asemenea sisteme și cauza de căpetenie a ruinii lor. Eul absolut al lui Fichte nu poate explica valabil crearea non-eului. Absolutul lui Schelling stă nemișcat în fața Naturii și Spiritului paralele, fără ca de la el la acestea să fie explicabilă trecerea. În sistemul lui Hegel punctul cel mai greu este trecerea de la Logică la Natură. Explicația lui Hegel este

⁷⁴ Cf. H. Höfding, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. II, p. 197.

partea cea mai obscură din *Logica* lui (ultima pagină din vol. III, *Wissenschaft der Logik*). În această trecere se zărește dualismul latent în idealismul pretins absolut. Dialectica nu are pretenția să creeze realitatea; procesul dialectic, luat în înțelesul lui ontologic, nu face decît să facă inteligibilă prin noi natura, nu să explice crearea ei. Natura nu se naște, nu se crează prin faptul că Ideea logică se neagă pe sine; abstracțiunea nu poate da naștere realității, abstractul nu crează concretul. Aceste afirmațiuni vin des în opera lui Hegel; sistemul lui nu are pretenția absurdă să fie un *panlogism*. Ideea pură, considerată de Logică, nu este o realitate ultimă care să explice realitatea Naturii, așa că dualitatea Natură-Idee logică există înăuntrul sistemului. Ideea logică este subiectivitatea pură, Natura obiectivitate pură; Ideea absolută le întrece pe amîndouă și le ridică în sfera Spiritului, unde se face împăcarea lor. Opozițiunea lor ar fi dar numai o opozițiune relativă, în sinul unei realități superioare care le îmbrățișează pe amîndouă. Dar această împăcare și reducere este numai verbală. Odată ce se admite un dualism, odată ce se admit două realități ca date, reducerea lor nu se poate face decît printr-un subterfugiu sau prin suprimarea violentă a unuia din termeni. Din acest punct de vedere, Fichte era mai credincios principiului idealismului absolut cînd punea universalitatea cugetării și a reflexiunii ca existență unică și nega orice realitate în afară de dînsa.

V

„LUCRUL ÎN SINE“ CA VOINȚĂ

Dintre urmașii lui Kant, Schopenhauer este cel care urmează tendința agnosticistă a criticismului, dîndu-i însă o întorsătură originală, prin alierea ei cu o doctrină morală sugestivă. Doctrina schopenhaueriană, în întregul ei, este o admirabilă construcție, în care vedem desfășurarea unei unice idei fundamentale, idee exprimată chiar în titlul operei de căpetenie a filosofului: *Lumea ca Voință și Reprezentare*. În teoria cunoștinței urmează de aproape pe Kant, simplificînd însă doctrina criticistă și dîndu-i o mai mare unitate. Astfel în loc să admită sensibilitatea și intelectul (*Sinnlichkeit und Verstand*) ca două facultăți distincte și de sine stătătoare, ca în *Critica Rațiunii pure*, pune în evidență unitatea organică și funcțională a minții, care are ca singură facultate activă intelectul. De asemenea, suprimă tot aparatul greoi și simetria factice a deducțiunii transcendente a categoriilor: intelectul are ca forme apriori, spațiul, timpul și cauzalitatea. Nu mai sunt de o parte formele apriori ale sensibilității și de cealaltă conceptele pure ale intelectului, a căror împreună lucrare era așa de complicat explicată prin acel obscur schematism transcendental: întreaga cunoștință este supusă unui principiu unic, acela al rațiunii, cu împătrita lui rădăcină: *ratio essendi, liendi, cognoscendi și agendi*. Principiul rațiunii suficiente este forma generală a oricărei cugetări de obiect, este co-

extensiv cu întreaga noastră experiență. Punând în evidență rolul cauzalității în percepțiunea oricărui obiect, arătând cum în actul în aparență simplu al intuițiunii se pune în lucrare întregul mecanism al cunoștinței, Schopenhauer a pregătit teoria modernă a percepțiunii, așa cum o stabilește psihologia experimentală.⁷⁵ Grație principiului de rațiune cu formele lor apriori: spațiu, timp, cauzalitate, întreaga noastră experiență este strâns legată și condiționată de existența unui intelect, este reprezentare. Lumea este reprezentarea mea. „Nici un adevăr nu este mai sigur, mai absolut, mai evident ca acesta: tot ceea ce există, există pentru cugetare, adică universul întreg nu este obiect decât față de un subiect, nu este percepțiune, decât față de un spirit percepător, într-un cuvânt este pură reprezentare.”⁷⁶ Distincțiunea între un subiect și un obiect este anterioară experienței și o condiționează în întregime ea; este superioară chiar principiului de rațiune, care este numai forma generală a oricărui subiect posibil și are o aplicabilitate numai în acest domeniu. Relațiunea subiect-obiect este transcendentă experienței și principiul de rațiune nu i se poate aplica: „Dacă intuițiunea are drept condiție legea de cauzalitate, trebuie să ne ferim de a admite între obiect și subiect un raport de cauză la efect. Acest raport nu există decât între obiectul imediat (corpul nostru, după terminologia lui Schopenhauer) și obiectul mediat perceput, adică numai între obiecte. Presupunerea greșită a contrariului a dat naștere tuturor discuțiunilor absurde asupra realității lumii externe. Vedem într-însese luptându-se dogmatismul și scepticismul, cel dintîi apărînd cînd ca realism, cînd ca idealism. Realismul pune obiectul ca o cauză al cărei efect este subiectul. Idealismul lui Fichte face, din contra, din obiect un efect al subiectului. Dar cum între subiect și obiect nu există nici un raport fundat pe principiul de rațiune, niciodată nu s-a putut demonstra vreuna din aceste păreri dogmatice: deci victoria rămîne, în definitiv, de partea scepticismului. Precum, într-adevăr, legea cauzalității precedă intuițiunea și experiența, a cărei condițiune este, și nu poate fi scoasă dintr-însa, cum gîdea Hume, tot așa distincțiunea obiectului și subiectului este anterioară cunoștinței, a cărei condiție primă este, anterioară prin urmare și principiului de rațiune în general: acest principiu nu este, într-adevăr, decât forma oricărui obiect, modul universal al aparițiunii lui fenomenale.”⁷⁷ Obiectul și subiectul nu fac decât un singur lucru, care nu se poate separa: acesta este actul reprezentării.

Forma subiect-obiect și principiul de rațiune, care condiționează cunoștința oricărui obiect, ne prezintă dar lumea fenomenală, lumea ca reprezentare, lumea pentru noi, acea care apare odată cu prima minte care este în stare să perceapă și dispăre odată cu ultima licărire de inteligență. Dar reprezentarea istovește întregimea existenței? Există lumea numai ca reprezentare? Independent de spiritul cunoscător nu mai există nimic? Existența fenomenală este numai una din fețele existenței. Sistemul lui Schopenhauer tinde să arate ce poate fi cealaltă față, aceea a existenței în sine.

⁷⁵ Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, p. I, § 4 (n.a.).

⁷⁶ Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, p. I, § 1 (n.a.).

⁷⁷ *Die Welt*, I, § 5. (n.a.).

Schopenhauer este credincios lucrului în sine al lui Kant, pe care-l afirmă nu numai ca o ipoteză necesară, ca un concept limitativ, dar ca un adevăr necesar, ca o explicație a existenței fenomenale. În „Critica Filosofiei kantiene” recunoaște că unul din meritele de căpetenie ale lui Kant este acela de a fi separat odată pentru totdeauna lucrul în sine de fenomen, însă nu se împacă cu modul lui de a pune acest lucru în sine, care — precum am văzut în cap. precedent — apare ori ca un obiect absolut, ceea ce este o contradicție în termeni, deoarece obiectul nu poate fi decît pentru un subiect, ori ca o cauză a fenomenului, ceea ce constituie o extindere nelegitimă dincolo de lumea fenomenală a principiului de rațiune. Acest mod de a pune existența lucrului în sine este defectuos și nu poate duce decît la contradicții. Originalitatea sistemului său consistă, după Schopenhauer, în felul cum prezintă trecerea de la fenomen la lucrul în sine. Kant declara cu neputință această trecere, pentru că pornea de la cunoștința obiectivă. Într-adevăr, pornind de la reprezentare, nu putem sări peste relațiunea subiect-obiect, care este constitutivă a experienței obiective, și ăeste principiul de rațiune, care este forma generală a experienței; cunoștința obiectivă nu ne poate da altceva decît lumea ca fenomen, nicidecum lumea numenală, căci între lucrul în sine și noi se interpun continuu formele intelectuale apriori inerente oricărei cugetări de obiect, care singure fac posibilă cugetarea unui obiect. Ceea ce vom căpăta pe această cale este numai o cunoștință a existenței așa cum apare pentru noi, sub întreita formă a spațiului, timpului și cauzalității, nicidecum a existenței așa cum este în sine. Dacă singurul nostru fel de cunoștință ar fi cel prin reprezentare, nu am mai putea ieși dintr-însa și cum n-am putea nimic cunoaște despre lucrul în sine, acesta ar fi pentru noi ca și cum n-ar fi deloc și lumea ne-ar apare ca un vis zadarnic.⁷⁶ Pornind de la reprezentare, nu o putem așadar depăși. Calea pentru a ajunge la lucrul în sine trebuie să fie alta, modul de cunoaștere a lui trebuie să fie altul decît cel prin reprezentare. „Într-adevăr, ar fi cu neputință să se găsească semnificarea căutată a acestei lumi, care-mi apare absolut ca reprezentarea mea, sau trecerea de la această lume ca simplă reprezentare a subiectului cunoscător, la ceea ce ar putea fi în afară de reprezentare, dacă filosoful însuși n-ar fi decît un pur subiect cunoscător. Dar, de fapt, are o rădăcină în lume: ca individ, face parte dintr-însa; cunoștința lui singură face posibilă reprezentarea lumii întregi; dar această cunoștință însăși are drept condiție necesară existența unui corp, ale cărui modificări sunt punctul de plecare al intelectului pentru intuițiunea acestei lumi.”⁷⁷ Nu suntem dar numai subiect cunoscător, ci aparținem și noi categoriei lucrurilor de cunoscut, suntem și noi înșine *lucrul în sine*. Și dacă nu putem pătrunde prin afară pînă în esența proprie și intimă a lucrurilor, ne rămîne totuși deschisă o cale pe dinăuntru, o cale subterană, o comunicare secretă, care ca printr-un fel de trădare ne va introduce deodată în cetățuie... Lucrul în sine ne va ajunge astfel la cunoștință într-un chip cu totul imediat, în acest sens că va căpăta conștiință despre sine

⁷⁶ *Die Welt*, I, § 17 în fine (n.a.).

⁷⁷ *Ibidem*, § 18, (n.a.).

însuși. Precum cunoaștem corpul nostru ca reprezentare, tot așa, pe calea interioară, îl putem cunoaște ca voință, adică ca efort, ca tendință, ca dorință, ca plăcere și ca durere. Această cunoștință directă fără intermediul reprezentării, ne dă cheia enigmei, ne arată cea mai de aproape manifestare a lucrului în sine, care, prin analogie cu această imediată manifestare a lui, nu este altceva decât Voință. Așadar, realitatea în sine a lumii nu ni se arată în actul reprezentării, ci în cunoașterea intimă pe care o avem despre stările noastre interioare, cărora nu le atribuim o cauză eternă, în starea afectivă, apetitivă și volitivă. Așa fiind, lucrul în sine nu este cu totul incunoștibil căci dacă ar fi așa, ar fi, după Schopenhauer, cu totul imposibil de cugetat. Prin faptul că pe lângă cunoștința prin reprezentare putem avea și o cunoștință directă despre noi înșine, o intuiție a stărilor noastre intime și profunde, ne apropiem printr-însa de realitatea în sine a noastră, care este identică cu realitatea în sine a întregii lumi, și astfel lucrul în sine rămâne incunoștibil numai absolut, odată ce putem avea o cunoștință relativă a lui. Schopenhauer notează clar în mai multe locuri că pe calea aceea interioară și directă a percepțiunii intime a voinței noastre nu putem avea o cunoștință completă și adecvată a lucrului în sine. O asemenea cunoștință am avea dacă percepțiunea aceasta ar fi cu totul imediată. Nu e însă imediată, căci are nevoie de un corp, care și el este obiectivarea imediată a lucrului în sine, și de un intelect care permite corpului să se recunoască pe sine ca voință. Totuși, cunoștința interioară a voinței are o superioritate asupra cunoștinței prin reprezentare, prin aceea că este liberată de două din formele inerente cunoștinței externe: spațiul și cauzalitatea, rămânându-i însă forma timpului și raportul care nu se poate desființa dintre subiect și obiect, dintre ceea ce cunoaște și ceea ce este cunoscut. Percepțiunea actelor voinței noastre e mai imediată, grație părăsirii celor două forme de cunoștință, ca orice altă percepțiune externă: într-însa lucrul în sine ne apare ca mai aproape în fenomen, așa că această cunoștință merită să fie punctul de plecare al întregului rest. „Actul de voință nu este, fără îndoială, decât fenomenul cel mai apropiat și cel mai precis al lucrului în sine; dar de aci urmează că dacă toate celelalte fenomene ar putea fi cunoscute de noi tot atât de imediat, de intim, ar trebui să le ținem drept ceea ce voința este în noi înșine. În acest sens spun că voința este esența intimă a tuturor lucrurilor și o numesc lucrul în sine.”

Cunoașterea absolută a lucrului în sine ne este închisă pentru totdeauna, deoarece cunoaștere înseamnă stabilire de relațiuni și aplicare de forme ale intelectului. A fi în sine și a fi cunoscut ca atare este o contradicție, căci existența cunoscută este cu necesitate fenomenală. Lucrul în sine ne este dar cunoscut într-un chip relativ prin fenomenul său cel mai imediat. Prin această distincțiune a cunoașterii absolute de cunoașterea relativă a lucrului în sine, Schopenhauer nu scapă de contradicțiile inerente oricărui agnosticism. Îndată ce se vorbește despre un lucru în sine, trebuie să i se dea o determinare oricât de vagă; însă de altă parte lucrul în sine trebuie să fie incunoștibil. Deși proclamat incunoștibil, în același timp se spun despre dînsul atîtea lucruri, încît ne apare ca parțial cunoscut. Chiar determinările negative care se dau lucrului în sine sunt tot determinări și

într-o atitudine pur criticistă — admitînd lucrul în sine numai ca un concept limită, deși sub această formă, precum am văzut, nu ne poate fi de nici un folos — sunt nelegitime, căci despre o astfel de existență nimic nu se poate afirma, nimic nu se poate nega; numai tăcerea ar exprima-o. Schopenhauer, deși recunoaște incognoscibilitatea absolută a lucrului în sine, se silește să-i dea o determinare. La ce bun? Întru cît e justificată, după principiile criticismului, o asemenea procedare? Schopenhauer nu se întreabă despre aceasta, deoarece avea nevoie, pentru fundarea doctrinei lui morale, de ipoteza lucrului în sine — voință. Și ipoteza apare de la un cap la altul al operei lui filosofice ca realitatea *Kat' exohen*, ca realitatea absolută. Recunoaște că lumea de reprezentare nu este numai un fantom inconsistent, că are o realitate, însă față de realitatea voinței, lumea ca reprezentare are numai o realitate relativă. Voința este substratul aparențelor fenomenale, ea circulă în toate și în tot; tot ce există este o manifestare a ei.

Cum trebuie pricepută această manifestare, care este legătura de la manifestant la manifestat? Aci este stîncă primejdioasă a speculațiunii filosofice care admite dualitatea lucru în sine — fenomen. Căci nu putem concepe acea legătură decît tot sub una din formele de relațiuni fenomenale, sub una din formele principiului de rațiune. Schopenhauer însă ne strigă că e nelegitimă aplicarea acestui principiu dincolo de fenomen. Atunci ce ne face să credem că lumea fenomenală este o manifestare a altceva *totu genere* diferit de dînsa? Mai este legitimă o asemenea credință? Și dacă însuși principiul de rațiune ne face să afirmăm o lume numenală ca suport al lumii fenomenale, o asemenea afirmare logică suntem îndreptățiți să o transformăm într-o afirmare ontologică?

Ce însemnează acea voință transcendentă, care se afirmă și apoi ajunge să se nege pe sine, care se obiectivează în diferite trepte ierarhice, de la cele mai de jos manifestări ale vieții inorganice pînă la formele superioare ale activității conștiente, intelectuale, estetice și etice? Producerea lumii de către voință prin obiectivările ei, fenomenalizarea ei prin îmbrăcarea formelor apriori ale timpului, spațiului și cauzalității; ieșirea, cu alte cuvinte, a ei din sine însăși, crearea unui intelect care să devie suportul lumii ca reprezentare, tot acest roman al lucrului în sine este pură ontologie, în care ideea de producere, de cauzalitate eficientă, deși ascunsă sub o terminologie obscură, ajutată de prestigiul unui stil scînteietor, nu se poate tăgădui. Toată această procedare nu se poate justifica din punctul de vedere al criticii. Tendința și desigur cel mai mare profit al Criticii kantiane a fost îndepărtarea din preocupările filosofice a ontologiei. Schopenhauer, ca și Fichte și Hegel, deși se proclamă fiecare singurii continuatori credincioși ai doctrinei pur kantiane, revin pe alte căi la ontologia declarată imposibilă de Critică.

Ideea Criticii cea mai profundă și cea mai bogată în urmări împotriva pretențiunilor ontologice este ideea de *apriori*. Înțelegînd prin apriori în cunoștință nu numai ceea ce nu provine din experiență, dar și ceea ce face experiența posibilă, și nu numai experiența în înțelesul restrîns de cunoștință de primul grad, percepțiune a lumii externe ori a stărilor interne, ci cunoștința în totalitatea ei, teoria cunoștinței

pune o stavilă peste care speculațiunea nu mai este îndreptătită să treacă. Această stavilă este însuși intelectul cu formele lui care fac posibilă cunoștința, dar care nu are altă explicare: intelectul, cu organizarea lui pentru a cunoaște, este un datum a cărui explicare nu este în sarcina criticii. În sistemul kantian, numenul fiind un simplu concept problematic, el nu poate explica aprioritatea formelor intuițiunii și intelectului și cum realitatea numenală, în sensul strict criticist, nu poate avea un rol deasupra existenței fenomenale ca explicatoare a ei, ci numai ca o limită care nu arată decît că existența fenomenală nu istovește în întregime conținutul conceptului de existență, formele apriori ale spiritului sunt în același timp și formele apriori ale existenței, — ale existenței fenomenale bineînțeles, singura care se pune cu necesitate —, sau în tot cazul chestiunea de anterioritate a existenței în sine nu se pune față de cunoștință. La Schopenhauer însă, identificîndu-se lucrul în sine cu Voința și toată realitatea trecînd la polul opus fenomenalității, reprezentarea nefiind decît gradul cel mai înalt de obiectivare al ei, spiritul cu formele lui apriori este tot o creațiune, o manifestare a Voinței. Lucrul în sine își dă sîesi acest spectacol, ca trecînd prin formele intelectului creat de sine, să iasă din inconștienta sa primordială, să ajungă să se oglindească pe sine însuși la lumina conștiinței. Deci *apriori* al spiritului cunoscător nu mai este acel *apriori* kantian, ci un apriori relativ. Adevăratul apriori este acela al Voinței inconștiente, înainte de a-și crea sîesi intelectul. Mai pretutindeni, și în special în două admirabile capitole ale volumului al II-lea, Schopenhauer aleargă la bogatele-i mijloace dialectice și cunoștințe biologice pentru ca să demonstreze ceea ce el numește *primatul* Voinței, întîietatea ei asupra inteligenței, care este de natură secundară și cu totul accesorie. Dar acel apriori al Voinței pus înaintea lui apriori al intelectului se îndepărtează de tradițiunea criticistă și redeschide drumul ontologiei.

Ideea de aprioritate a formelor intelectului, bine pătrunsă, nu permite aplicarea acestor forme la altceva decît la lumea fenomenală, pe care o fac posibilă. Întrebuițarea transcendentă a categoriilor este stîncă primejdioasă a speculațiunilor ontologice. Mîntea noastră este atît de esențial modelată și strînsă în tiparul formelor de spațiu, timp și cauzalitate, încît nu se poate dezbăra de ele în nici unul din produsele activității sale. Chiar cînd întrebuițarea lor este recunoscută explicit ca nelegitimă dincolo de un anume domeniu, dacă încercăm să cugetăm o realitate alta decît cea fenomenală, ele reapar pe furiș și le vom regăsi în ceea ce am cugetat despre acea realitate. Orice cugetare a unui obiect absolut, numen, lucru în sine, incunoștibil, este supusă cu necesitate spațializării ca și formeii timpului și cauzalității. Am notat cu prilejul observațiunilor asupra lucrului în sine al lui Kant originea spațială a conceptului unei realități independente de subiect. Atît la Kant cît și la Schopenhauer, lucrul în sine ca substrat al fenomenului și Voința producînd, odată cu intelectul, lumea fenomenală, nu sunt altceva decît aplicări transcendente ale principiului cauzalității. Eul lui Fichte care pune — adică în limbaj comun creează — non-eul, Voința lui Schopenhauer care, printr-un fel de păcat originar, se afirmă creîndu-și o lume de reprezentare în care să se oglin-

dească, ca apoi, cu ajutorul formei celei mai superioare a obiectivării ei, să ajungă să se nege pe sine însăși, ce sunt toate aceste procese decît o devenire petrecută într-o durată, transcendentă nu e vorbă, dar totuși durată? Forma timpului, purificată aici de orice conținut reprezentativ, apare ca o durată pură, în care se petrece dialectica acelor concepte sau a altora asemenea, tot atît de goale în conținut. Devenirea dialectică nu este decît o realizare a formei timpului, precum existențele în sine și obiectul absolut nu sunt decît o realizare a formei spațiului, și manifestarea numenului în fenomen, o realizare a formei de cauzalitate.

Supunînd spiritul, cunoștința, unui principiu superior, însă inconștient, acordînd acestuia realitatea absolută și vieții conștiente numai o realitate relativă, subordonată, Schopenhauer nu este credincios principiului viu și profund al Criticii. Într-adevăr, aceasta, privind rolul just pe care trebuie să-l aibă conceptul de *noumenon* și independent de unele șovăieli ale lui Kant, pune toată realitatea despre partea subiectului cunoscător, actului de conștiință lăsînd cugetării unui obiect distinct de actul de conștiință, valoarea numai a unei afirmări logice. Este drept că Schopenhauer dă o teorie a cunoștinței mai unitară și mai coerentă, dar în același timp, prin rolul secundar dat conștiinței, taie avîntul criticii cunoștinței și nu mai lasă cîmpul deschis dialecticii idealiste, precum lăsa *Critica Rațiunii pure*, tocmai prin impreciziunea și vastitatea ei uneori informă. Partea gnoseologică a sistemului lui Schopenhauer se prezintă astfel cu un caracter definitiv și în același timp ne apare ca sterilă; așa că tot interesul trece de partea cealaltă a sistemului, de partea estetică și morală, care este și mai izbitoare prin originalitatea și strălucirea modului de prezentare și expunere al filosofului.

VI

AGNOSTICISMUL LUI SPENCER

În sistemul filosofic al lui Herbert Spencer, vastă sinteză dominată de ideea fecundă a evoluțiunii, regăsim superstiția lucrului în sine incunoștibil apărînd cu toate contradicțiile inerente realismului și agnosticismului. Metafizica spenceriană este afirmarea unei existențe condiționate, care se ascunde sub lumea fenomenală cunoscută nouă și care, din cauza naturii cunoștinței noastre, ne este și ne rămîne incunoștibilă. Cu toate acestea avem o conștiință a acestei existențe numenale, a cărei manifestare e lumea noastră fenomenală, și această conștiință este aceea a unei puteri, a unei forțe eterogene nouă, incunoștibilă în esența ei. Incunoștibilul are dar o existență independentă de subiectul cunoscător, este un obiect absolut. Spencer avea nevoie de conceptul acesta pentru a întemeia pe el ceea ce numește „împăcarea științei și religiei.” Conflictul dintre aceste două produse ale cugetării omenești, zice el, provine numai din cauza confuziunii

care se face în domeniile lor respective și a încălcărilor reciproce ce-și fac: odată delimitate terenurile pe care au să se exercite explicațiunile uneia și alteia, confuzia e înlăturată și pacea făcută. Preocuparea de a lăsa locul ei credinței religioase, o nevoie adânc înrădăcinată în spiritul englez, sau în tot cazul de a-i păstra legitimitatea, nu lipsește nici la Spencer: partea I a *Primerelor Principii* este consacrată împăcării științei și religiei pe domeniul incunoștibilului. Spencer aduce o serie de argumente pentru dovedirea existenței incunoștibilului, argumente logice și psihologice. Demonstrarea pe larg și din punct de vedere filosofic general o găsim în *Primele Principii*; o altă demonstrare, cu caracter mai strict psihologic, găsim în *Principiile de Psihologie*, unde se manifestă foarte clar realismul filosofiei evoluționiste, realism colorat cu un idealism incomplet și inconsecvent, și numit de Spencer *realism transfigurat*.

„Incunoștibilul” lui Spencer seamănă mult cu „numenul” lui Kant, însă la Spencer precauțiunile criticii kantiene lipsesc, așa că punerea incunoștibilului este făcută cu mult mai puțină circumspecțiune și contradicțiile unei asemenea pozițiuni sunt și mai învederate. Deși Spencer făcea puțin caz de filosofia lui Kant și combaterea idealismului acestuia i se părea foarte lesnicioasă, agnosticismul său este de origine kantiană.⁸⁰ Trecerea de la „numen” la „incunoștibil” nu s-a făcut însă imediat, ci prin mijlocirea filosofiei lui William Hamilton, care a avut mare influență asupra cugetării filosofului cu care ne ocupăm. Sir William Hamilton, care scrie o *Filosofie a Inconștientului*, mai pătruns de kantianism, recunoaște că nu se poate da inconștientului decât o întrebuintare negativă, privindu-l numai ca o negare a conceptibilității. Și el, ca și Spencer, se servește în demonstrația sa de relativitatea conștiinței ca de o dogmă fundamentală. „Spiritul, scrie Hamilton, nu poate concepe și prin urmare nu poate cunoaște decât *limitatul*, și limitatul condițional. Ilimitatul inconștient sau *infinitul*, limitatul inconștient sau *absolutul*, nu pot fi pozitiv concepute. Nu le putem concepe decât făcând abstracțiune de condițiile însele sub care cugetarea se realizează; prin urmare noțiunea inconștientului este pur negativă, negativă a conceptibilului însuși.”⁸¹ Iar Mansel, un alt filosof des citat de Spencer, în aceeași ordine de idei scrie: „Conștiința nu e posibilă decât sub forma de relațiune. *Absolutul* este un cuvânt care nu exprimă un obiect de cugetare, ci numai negarea relațiunii care constituie cugetarea. A presupune că existența absolută este un obiect de cugetare, este a presupune că o relațiune continuă să existe când termenii săi nu mai există... Aceasta nu implică concluzia că absolutul nu poate exista, dar implică într-un mod sigur că nu-l putem concepe ca existînd.”⁸² Spencer însă, bazat tot pe relativitatea cunoștinței, crede că se poate afirma existența pozitivă a inconștientului, și dacă nu putem ajunge la o reprezentare definită a lui, cel puțin putem căpăta o reprezentare indefinită. Ca o dovadă a necesității de a concepe pozitiv

⁸⁰ Spencer, după cum reiese din notele publicate către sfîrșitul vieții sale sub titlul *Facts and Comments*, nu cunoștea direct filosofia kantiană. (n.a.)

⁸¹ *Primele Principii*, I, § 24. Trad. franc. Cazelles, p. 65. (n.a.)

⁸² *Ibidem*, p. 69. (n.a.)

absolutul, înainte de alte argumente logice, Spencer aduce faptul că Hamilton și Mansel, deși afirmă inconceptibilitatea absolutului și nevoia întrebuintării lui negative, sunt nevoiți să ajungă la o întrebuintare pozitivă a lui. Așa Hamilton chiar în pasajul în care afirmă că absolutul nu este conceput decît ca negațiunea conceptibilității, sfîrșește cu observarea că „îndată ce avem conștiință de incapacitatea noastră de a concepe ceva deasupra relativului și finitului, o revelațiune minunată ne inspiră o credință în existența a ceva incondiționat care întrece sfera oricărei realități comprehensibile.” Această de a doua aserțiune admite în practică ceea ce nega cealaltă, căci dacă acea revelațiune minunată ne aduce în conștiință credința irezistibilă în existența reală a ceva incondiționat, concepțiunea absolutului nu este o negațiune. Mansel ajunge la aceeași inconsecvență, căci atunci cînd declară că „suntem siliți prin constituțiunea spiritului nostru să credem în existența unei ființe absolute și infinite și această credință pare a ne fi impusă ca complementul concepțiunii noastre despre relativ și finit” declară implicit că concepțiunea acestei existențe e pozitivă.⁸³ Contradicțiunea într-adevăr este inevitabilă și este inerentă pozițiunii luate. Odată pus incondiționatul ca o existență problematică ori afirmat ca inconceptibil, s-a terminat cu orice speculațiune asupra lui, nu mai este nimic de spus. Îndată ce însă este vorba să se clădească o filosofie a incondiționatului, cum face Hamilton, nu se poate să nu se dea un înțeles pozitiv acestui incondiționat. Ca să scape de aceste contradicții inițiale, Spencer afirmă existența pozitivă a incondiționatului, însă nici pozițiunea lui nu e mai favorabilă și contradicțiunile au să izvorască imediat, căci doctrina relativității cunoștinței îl face să afirme incunoștibilitatea incondiționatului, iar natura acestuia de existență pozitivă, despre care se poate avea o reprezentare *indefinită*, îl face să apară ca cunoștibil într-o mare măsură. Pe de altă parte, determinarea acestui incondiționat incunoștibil se impune și prin aceea că fiind o existență pozitivă trebuie să concepem într-un fel sau altul relațiunea sa cu fenomenul, și această necesitate, cum vom vedea, introduce contradicțiuni irezolubile.

Să vedem argumentele lui Spencer. Întîi, zice el, raționamentele care demonstrează relativitatea cunoștinței presupun implicit existența pozitivă a ceva dincolo de relativ. A zice că nu putem cunoaște absolutul este a afirma implicit că există un absolut. Cînd negăm puțința de a cunoaște esența absolutului, îi admitem tacit existența și acest fapt singur dovedește că absolutul a fost prezent spiritului nu ca un nimic, ci ca ceva pozitiv. Apoi numenul numit pretutindeni în antiteză cu fenomenul este cugetat pretutindeni și necesar ca o realitate. „E riguros imposibil să concepem că cunoștința noastră n-are ca obiect decît aparențe, fără a concepe în același timp o realitate ale cărei reprezentări să fie aceste aparențe. Într-adevăr, aparența este inteligibilă fără realitate”⁸⁴ Cu alte cuvinte, existența fenomenului implică existența numenului. Dacă există aparițiune, trebuie să fie ceva care apare. Acestei argumentări a lui Spencer i se poate răspunde,

⁸³ *Op. cit.* § 26. (n.a.)

⁸⁴ *Op. cit.*, § 26, p. 77 și urm. (n.a.)

întii, ca o simplă necesitate a cugetării noastre, admitînd că o asemenea necesitate ar exista, nu ne poate îndreptăți să afirmăm o existență absolută, în afară de cugetarea în care apare ca necesară. Al doilea, cînd fenomenul este afirmat ca aparițiunea numenului, toată iluzia este din cauza întrebuițării abuzive a termenului aparițiune, întrebuițare favorizată și de etimologia cuvîntului de *fenomen*. Nu există aparițiune fără ceva care să apară, ni se zice. Dar acel ceva care apare poate fi aparițiune însăși. Ceea ce este presupus la spatele aparițiunii nu apare în realitate niciodată. Trecerea de la singurul lucru care ne este dat la ceva cu totul diferit se face printr-o sinteză gratuită. În fenomen analiza nu descoperă nici o urmă a vreunei realități distincte de a sa proprie.⁸⁵ O dovadă că fenomenul se poate concepe și fără vreun raport cu o realitate subiacentă sunt doctrinele pur fenomeniste ale lui Hume, Mill și neocriticistului Renouvier.

Existența relativului, spune Spencer, implică existența a ceva absolut; căci dacă relativul ar exista singur, ar fi prin aceasta absolut, ceea ce este o contradicție. Argumentul însă este pur verbal și se poate întoarce foarte bine contra lui Spencer. Absolut este ceea ce e independent de orice relațiune; punîndu-se relativul în fața absolutului, organizarea minții noastre ne face să le concepem într-o relațiune: absolutul este producătorul relativului sau relativul este manifestarea absolutului. Însă absolutul este arătat atunci într-o relațiune și deci nu mai este un absolut; absolutul, dacă ar exista, ar fi prin aceasta relativ. „Dacă relativul ar exista singur, ar fi prin aceasta absolut.” Dar deloc. Relațiunea absolut-relativ nu ne prezintă decît o relațiune între doi termeni relativi și nimic mai mult; nu conține nici o afirmare a unei „existențe” absolute. Cei doi termeni există împreună; suprimîndu-se unul, celălalt nu mai poate exista singur, relativul nu poate să devie absolut, pentru că cei doi termeni nu pot avea o valoare și o semnificare inteligibilă decît luați împreună. Dacă absolutul nu ar exista nu însemnează că se neagă existența relativității în lumea cunoscută. Deloc. Spencer e înșelat de aparența verbală cînd pune *relativul* la singular și absolutul în legătură cu *un* relativ. *Un* relativ nu există, pentru că relativitatea presupune *doi* termeni, care sunt unul față de altul relativi fără să presupună nimic absolut. Există dar *termeni relativi* și experiența noastră nu face decît să ne prezinte continuu relațiuni între asemenea termeni; condiția fundamentală a însăși conștiinței este o relațiune, aceea a subiectului cu obiectul.

Pe lîngă aceste argumente logice, Spencer invocă și argumente psihologice scoase din analiza operațiunii cugetării pentru ca să dovedească existența unei conștiințe pozitive a incondiționatului. În fluxul continuu al stărilor noastre interioare avem conștiința unei existențe indefinite, indiferențiate, care se definește și se diferențiază, condiționîndu-se în fiecare act special de conștiință. „Contopind împreună o serie de stări de conștiință, suprimînd în fiecare, pe măsură ce se formează, restricțiunile și condițiunile, producem o concepțiune a ceva incondiționat. Această concepțiune nu este abstractul unui grup de

⁸⁵ Cf. E. Boirac, *L'Idée du Phénomène*, p. 35 (Bibl. de Phil. Alcan).

gândiri, idei, concepțiuni, este abstractul tuturor cugetărilor, ideilor sau concepțiunilor. Ceea ce le este comun tuturor, ceea ce nu putem da la o parte, este ceea ce denumim cu termenul comun de existență. Aceasta rămâne ca o concepțiune indefinită a ceva care rămâne constant sub toate modurile, o concepțiune indefinită a existenței izolate de aparențele ei. Distincțiunea pe care o simțim între existența specială și existența generală este distincțiunea între ceea ce se poate schimba în noi și ceea ce nu se poate. Contrastul între absolut și relativ în spiritele noastre nu este în fond decât contrastul între elementul mental care există absolut și elementele care există relativ. Prin adevărata sa natură acest element mental ultim este în același timp cu necesitate indefinit și indestructibil. Concepțiunea noastră despre incondiționat, fiind conștiința incondiționată sau substanța pură a cugetării, căreia îi dăm în trecere diferite forme, urmează că un sentiment mereu prezent de existență reală formează temelia însăși a inteligenței noastre. Pentru că putem în acte intelectuale succesive să ne desfacem de toate condițiile particulare și să le înlocuim cu altele, dar pentru că nu putem să ne dezbărăm de această substanță indiferențială a conștiinței, care primește condițiuni noi în fiecare cugetare, rămâne totdeauna în noi un sentiment a ceea ce există într-un chip persistent și independent de condițiuni. În același timp, legile cugetării ne interzic să formăm o concepție a existenței absolute, dar nu ne permit să evităm concepția unei asemenea existențe, pentru că această concepție nu este decât reversul conștiinței de sine. În sfârșit, fiindcă singura măsură a validității relative a credințelor noastre este rezistența pe care o opun eforturilor ce facem de a le schimba, rezultă că acea credință, care persistă în toate timpurile, printre toate împrejurările, și care nu poate înceta decât odată cu conștiința, are cea mai mare valoare.⁸⁵ Să admitem că analiza psihologică a lui Spencer este exactă și că o asemenea conștiință ar exista. Singura conștiință a unei substanțe incondiționate a cugetării noastre nu poate fi o probă suficientă a existenței unei substanțe incondiționate în afară de noi. Toate afirmările conștiinței noastre empirice, însăși legea fundamentală a acestei conștiințe, admitând că am descoperi-o, nu ne îndreptătesc să trecem dincolo de domeniul acestei conștiințe, care e domeniul întregii noastre experiențe interne și externe, și să afirmăm o existență transcendentă, absolută. Spencer face bine căutând explicarea nevoii de a cugeta un incondiționat în natura actului de cugetare, însă realismul lui îl duce la o afirmare care nu era implicită în rezultatul analizei pe care o întreprinde.

Odată astfel afirmată existența pozitivă a Incondiționatului, Spencer, conform doctrinei relativității cunoștinței, afirmă incunoștibilitatea lui. Demonstrarea acestei afirmări îi este din cele mai lesnicioase. Noțiunile noastre nu sunt și nici nu pot fi vreodată absolute; aceasta se învederează fie că analizăm produsele cugetării, fie că privim operațiunea însăși a cugetării. Aceste două analize constituiesc la Spencer ceea ce numește el „doctrina relativității cunoștinței.” Analizând produsele cugetării, constatăm că interpretările din ce în ce mai profunde

⁸⁵ *Op. cit.*, § 26, p. 84.

ale naturii, care constituiesc și înseamnă progresul științelor, nu sunt altceva decât reducerea claselor de fapte particulare la clase din ce în ce mai generale, adică reducerea succesivă a adevărilor speciale la adevăruri din ce în ce mai generale. Dar progresiunea aceasta nu e nelimitată, căci dacă ar fi astfel o explicare primă nu ar fi posibilă niciodată. Deci *anagke stenai*. Dar dacă e așa, faptul cel mai general sau conștiința cea mai generală, nemaiputînd fi reduse la ceva mai general, nu pot fi înțelese. Cu necesitate explicarea trebuie să ne aducă în fața inexplicabilului. Adevărul cel mai înaintat la care putem ajunge trebuie să fie cu necesitate inexplicabil. Analizînd apoi operațiunea cugetării, vedem că orice cugetare implică *relațiune, diferență, asemănare*. Inconștientul neputînd, prin definiția lui, să prezinte vreunul din aceste caractere, nu poate fi obiectul nici unui act de cunoștință, este dar de trei ori incunoștibil.

După demonstrarea incunoștibilității inconștientului, Spencer îi aduce o restricțiune prin determinarea pe care o dă conceptului de inconștient. Inconștientul este incunoștibil în esența lui, dar avem o conștiință a existenței lui și această conștiință este aceea a unei forțe. După Spencer toată experiența noastră se reduce la experiențe de forță. „Toate modurile de conștiință se pot scoate din experiențe de forță; dar experiențele de forță nu se pot deduce din nimic altceva. Acest datum fundamental al conștiinței este revelațiunea finală a analizei.”⁸⁷ Însă așa cum ne apare în întreaga noastră experiență, forța are caracterul fenomenal, nu este o cunoștință a absolutului. „Forța, așa cum o cunoaștem, nu poate fi privită decît ca un anume efect condiționat al unei cauze inconștiente, ca realitatea relativă care ne indică o realitate absolută, de către care este produsă direct... Lăsînd la o parte toate complicațiile și contemplînd Forța pură, suntem irezistibil constrînși de relativitatea cunoștinței noastre să concepem vag că o forță necunoscută este corelativă cu forța cunoscută.”⁸⁸ Această frază rezumă toate contradicțiunile agnosticismului spencerian. Prima contradicțiune stă în aceea că ceva incunoștibil este calificat ca o forță, cea de a doua stă în relațiunea care se stabilește între inconștient și fenomene.

Inconștientul incunoștibil, fiind arătat ca o forță, nu mai este cu totul incunoștibil, ci ne este cunoscut parțial ca forță. Nu ne e cunoscut ca forța a cărei experiență o avem în toate senzațiunile noastre, ci ca o forță numenală, corelativă cu forțele fenomenale. Și dacă ne amintim că Spencer mai recunoaște că avem o conștiință imediată a acestui inconștient în substanța indiferențiată a cunoștinței noastre, vedem că nu ne este cu totul incunoștibil, ba încă avem despre el o cunoștință mai completă decît orice altă cunoștință empirică, deoarece prin conștiința despre el pătrundem pînă în esența vieții noastre spirituale. Într-un sistem agnosticist mai consecvent, afară de afirmarea pură și simplă a inconștientului, nu e îngăduit nici o determinare a lui. A spune că un inconștient care e recunoscut ca incunoștibil este o forță incunoștibilă sau altceva incunoștibil, că este

⁸⁷ Op. cit., § 50, p. 143 (n.a.)

⁸⁸ Ibidem, p. 149. (n.a.)

cauza sau rațiunea suficientă a lumii fenomenale, că stă cu aceasta într-un raport de la substanță la accidente ori de la substrat la manifestările lui, sunt atâtea afirmări gratuite și nelegitime, care nu fac altceva decît să contrazică pozițiunea luată de la început afirmînd ceva incunoștibil. Spencer însă nu se mărginește la determinarea înconștientului incunoștibil ca forță și mai face încă o afirmare despre natura acestei forțe, înșelat de iluziunea substanțialistă și condus de nevoia permanenței substanței, arătînd-o ca persistentă și fundînd apoi pe postulatul persistenței forței teoria sa evolutivă.

Înconștientul incunoștibil nu este numai o forță persistentă, el este *cauza* lumii fenomenale. Asupra relațiunii dintre lucrul în sine și fenomen, Spencer nu are scrupulele autorului *Criticii Rațiunii pure*. Pentru Kant, în urma *Analiticii transcendente*, a afirma explicit că numenul este cauza lumii fenomenale, ar fi fost un paralogism evident. Am văzut precauțiunile lui Kant, însă din cauza viciului inerent al oricărui agnosticism și din cauza legilor necesare ale cugetării noastre, am văzut cum numenul reapărea implicit ca rațiune suficientă și cauză a fenomenului. Spencer însă nu se sfiește să afirme clar dependența cauzală dintre incunoștibil și lumea fenomenală: „O cauză necunoscută a unor efecte cunoscute pe care le numim fenomene, asemănări și diferențe între aceste efecte cunoscute și o separare a efectelor în subiect și obiect, acestea sunt postulatele fără de care nu putem cugeta.”⁸⁹ „Toate lucrurile pe care le cunoaștem sunt manifestări ale Incunoștibilului.”⁹⁰ Afirmarea aceasta conține încă o contradicție în privința incunoștibilității și înconștientării realului. Incunoștibilul este cauza cunoștibilului: deci este cunoștibil dacă nu altfel, cel puțin ca o cauză. Incunoștibilul este înconștient; dar pentru că este cauză este condiționat de relațiunea care-l leagă de efectul sau efectele sale. Dar să trecem și peste aceste flagrante contraziceri și să ne întrebăm: oare conform unei priceperi juste a principiului cauzalității, poate fi afirmat în mod valabil înconștientul ca o cauză a condiționatului? Să nu ne servim pentru aceasta de concepția *Analiticii transcendente*, căci după aceasta nu poate fi vorba nici un moment de o cauzalitate numenală, ci de concepția curentă a științei și a filosofiei empirice pe care o adoptă și Spencer în restul operii lui. Ce afirmă principiul cauzalității? Că orice schimbare trebuie să aibă o cauză. Orice schimbare produsă în starea unui lucru are ca antecedent starea altui lucru; raportul cauzal nu face altceva decît să exprime invariabilitatea succesiunii dintre fenomene. Limbajul simțului comun zice că cîtare lucru este cauza altui lucru, dar acest fel de exprimare este impropriu: lucrul nu este niciodată cauză, ci starea lui; principiul cauzalității afirmă numai dependența dintre stările succesive ale lucrurilor. Popular se spune că soarele e cauza luminii zilei și glonțul cauza morții unui animal; dar soarele poate să se stingă și glonțul să stea nemișcat, ori să treacă pe alături și atunci nu se mai poate spune că soarele e cauza luminii zilei și glonțul cauza morții. Deci nu lucrurile sunt cauze, ci stările lor. Această concepție limi-

⁸⁹ *Op. cit.*, § 51, p. 149. (n.a.)

⁹⁰ *Op. cit.*, § 43, p. 125. (n.a.)

tează aplicarea principiului cauzalității în domeniul unde se pot constata schimbările de stări, și exclude orice ipoteză a unei cauze prime, incondiționate a schimbărilor. Legea cauzalității, în adevăratul ei înțeles, presupune înaintea oricărei schimbări o serie indefinită de alte schimbări: devenirea actuală are drept cauză o altă devenire și așa mai departe. O cauză *incondiționată* este o *contradictio in adjecto*. Incondiționatul lui Spencer nu este o stare a fenomenelor, este realitatea absolută, este lucrul în sine; legitim nu poate fi cauza fenomenelor, între el și fenomen nu poate exista relația de la antecedent la consecvent, întâi pentru că incondiționatul exclude orice relație, al doilea pentru că principiul cauzalității presupune o relație între două stări succesive, stări deopotrivă condiționate fiecare. O cauză primă, cum se prezintă Incondiționatul lui Spencer, este un început absolut, o cauză incondiționată, fără cauză la rîndul ei, lucru care nu se poate pricepe. O legătură cauzală între lucrul în sine, incondiționatul, sau oricum l-am numi și lumea fenomenală, este o legătură cu care nimic nu seamănă în realitatea pe care o cunoaștem și în care nu putem pricepe legătura cauzală a două lucruri altfel decît ca invariabilitatea de succesiune a stărilor lor.

Aceste considerațiuni pun în evidență contradicțiunile dinamismului agnosticist al lui Spencer, care arată la ce doctrine inconsistente poate să ducă lipsa unei critici mai adînci a cunoștinței.

VII POZITIVISMUL

Observînd superficial filosofia pozitivă așa cum a fost formulată de fondatorul ei Auguste Comte, în primul moment s-ar părea că suprimă problemele speculative ale vechii filosofii și că ar putea să ajungă la țelul ei, care este acea sinteză subiectivă a tuturor cunoștințelor noastre, fără nici o ipoteză metafizică. Însă filosofia pozitivă nu-și ține pînă la sfîrșit promisiunile și departe de a putea înlocui cu desăvîrșire filosofia speculativă, ea însăși se reazimă pe postulate speculative pe care trebuie să le justifice.

Unul din aceste postulate este implicat chiar de definițiunea spiritului pozitiv, care este menit să înlocuiască în toate cunoștințele noastre spiritul teologic și metafizic, ca unul ce singur poate să ducă la coordonarea și unificarea acestor cunoștințe. În starea pozitivă, spiritul caută în locul absolutului relativul și în locul cauzelor care *produc* fenomenele relațiunile constante dintre ele, adică legile lor. Nu putem cunoaște decît fenomenele, și cunoștința acestora este relativă, nu absolută. Nu cunoaștem nici esența, nici modul real de producere al faptelor, ci numai raporturile de asemănare și de succesiune ale lor, raporturi constante, cu un cuvînt legile. Natura esențială și cauzele ultime ale fenomenelor ne sunt necunoscute și rămîn pentru

noi nepătrunse. Comte distinge dar o realitate cognoscibilă, aceea a faptelor și a legilor, realitate relativă, de o realitate absolută, aceea cu care se ocupa în zadar filosofia metafizică și teologiile, și care este incognoscibilă. Comte nu neagă existența absolutului, ci numai posibilitatea pentru noi de a-l cunoaște, de a deveni obiect de știință. Filosofia pozitivă nu este un fenomenism absolut. Comte o recunoaște expres în mai multe rânduri — și prin punerea unui incondiționat incognoscibil se aseamănă într-o oarecare măsură cu filosofia lui Kant. Însă pe câtă vreme Kant și în urmă Spencer fundează agnosticismul lor pe cercetări critice și-l pun în legătură cu o teorie a cunoștinței, afirmările lui Comte nu sunt suficient justificate din punctul de vedere critic. Din această cauză contradicțiunile inerente oricărui agnosticism au să fie și mai patente. Ce relațiune poate să existe între lumea cunoscutibilă și cea necunoscutibilă; ori mai întâi poate să existe vreo relațiune? Sunt oare două existențe cu totul diferite și străine una de alta; ori una este condițiunea, cauza ori substratul celeilalte? Iată întrebări pe care nu și le pune Comte și la care filosofia pozitivă crede că nu trebuie să răspundă. Prin admiterea incunoscutibilului, pozitivismul formulează o afirmare metafizică pe care nu o justifică. Această afirmare nu reiese din nici o știință particulară, nici nu poate să fie stabilită ca un fapt particular, nu este iarăși nici vreun fapt general, vreo lege care să rezulte din vreun grup de fapte.

Pozitivismul vrea să înlocuiască speculațiunea metafizică și prelinde să dea filosofiei o formă științifică, fundind-o pe totalitatea științelor și dindu-i ca scop să conceapă pe această temelie totalitatea lucrurilor. „Trebuie, spunea Comte, să facem din studiul generalităților științifice, o mare specialitate mai mult”, filosofia. O clasă nouă de savanți, acea a filosofilor „se va ocupa numai, privind diferitele științe pozitive în starea lor actuală, să determine exact spiritul fiecăreia, să le descopere legăturile și înălțuirea, să rezume, de e cu putință, toate principiile lor proprii într-un număr cât mai mic de principii comune.”⁹¹ Din asemenea filosofie este cu totul proscrisă metafizica. Trebuie să observăm însă că în ceea ce privește această proscrisiere există în sistemul lui Comte un mare echivoc. Ceea ce înțelege să excludă prin metafizică nu este decît o anume metodă de cugetare. În legea celor trei stări, starea metafizică își are locul între cea teologică și cea pozitivă, ca o punte de trecere de la una la alta, și consistă, după definițiunea comtistă, în explicarea fenomenelor prin entități, înlocuind voințele ascunse ale stării teologice prin abstracțiuni realizate. Dar afirmarea că esența metafizicii este constituită din acest mod de cugetare este prea exclusivă și în tot cazul ar fi meritat să fie dovedită. Dacă metafizica este numai o încercare de a da asemenea explicări naive, dacă toată filosofia care a precedat apariția filosofiei pozitive s-a îndeletnicit numai cu acest lucru, nu a fost într-adevăr decît un joc zadarnic și nefolositor, care merită să dispară cu desăvîrșire, căci nu se poate compara în importanță și seriozitate cu cea mai neînsemnată explicare pozitivă a unui fapt. Însă metafizica nu a fost numai atît și este greu să admitem că Auguste Comte a redus toată

⁹¹ A. Comte, *Cours de Philosophie positive*, vol. I, lecția I. (n.a.)

metafizica la ceea ce se numea în filosofia scolastică realismul. Comte, prin punerea absolutului, a recunoscut metafizicii un obiect real; însă acest obiect fiind incunoscibil, zădărnicia metafizicii era evidentă. Însă mai sunt și alte concepțiuni posibile ale metafizicii pe care excludea lui Comte nu le atinge și care se pot ridica la un punct de vedere superior „sintezelor subiective”.

Viciul radical al pozitivismului este lipsa unei teorii complete a cunoștinței. Este incontestabil că o filosofie nu se poate dispensa cu totul de teoria cunoștinței. Chiar dacă nu o formulează expres, ea este cu necesitate implicată. Însă când principiile teoriei cunoștinței implicit admisă nu sunt critic stabilite și judecate dintr-un punct de vedere filosofic superior, sunt de cele mai multe ori afirmări de realism naiv, care compromit întreg edificiul filosofic. Comte nu studiază nicăieri în mod special problema cunoștinței, însă vederile lui fragmentare sunt împrăștiate pe ici pe colo, la întâmplarea dezvoltării *Cursului* său.⁹² Din imperfecțiunea teoriei cunoștinței rezultă toate insuficiențele pozitivismului.

Pozitivismul ia experiența externă ca un datum sigur, evident de la sine, care nu mai are nevoie să fie supus la vreo critică. Existența fenomenelor obiective este privită în afară de orice legătură cu un subiect cunoscător; aceasta este în același timp și atitudinea realismului naiv și a științei naturii. Cum cunoaștem o lume externă, ce valoare are o asemenea cunoștință, ce limite are cunoștința noastră, sunt întrebări asupra cărora nu stăruie filosofia pozitivă. La cea din urmă răspunde, ce e drept: cunoaștem numai fenomenele și legile lor, fără însă să se ocupe de rolul subiectului în cunoașterea acestei obiectivități. Din pozitivism lipsește dar considerarea raportului dintre obiectul extern și subiectul cunoscător, precum și viața proprie a acestuia. Din ierarhia științelor, psihologia este cu totul exclusă ca știință independentă și este subordonată, ca fiziologie cerebrală, biologiei și pentru rest sociologiei. Comte credea chiar că poate demonstra imposibilitatea psihologiei: „...Printr-o necesitate neînvinsă spiritul omenesc poate observa toate fenomenele afară de ale sale proprii. Căci de cine ar fi făcută observația? Individul cugetător nu s-ar putea împărți în două, din care unul ar raționa iar celălalt l-ar privi raționind.”⁹³ Observarea interioară ar fi dar o iluzie a metafizicienilor. „De două mii de ani de când metafizicienii cultivă astfel psihologia, nu au putut cădea încă de acord asupra unei singure propozițiuni inteligibile și solid așezate.” E de prisos să mai stăruim asupra unor asemenea sofisme pentru a le combate. Mentalul lipsește cu desăvîrșire din considerațiunile filosofiei pozitive, deși aceasta este o sinteză subiectivă a cunoștințelor; așa că unul din cei doi termeni esențiali ai problemei filosofice este cu totul exclus în profitul celuilalt. Nu cunoaștem decât fenomenele și legile lor; deci pentru știință și filosofie nu există decât fenomene și legi. Dar aceste fenomene cum ne sunt cunoscute? Nu este nevoie de mare gândire filosofică pentru a vedea

⁹² Ceva deslușiri mai pe larg sunt în ultimele lecții ale volumului V din *Cours de Philosophie positive*. (n.a.)

⁹³ Comte, *Cours de Philosophie positive*, vol. I, lecția II. (n.a.)

că fenomenele nu ne sunt cunoscute decît ca fapte mentale, ca reprezentări. Prin urmare în obiectivitatea lor este neapărat să se cerceteze și rostul elementului de subiectivitate care intervine în mod necesar. Întru cît cei doi termeni depind unul de altul? Se poate concepe valabil o obiectivitate absolută? Spiritul este un termen de care trebuie să se țină seamă în formarea științei, dacă ne ridicăm deasupra punctului de vedere al acesteia și vrem să facem filosofie.

Însăși noțiunea de fenomen, de fapt de care face atîta caz filosofia pozitivă, nu este clarificată. Nicăieri nu ni se spune ce trebuie să înțelegem prin fenomene, nicăieri nu ni se dă o definițiune a lor. Pozitivismul nu a întreprins critica noțiunii de fenomen, pe care îl ia ca un datum obiectiv, fără să cerceteze dacă se pot valabil concepe fenomene care să nu existe într-o conștiință sau pentru o conștiință, care să nu implice nimic mental. Fenomenul pozitivismului este desigur fenomenul științei, care nu este decît o abstracțiune a fenomenului simțului comun. Pentru simțul comun faptul extern este însuși faptul de conștiință cu întregul lui conținut calitativ; știința face o selecție printre datele subiective care compun fenomenul obiectiv, abstrăgînd tot ce e calitate și tonalitate afectivă și reducînd faptul la o pură schemă reprezentativă, în care elementele senzaționale cele mai simple țin locul realității primordiale vii a faptului. Pozitivismul și știința vînd să dezbrace faptul de toate elementele subiective, îl reduc întîi la mișcare, apoi la o schimbare nedeterminată, pe care o presupune că se întîmplă în afară de orice conștiință și fără să aibă nevoie spre a fi de vreo conștiință. Dar noțiunile de mișcare și schimbare sunt din cele mai supuse criticii; într-însele intră elemente reprezentative, care trebuiesc să fie lămurite dacă pot sau nu să fie concepute în afară de orice conștiință.

Cealaltă noțiune cardinală a pozitivismului, aceea de lege, e lăsată în aceeași obscuritate, deși ridică una din cele mai mari probleme critice. Legea e stabilirea de raporturi constante între fenomene; noțiunea ei e prezentată de Comte ca fiind cu totul pozitivă, adică lipsită de orice element metafizic, în deosebire de noțiunile de cauză și esență. Însă legătura legii cu cauzalitatea pe care se reazimă ar fi trebuit să fie pusă în evidență și lămurită. Se cunosc dificultățile pe care le-a întîmpinat pozitivistul Stuart Mill în studiul principiului cauzalității. Apoi natura raporturilor dacă sunt în lucruri sau sunt adăogite de spirit lucrurilor, dacă se poate concepe un raport între fenomene cu totul distinct de conștiință care-l constată, un raport „în sine”, iată atîtea probleme critice care nu sunt atinse de filosofia pozitivă.

Ca activitate fundamentală a spiritului este privită de pozitivism aceea care unifică, care stabilește raporturile dintre fenomene: *tout se réduit toujours à lier*; dar nu cercetează mai de aproape această activitate sintetică a spiritului, care este pusă în așa lumină de *Critica rațiunii pure*. O analiză exactă l-ar fi făcut pe Comte să ia în considerare tocmai ceea ce sistemul său excludea, psihologia și teoria cunoștinței. O singură chestiune de teoria cunoștinței e mai pe larg dezvoltată de Comte, chestiunea relativității cunoștinței, care este una din temelurile pozitivismului, căci caracteristica spiritului pozitiv este

punerea pretutindeni a punctului de vedere relativ în locul absolutului. Relativitatea cunoștinței este fondată în două feluri, din considerarea mijloacelor științei și apoi din privirea condițiilor cunoștinței. Întii, știința pozitivă nu ne poate arăta decât raporturile de omogenitate și succesiune ale fenomenelor între ele, nu cauzelor lor absolute, nici natura lor intimă; raporturile sunt simple fapte care nu se pot aprofunda mai mult. Al doilea, considerînd raporturile dintre organismul nostru și lumea externă, vedem că aceasta ne dă materia pe care spiritul o prelucerează conform legilor sale proprii. Comte numește aceasta „le grand dualisme élémentaire de l'entendement et du milieu”.⁹⁴ Această teorie biologică a cunoștinței duce pe Comte să admită punctul de vedere agnosticist, după care cunoștința noastră ar fi numai o aproximare a realității. Dar acest lucru trebuie să fie criticat; stabilește stabilit; întii că realitatea absolută există, apoi că cunoștința noastră este o deformare a acestei realități. Afară de aceste condiționări ale cunoștinței de natura subiectului și a obiectului, Comte mai recunoaște încă una de partea subiectului, aceea a stadiului de dezvoltare în care se află ajuns spiritul. Cele trei stări sunt necesare și o cunoștință pozitivă nu se poate obține de-a dreptul fără pregătirea prin punctul de vedere teologic și metafizic. De aici acel caracter istoric al cunoștinței noastre, asupra căruia insistă Comte. Cu toate acestea suntem departe de relativitatea cunoștinței așa cum e demonstrată de *Critica rațiunii pure* și chiar așa cum e formulată de psihologia engleză.

Pozitivismul nu izbuteste să ne prezinte o noțiune clară a cunoscibilului și incunoscibilului, a relativului și a absolutului. În definitiv este o filosofie incompletă, căci îi lipsește o privire a unei jumătăți a realității, a realității psihologice. Ca și știința naturii, face abstracție de subiect și nu consideră decât obiectul. Dar ambii termeni sunt corelativi și menținându-se numai la privirea unuia dintre ei, pozitivismul nu s-a ridicat la adevăratul punct de vedere al filosofiei. Unul din termenii problemei filosofice, cel mai important, căci fără el celălalt nu s-ar fi pus, este înlăturat de pozitivism; de aceea filosofia aceasta este o sinteză incompletă. Însă aceste lipsuri nu trebuiesc să ne facă să uităm importanța filosofiei lui Comte în ce privește chestiunile pe care le-a tratat. Pozitivismul ne prezintă cea dintîi încercare de clasificare rațională a științelor și este o însemnată operă de logică prin schițarea filosofiei lor; afară de acestea, Comte este întemeietorul unei științe noi, sociologia. Toate acestea fac ca pozitivismul să însemneze un câștig durabil în istoria cugetării filosofice.

⁹⁴ Cours de Philosophie positive, vol. VI, lecția 50, V. Höfding, Geschichte der neueren Philosophie, vol. II, p. 394. (n.a.)

Partea a treia

ILUZIUNEA REALISTĂ

I. *Natura faptelor de conștiință.* II. *Teoria percepțiunii.*
III. *Inconștientul.* IV. *Iluziunea realistă*

I

NATURA FAPTELOR DE CONȘTIINȚĂ

În cercetarea asupra felului cum se pune problema realului pentru simțul comun, pentru cugetarea științifică și pentru speculațiunea filosofică, am găsit că fiecare din aceste puncte de privire a realității aduce cu sine afirmarea unei existențe în sine, independente de cunoștință, unei existențe inconștiente. Când însă activitatea spirituală caută să prindă mai de aproape această existență inconștientă, cade în contradicțiuni irezolubile și inconștientul îi apare ca un fantom inconsistent. Pozițiunea simțului comun, care afirmă ca inconștiente lucrurile experienței sensibile, lumea calitativă a simțurilor, este lipsită de contradicțiuni și foarte consecventă cu sine însăși, dar este o pozițiune înainte de orice reflexiune. Imediat ce intervine reflexiunea asupra datelor experienței sensibile, pozițiunea trebuie părăsită, căci pe de o parte, tot ce e calitate este recunoscut ca element psihic, iar pe de alta, multiplicitatea substanțelor calitative e recunoscută ca imposibilă odată ce relațiunile dintre lucrurile ce păreau inconștiente se descoperă din ce în ce mai numeroase. Știința asupra naturii postulează și ea la rândul său un inconștient, forță, materie, energie și-i dă o determinare oarecare, însă aceasta nu o face decât ca punct de plecare, ca o ipoteză metodologică, deoarece adevăratul ei țel este nu să determine ce este existența inconștientă, ci să prindă relațiile dintre fenomene, să formuleze legile lor, pentru ca astfel să facă prevederea posibilă, și să le ia în deplina ei stăpânire. Dacă oarecare determinări mai amănunțite asupra constituției intime a realității pe care o prezintă ca fundamentală, este însă nevoită să le recunoască caracterul ipotetic de pure construcțiuni mentale ajutoare pentru prinderea singurei realități care-i este accesibilă, aceea a fenomenelor și a legilor. Așa că realitatea întreagă se strămută, pentru știință, de la substanța postulată la fenomene și legi. Începând cu postularea inconștientului, știința formată este nevoită să renunțe la dînsul, convinsă fiind că orice determinare e neadecvată cu natura lui. Speculațiunea filosofică, pornind de la conștiința că adevărata realitate a lucrurilor este deosebită de cea cunoscută nouă, că între existența reală și profundă și lumea aparențelor fenomenale este o prăpastie, încearcă

întîi o determinare pozitivă a acestei existențe incondiționate; însă cum încercările de asemenea determinări pe calea dogmatică nu sunt decît un șir de neizbînzi, filosofia nu renunță la acea existență, dar îi dă o determinare negativă, o recunoaște incognoscibilă. Subterfugiul însă nu mîntuie de contraziceri: substanța, lucrul în sine, noumenul sau oricum l-am numi, nu poate fi valabil cugetat nici ca cognoscibil, nici ca incognoscibil.

Ceea ce constatăm dar din toată expunerea de pînă acum este, întîi, că la citeșitrele trepte de cugetare: simț comun, știință, filosofie, găsim afirmarea unei existențe incondiționate a lucrurilor, al doilea, neizbînda de a determina ce este această existență incondiționată. Pe de o parte, o necesitate internă ne constrînge să postulăm pretutindeni un absolut, iar pe de alta, reflexiunea ne arată că nu putem cunoaște nimic ca atare. Care să fie explicarea acestei contradicții, și mai întîi în ce domeniu trebuie să o căutăm? Desigur, în mecanismul întîm al cunoștinței noastre, în natura și felul de a funcționa al spiritului. Cunoștința noastră este pentru noi primul datum sigur: există cunoștința, există cugetare. Această certitudine este imediată și trebuie să fie, ca un adevăr imediat sigur, punctul de plecare pentru a ajunge la adevărurile mediate. Descartes a enunțat cu precizie și energie acest punct de plecare al oricărei filosofii, că conștiința sau cugetarea este pentru ea însăși imediat sigură. *Cogito ergo sum; cuget deci există cugetare.*⁹⁵ Tot ceea ce se găsește în conștiință, ca fapt de conștiință, este imediat sigur ca atare. Filosofia dacă vrea să ajungă la adevăruri sigure, trebuie să pornească de la certitudinea imediată. Se vede dar că cercetarea naturii cunoștinței și a afirmărilor ei imediate trebuie să primeze în filosofie asupra tuturor celorlalte; teoria cunoștinței este temelia oricărui edificiu filosofic. Pentru a ne lămuri problema care ne preocupă, natura și valoarea afirmării unei existențe incondiționate a lucrurilor, va trebui să întreprindem o cercetare în domeniul cunoștinței.

Conținutul vieții noastre de conștiință ni se prezintă ca imediat sigur în ceea ce privește existența sa. Acest conținut este un flux continuu, o succesiune de stări, de fapte de conștiință. Ca să ne dăm seama de mecanismul vieții conștiente și de rostul unora din afirmările ei care ne preocupă, trebuie să cercetăm mai de aproape natura acestor fapte de conștiință. Psihologia le clasifică în trei grupe, fapte de cunoștință, fapte de afectivitate și fapte de voință. Cunoștința, afectivitatea și voința, departe de a constitui, cum credea o psihologie astăzi învechită, trei facultăți distincte și separate unele de altele, ca trei entități, nu sunt decît cele trei fețe, cele trei caracteristici ale unei realități unice, viața de conștiință, viața psihică. Faptele psihice nu sunt obiecte, ca obiectele lumii externe, ci procese, evenimente în timp, care apar și se succed fără ca să semene într-un moment cu

⁹⁵ Aceasta este adevărata inferență; din actul cugetării nu rezultă decît existența cugetării. Descartes, deși pune bine principiul, trage însă concluzia că *sum* ar fi egal cu „sunt substanță cugetătoare”, ceea ce nu rezultă deloc din existența cugetării. (n.s.)

ceea ce erau în momentul anterior, deci cu o valoare de actualitate. În această devenire continuă, cele trei caracteristici nu sunt izolate, ci într-o strînsă legătură. Ele nu derivă unele dintr-altele, cum au crezut și cred încă unii psihologi; sunt ireductibile. Sentimentul și voința nu derivă și nu se pot explica, după cum vrea direcția intelectualistă din psihologie, numai prin cunoștință și elementele ei, căci sunt proprietăți ireductibile ale aceluiași fapt. Dacă ar fi să recunoaștem vreo preponderență uneia din cele trei fețe ale vieții psihice, desigur că ar trebui să o dăm nu cunoștinței, ci voinței. Intelectualismul care consideră toate procesele psihice ca derivate din elemente de cunoștință, din combinarea și lupta lor, pe lângă că nu recunoaște caracterul fundamental al vieții afective și active, dă și o greșită caracterizare întregii vieți psihice, pe care o prezintă ca pe o sumă de obiecte persistente, ca pe o totalitate de atomi psihici, nu ca o continuă devenire în timp. Direcțiunea voluntaristă, opusă intelectualismului, pe care tinde să-l înlocuiască din ce în ce în psihologie, nu consideră întreaga viață psihică ca derivată din voință, căci consideră reprezentările, afectele, tendințele constituind prin strînsa lor legătură experiența psihologică, ci numai procesele de voință ca cele mai caracteristice. De fapt, nu există reprezentare care să nu fie însoțită de afecte și tendințe de o intensitate oarecare, precum nu există afecte și volițiuni care să nu aibă vreun conținut reprezentativ. Însă, dîndu-ne seamă de spontaneitatea vieții noastre psihice, de faptul că conștiința este o activitate unificatoare, o activitate de sinteză, nu o pură pasivitate cum a crezut o filosofie perimată, ni se învederează numaidecît ce caracteristic e elementul activ, volitiv pentru această viață psihică. Afară de aceasta, este un fapt cert că atențiunea este un moment integrant al oricărui proces de conștiință; pentru ca un fapt de conștiință să ne apară, e nevoie de un grad oarecare de atențiune, de efortare internă; și atențiunea are un caracter volitiv accentuat nu numai în stările ei complexe, dar și în cele mai simple. Dacă însă voința exprimă caracterul fundamental al vieții psihice, nu trebuie însă să pierdem din vedere că elementul cognoscitiv, senzațiunea, imaginea, elemente simple, sunt totdeauna la începutul oricărui proces psihic și că totdeauna un element de cunoștință pune în mișcare întreaga viață sufletească. %

După aceste generalități, să examinăm mai de aproape faptul de conștiință. Am văzut că viața psihică e un flux, o devenire continuă, în care fiecare moment are o valoare de actualitate prin ceea ce-l precedă și ceea ce-i succede; fapte psihice izolate, ca corpurile experienței externe, nu există. De aceea, cînd vorbim despre faptul psihic, îl luăm prin abstracție, desprinzîndu-l din ceea ce constituie viața lui caracteristică. Analizînd faptul de conștiință, luat printr-o abstracție ca izolat, putem descoperi lesne într-însul două elemente, elemente într-o strînsă legătură, constituind o realitate unică, în așa chip încît ar putea mai corect să fie privite ca două aspecte ale aceleiași realități:

% Cf. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, p. 17 și 244 sq.; Villa, *La Psicologia contemporanea* (Torino, 1899), cap. V și VI, p. 441 sq și 519 sq; Höfding, *Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience*, p. 62, sq. și 406. (n.a.)

un conținut și un act. Așa într-o senzațiune pe care o avem distingem un conținut care ni se înfățișează și un act prin care cunoaștem acel conținut, îl simțim, îl avem prezent în conștiință. Ceea ce este comun tuturor senzațiunilor noastre, ceea ce le face să difere de celelalte fapte psihice este ceea ce numim actul lor; ceea ce face însă ca o senzațiune să difere de alta, o senzațiune de văz de una de auz, ori două senzațiuni de culoare între ele, este conținutul lor, ceea ce ele aduc ca deosebit conștiinței, cu un cuvânt obiectul lor. Tot astfel într-o imagine găsim reviviscenta unei senzațiuni sau grup de senzațiuni avute și actul prin care acea reviviscentă se înfăptuiește. Aceeași distincțiune o putem introduce în toate celelalte fapte și complexe de fapte psihice: orice judecată, orice raționament au o materie, un conținut asupra căruia se exercită un act de conștiință; un afect, o dorință, o tendință, o volițiune, un fapt de alegere între mai multe motive de acțiune, au un punct de aplicare, un material asupra căruia se exercită. Dacă am numi cu un termen generic orice act psihic *reprezentare*, fără însă să prejudicăm cituși de puțin asupra chestiunii dacă toată viața psihică e derivată și compusă din elemente de cunoștință numai, cu alte cuvinte fără să îmbrățișăm un intelectualism exclusiv, am putea da numele de *reprezentat* oricărui conținut de conștiință și numele de *reprezentativ* oricărui act de conștiință. Același lucru s-ar putea exprima și prin termenii *subiect* și *obiect*: orice fapt de conștiință conține un subiect și un obiect. Dar acești termeni din cauza îndelungatei lor întrebuințări în metafizică pot da naștere la înțelegeri greșite; așa termenul de subiect ne duce involuntar la cugetarea unei substanțe, ori în cazul cel mai bun la întregimea conștiinței noastre, la eul cugetător; iar termenul de obiect la cugetarea unei lumi exterioare, obiective, opuse lumii subiective a cugetării noastre, la cugetarea unui *non-eu*. Nu aceasta este întrebuințarea pe care ar avea-o acești termeni în distincțiunea pe care o facem noi: distincțiunea între act și conținut, ori reprezentativ și reprezentat, ori subiect și obiect, nu este tot una cu distincțiunea între un eu și un non-eu, între un subiect cunoscător și o lume materială. Distincțiunea pe care o facem aici nu presupune nimic despre exterioritatea ori existența independentă a lumii obiective, ori despre unitatea eului nostru, ci este numai o distincțiune imanentă conștiinței noastre, care nu presupune altceva decât existența faptelor de cunoștință, cu un singur termen existența reprezentării. Cei doi termeni, act-conținut, reprezentativ-reprezentat sunt corelativi înăuntrul aceleiași realități, faptul de conștiință, reprezentarea, și nu sunt luați, cum nici nu pot dealtfel fi luați în mod valabil, distincți și separați unul de altul, căci se implică în mod reciproc. Ideea de eu și de *materie* sunt idei mai tirzii și cu necesitate rezultatul unei elaborări mentale mai complicate. În ideea de eu, de personalitate, intră o sumă de elemente pe care psihologia experimentală a căutat să le determine; tot așa în ideea de materie. În distincțiunea noastră nu se opune deci de o parte un spirit și de alta o materie, căci teoria cunoștinței nu le poate postula ca existente; aceasta nu se poate fonda pe presupuneri metafizice și nu poate porni de la altceva decât de la certitudinea existenței cunoștinței. Distincțiunea noastră o găsim și o recunoaștem în chiar stările pe care le numim prin excelență interne: plăcere, durere, afecte, voință; aci nu poate

fi vorba nicidecum de un eu și un non-eu, căci toate aceste stări sunt atribuite eului, ceea ce exclude orice considerare a unui non-eu în înțelesul metafizic. Este dar o distincțiune logică, căreia îi corespunde însă o realitate psihologică, distincțiunea unei forme — ca să întrebuițez un termen consacrat — de o materie, unui act de conținutul pe care-l înfăptuiește. Actele tuturor conținuturilor noastre psihice, reprezentativul, ori forma, coincid în viața noastră psihică cu ceea ce se numește în genere conștiință, care este coextensivă cu toată această viață și fără de care nu se poate concepe nimic existind psihologic; iar conținuturile cu tot ce apare ca cuprins sub forma conștiinței, cu materia vie care formează fluxul vieții noastre psihice.

Am notat că în unitatea faptului de conștiință ambele lui elemente sunt strins unite și corelative și că în nici un caz nu le putem privi ca entități de sine stătătoare. Acest caracter apare pentru cugetarea reflectind asupra cunoștinței, însă pentru viața spontană a faptului de conștiință, acesta apare sieși cu un caracter distinctiv foarte important, pe care nu toți cei ce au cercetat natura vieții psihice l-au zărit, și dacă l-au zărit unii, i-au dat tot felul de explicații, pe când în realitate nu era nevoie decât să se constate adevărata lui natură. Acest caracter este că în unitatea faptului psihic conținutul se prezintă ca distinct de actul de conștiință, ca fiind semnul unei realități distincte de aceasta, realitate care diferă după diferitele grupe de fapte psihice. Această enunțare abstractă este însă cam obscură; de aceea o vom lămuri cu câteva exemple concrete. Am o senzațiune oarecare, o culoare, albastru de exemplu. În acest foarte simplu fapt de conștiință, atât de simplu încât nu se prezintă mai niciodată în asemenea puritate, constat un conținut prezent, culoarea de albastru, care apare în conștiință; însă acest conținut apare pentru actul care-l înfăptuiește ca distinct de dînsul, căci aduce o afirmare pe care nu o atribuie conștiinței și pe care conștiința, adică actul, o recunoaște distinctă de sine. Conținutul senzațiunii de albastru nu apare ca un moment integrant al procesului psihic, ci ca ceva distinct de dînsul, ca ceva adus, care nu era cu necesitate cuprins în actul de conștiință. Același lucru pentru toate senzațiunile. Pentru că însă senzațiunea este un element psihic atât de simplu încât nu poate fi luat separat decât prin abstracțiunea celorlalte elemente cu care e mai totdeauna asociat, lucrul nu este încă destul de clar. Să luăm dar un fapt de conștiință mai complex, o percepțiune, care este un tot de senzațiuni încercate mai înainte. Percep o foaie de hîrtie albă; conținutul stării de conștiință e compus din câteva senzațiuni prezente și câteva imagini care sunt senzațiuni posibile, însă acest conținut se prezintă față de actul de conștiință care-l percepe ca distinct de el. (Trebuie să lămurim că aci nu este încă vorba cîtuși de puțin de foaia de hîrtie ca existență obiectivă, ca un corp în afară de noi; distincțiunea asupra căreia insistăm este cu totul ideală, făcută înăuntrul stării psihice pe care o avem.) Afirmarea adusă de conținut nu este relativă la însăși starea de conștiință, ci la ceva distinct de ea. Foaia de hîrtie este albă, este întinsă, are o figură, dă anume impresiuni tactile, dar conștiința noastră despre foaia de hîrtie nu are nici unul din aceste caractere; toate acestea sunt afirmate despre ceva distinct de conștiință, de reprezentare ca act. Reprezentarea nu este dar nimic din ceea

ce ea reprezintă; ea afirmă tot ceea ce conține nu despre sine, ci ca o existență în afară de sine. Natura aceasta a reprezentării de a afirma un conținut distinct și străin de sine este și mai evidentă în conștiința pe care o avem despre trecut, în amintire. Cunoștința trecutului este ceva prezent pentru noi; conținutul însă al reprezentării unei stări trecute nu este afirmat ca ceea ce este, adică o stare prezentă, ci o stare trecută. Este indiferent modul cum ajungem să avem o cunoștință despre trecut; ceea ce ne interesează deocamdată este constatarea că conținutul reprezentării se prezintă ca altfel decât ceea ce este, ca distinct de actul în care apare. Îmi amintesc niște locuri pe care le-am văzut astăvară; imaginile care constituiesc conținutul stării mele de conștiință nu mi se prezintă ca ceea ce sunt, ca imagini, fapte mentale, ci ca înseși locurile văzute; faptul real al prezenței lor actuale în conștiință dispare, iar actul de conștiință afirmă ceva cu totul deosebit de conținutul actual. Aceasta nu ni se dă drept ceea ce este, ci ca ceva cu totul deosebit, căci ceea ce este actual ni se înfățișează ca trecut.⁹⁷

În cunoștința pe care o avem despre lumea externă este clar că întregul conținut al stărilor noastre, deși fapt intern și în indisolubilă (de drept) unitate cu actul de conștiință în care apare, se prezintă ca distinct de acest act și conține o afirmare nu despre acest act ori despre faptul de conștiință în întregimea lui, ci despre ceva distinct de orice reprezentare. Într-o formulă mai concisă se poate zice că reprezentarea poartă obiectul ei în sine însăși, în chip ideal, însă obiectul se afirmă ca real, ca distinct de ea. Pentru percepțiunile externe, legea distincțiunii unui act de un conținut se prezintă ca afirmarea unei lumi de corpuri, distinctă de conștiință, ca afirmarea unei exteriorități. Conținutul acestor stări ni se înfățișează dar ca cu totul distinct de ceea ce este de drept. În realitate, acest conținut nu este proiectat în afară, ci se reflectează în actul de conștiință ca exterior lui. Dacă este așa pentru percepțiunile a ceea ce numim o lume obiectivă, nu este însă imediat clar că găsim aceeași formă dublă a unui act și conținut distinct de sine în cunoașterea stărilor noastre pe care le numim interne, în lumea afectivă și volitivă. Afect pur și voință pură, fără nici un conținut reprezentativ, adică de elemente de cunoștință, nu există și nici nu se poate concepe, prin urmare forma dublă a actului și conținutului o vom găsi și aci. Distincțiunea acelor două elemente ale faptului psihic nu înseamnă altceva decât că conștiința este coextensivă cu tot conținutul vieții noastre psihice; cu alte cuvinte, că un inconștient în înțelesul psihologic este inadmisibil. Dacă am admite că stările noastre pe care le numim interne prin excelență nu se supun formei generale a vieții psihice, ar fi să admitem că stările acestea ar putea fi cu totul inconștiente; dar a fi inconștient înseamnă a nu exista deloc pentru noi. Trebuie dar să admitem că și în stările în care predomină afectul și volițiunea putem distinge actul de conținut. Însă și aci conținutul se prezintă cu același caracter de a fi cu totul distinct și separat de act? Desigur că nu se prezintă

⁹⁷ Vezi pentru cunoașterea trecutului: *Spir, Pensée et Réalité*, trad. Penjon, p. 26, precum și tot capitolul *Nature de l'Idée*. (n.a.)

cu caracterul pe care l-am găsit specific în percepțiunile numite externe, în reprezentarea lumii obiective, în care conținutul apare ca corpuri în spațiu; aci suntem menținuți în interioritatea noastră, însă unitatea faptului psihic tot este spartă și conținutul, deși de drept formînd un singur lucru cu actul său, apare totuși ca distinct de acesta, ca o afirmare străină lui. O confuzie poate proveni din aceea că atribuim acele stări eului nostru, subiectivității, cu care se confundă. Le atribuim, este adevărat, dar ceea ce noi numim *actul* nu coincide cu *eul* ori subiectivitatea, care sunt concepte tîrzii, formațiuni psihice complexe în urma unei lungi elaborațiuni de materiale. Însă pentru *act*, așa cum l-am considerat noi, conținutul este distinct; deși de drept formează împreună o unitate, totuși nu *apar* ca ceva unic. Dacă această unitate ar fi cunoscută imediat ca atare în stările noastre de afectivitate și activitate, conținuturile lor ar apărea ca ceea ce sunt și atunci nu s-ar mai face localizările sentimentelor noastre de plăcere și durere în anume organe, și nici acțiunile noastre nu ne-ar mai apărea ca externe. În aceste cazuri proiectarea conținutului nu este atît de întinsă ca în cazul percepțiunilor externe, însă conștiința tot cunoaște conținutul ca altfel decît ceea ce el este în unitatea faptului psihic. Cele mai caracteristice proiectări de acest fel sunt acelea din cunoscutele iluziuni ale amputaților, în care durerea este cunoscută și localizată într-un membru care nu mai există.

După aceste lămuriri să revenim la unitatea faptului de conștiință și să vedem ce însemnare are elementul pe care l-am numit *act*. Acest act reprezintă ceea ce se numește *conștiința*, pe care psihologia o recunoaște ca coextensivul întregii vieți psihice. Departe de a fi o facultate aparte, cum pretindea vechea psihologie, conștiința nu este decît forma oricărei vieți psihice. Pentru că orice conținut trebuie să fie însoțit de un act (cele două elemente sunt inseparabile, căci numai împreună constituiesc o realitate) un conținut psihic fără un act și un act fără un conținut sunt abstracțiuni fără nici un sens, și cum în act recunoaștem conștiința, toată viața noastră psihică e conștientă. Acest fel de a privi realitatea psihică taie și problema mult dezbătută în filosofie și psihologie a inconstientului. Viață psihică inconstientă nu poate să existe; psihic și inconstient sunt termeni contradictorii: a zice viață psihică inconstientă este a zice conștiință inconstientă. Lăsînd la o parte doctrinele metafizice care puneau inconstientul ca expresia realității celei mai profunde, a fost în psihologie o concepție a vieții psihice destul de răspîdită care, din anume motive filosofice, ori dintr-o regretabilă confuziune a punctului de vedere fiziologic cu cel psihologic, admitea o viață inconstientă sau subconștientă a sufletului, fără să-și dea seama de contradicția în termenii întrebuițați. Așa se vorbea de raționament inconstient, sentiment inconstient, voință inconstientă. În psihologia mai nouă, această concepțiune a început să dispară din ce în ce mai mult. Admiterea aceluia punct de vedere ducea la o concepție a conștiinței pe care nu o putem admite, aceea după care conștiința este un fenomen supra-adăugit, un epifenomen, cum se exprimă unii psihologi englezi. Această concepție mai era în strînsă legătură cu vederea materialistă după care esențialul în faptele psihice îl constituiesc procesele fiziologice, vedere în care era o confuziune a punctului de privire al fiziologiei, care

este o știință a naturii, cu punctul de privire al psihologiei. Faptul psihologic, pentru a fi priceput și definit, nu are nimic de a face, în realitatea lui, cu faptele fiziologice. După chipul nostru de a privi viața psihică, nu putem vedea în conștiință un epifenomen, un fenomen supra-adăugit altuia *toto genere* diferit de el, odată ce definim conștiința ca o parte constitutivă a unui fenomen unic și întreg, care nu poate exista numai ca una din fețele sale, și înăuntrul căruia conștiința este actul care aduce la existență un conținut oarecare. Dar mai presus de toate, eroarea psihologiei care admitea o viață psihică inconștientă provenea din greșita interpretare intelectualistă a faptelor psihice, nu ca un proces și o devenire psihică în timp, ci ca niște obiecte, ca ceva fix și permanent. Dacă reprezentarea, atomul psihic, era ca un obiect, ca o unitate, nu se putea pricepe ce devine când dispare din conștiință; trebuia, desigur, să se coboare sub „pragul” conștiinței și acolo să aibă o viață inconștientă, o viață psihică latentă, gata de a reapărea la prima chemare, ca un fapt identic cu ce a fost înainte ia lumina conștiinței. Această concepție intelectualistă dispare când privim viața psihică nu ca o colecție de obiecte fixe, de atomi psihici, ci ca un flux, ca o schimbare continuă de procese, reprezentări, sentimente, amintiri, impulsuri, volițiuni, în care fiecare moment este adus de altele și urmat de altele, în combinațiuni și complexuri totdeauna noi, așa că un fapt nu mai apare niciodată așa cum a fost, ci cu o valoare *actuală*, schimbătoare după momentul psihic în care apare.

II

TEORIA PERCEPȚIUNII

Am notat în treacăt caracterul sub care ni se prezintă în operațiunea psihică a percepțiunii legea după care conținutul se înfățișează ca distinct și separat de actul cu care e de drept în strinsă legătură, în unitatea faptului de conștiință, anume că conținutul percepțiunilor ni se prezintă ca o lume de corpuri. Prin aceasta am atins una din problemele cardinale ale filosofiei, aceea a percepțiunii unei lumi exterioare, problemă nu numai psihologică, dar mai cu seamă gnoseologică și metafizică. De felul cum se rezolvă problema percepțiunii, de ideea pe care și-o face un sistem de cugetare despre realitatea lumii obiective, depinde întreaga sa atitudine filosofică; așa că una din liniile principale de demarcare a filosofiilor trece tocmai prin teoriile lor despre percepțiune. Problema este în prima linie psihologică, dar psihologia cu propriile-i mijloace de știință experimentală nu este în stare să-i dea o soluțiune completă, așa că rezolvarea ei trebuie căutată în teoria cunoștinței, și odată găsită într-un fel sau altul, are să fie decisivă pentru atitudinea metafizică ce trebuie să se ia în urmă. Principiile puse în capitolul precedent ne vor ajuta să luăm o pozițiune față de această problemă.

Nu cunoaștem decît senzațiunile noastre; tot ceea ce cunoaștem ca corpuri constituind lumea exterioară, inclusiv corpul nostru, nu e decît propriile noastre senzațiuni. Un corp nu este altceva decît un grup de senzațiuni actuale la care se asociază imagini de senzațiuni trecute. Acest adevăr că numai senzațiunile noastre constituiesc ceea ce numim corpurile externe este un adevăr filosofic elementar, pe care Schopenhauer îl pune sub formula incisivă „lumea e reprezentarea mea” la începutul oricărei speculațiuni filosofice. Lucrul acesta este așa de evident pentru conștiința filosofică, încît orice demonstrație este aproape de prisos. În afară de demonstrațiile filosofice ce i se pot da, i se poate da și o demonstrație experimentală foarte clară prin prezentarea a două ordini de fapte științific dovedite. Întîi, toată fiziologia sistemului nervos, urmărind procesul prin care căpătăm reprezentarea lumii externe, găsește între aceasta și actul final care se produce în creier o serie de termeni intermediari, care fac ca rezultatul întregului proces să fie cu totul diferit și incomensurabil cu ceea ce se admite drept cauză a lui. Mai ales legea de specificitate a nervilor, după care fiecărui grup de nervi nu poate să interpreteze decît în anume fel orice excitație, un excitant unic, electricitatea d.ex., producînd prin nervii vizuali impresiuni vizuale, prin cei auditivi impresiuni auditive etc., este decisivă pentru a învedera că nu cunoaștem decît senzațiunile noastre și că ceea ce numim corpuri externe nu ne sînt decît pe această cale cunoscute.⁹⁸ Al doilea grup de fapte sînt iluziunile simțurilor, halucinațiile, visele. În aceste stări percepem corpuri externe, care în momentul percepțiunii ne apar cu aceeași claritate ca și în stările normale și de veghe și cărora le acordăm aceeași credință de existență independentă. Aceste fapte dovedesc că ceea ce luăm drept corpuri sînt senzațiunile și percepțele noastre. Acest adevăr psihologic atît de simplu a fost de multe ori greșit interpretat și de aici au rezultat cele mai mari rătăcirii filosofice.

Cu toate că nu cunoaștem decît senzațiunile noastre, acestea ne apar ca obiecte, ca corpuri într-o lume exterioară, cu totul deosebită de lumea internă a conștiinței noastre. Aceste corpuri ne apar nu numai ca distincte de noi, dar avînd o existență de sine stătătoare, necondiționată de nici o cunoștință. Pentru conștiința spontană a simțului comun fiecărui obiect este independent de subiect și de toate celelalte obiecte; „corpurile în ceea ce privește conceptul lor sînt incondiționate”.⁹⁹ Condiționarea reciprocă a corpurilor între ele și apoi cu conștiința noastră nu este un datum imediat al conștiinței, ci rezultatul unei reflexiuni mai tîrzii. Pe noi însă ne preocupă ceea ce găsim în conștiință ca date imediate, spontanee și acestora trebuie să le dăm explicarea. Independența corpurilor de subiectul cunoscător

⁹⁸ Doctrina energiei specifice nu mai este admisă de fiziologia de astăzi sub această formă, care datează de la *Johannes Müller*. Energia specifică nu mai e atribuită nervilor, ci organelor periferice și conexiunilor centrale în cortexul cerebral; nervii ar fi indiferenți pentru transmisiunea excitațiilor. Cf. *Baldwin, Dictionary of Philosophy and Psychology*, art. *Specific energy of nerves*, vol. II, *Wundt, Grundriss der Psychologie*, și *Grundzüge der phys. Psychologie*, vol. I, pp. 235 și 323—32 (ed. IV). (n.a.)

⁹⁹ Cf. *A. Spir, Pensée et Réalité (Denken und Wirklichkeit)*, trad. franc. *Penjon*, p. 23. (n.a.)

este evidentă nu numai pentru cei ce nu reflectă, dar și pentru mulți din cei ce reflectă. Un corp ca să existe — majoritatea oamenilor e convinsă de acest lucru — nu are nevoie pentru aceasta ca să fie perceput de vreo ființă cunoscătoare. Lumea aceasta, cu pământul, cu planetele, stelele și căile ei lactee, a existat înainte ca să apară vreo conștiință care să o cunoască, și este în credința tuturor că va continua să existe după ce se va stinge ultima licărire de conștiință. În ideea noastră spontană despre corpuri, relațiunile dintre ele nu sunt cu necesitate implicate; reflexiunea de mai târziu descoperă aceste relațiuni, care nu sunt constitutive ale conceptului nostru despre corp. Corpurile dar, în ce privește conceptul lor, sunt pentru cunoștința spontană niște incondiționate. „Expresiunea și garanția independenței corpurilor unele de altele, în privința conceptului lor, este spațiul care le separă unele de altele. Experiența ne arată, ce e drept, lucrurile în spațiu ca legate unele de altele prin aceleași legi; dar această legătură este atât de departe de a aparține cu necesitate esenței și conceptului lor, încât pare mai mult în contradicție cu ele. Tocmai sentimentul acestei condiții a făcut pe mulți gânditori de odinioară să nu voiască a admite cu nici un preț vreo *actio in distans*. Astăzi, când experiența ne-a familiarizat cu această acțiune, trebuie, cum observă Lange în *Istoria materialismului*, o reflexiune deosebită pentru a simți absurditatea presupunerii că pământul își schimbă mișcarea când un alt corp ceresc își schimbă locul în spațiu, fără nici o legătură materială între aceste două corpuri pentru a produce această reacțiune. Și de fapt, ceea ce e separat în spațiu este absolut separat. Existența unui lucru într-un loc al spațiului nu implică existența unui alt lucru într-alt loc. Putem prea bine să suprimăm în gând toate celelalte lucruri și să privim ca existind numai lucrul care este înaintea noastră. Această presupunere nu conține, desigur, nici contradicție nici imposibilitate.”¹⁰⁰

Conținutul unora din reprezentările noastre se prezintă conștiinței ca o lume de corpuri distincte, incondiționate: acesta este faptul pe care-l constatăm. Percepțiunile noastre sunt fapte mentale, însă pentru conștiința spontană nu apar cu acest caracter, ci ca o lume de corpuri. Conținutul acestor fapte psihice în loc să ne apară dar ca ceea ce este și ceea ce este recunoscut de reflexiunea filosofică, adică un datum mental, corelatul unui act de conștiință înăuntrul unei realități unice, ne apare de-a dreptul ca însuși corpul extern. Dualitatea corp extern-conținut al reprezentării (stare interioară) nu apare decît mai târziu și nu este decît o distincțiune științifică; la începutul vieții conștiente, corpul extern și senzațiunea nu sunt decît unul și același lucru; conținutul percepțiunii este însuși corpul; deosebirea ce se face între amîndouă este arbitrară, căci un corp distinct de impresia noastră nu cunoaștem niciodată; și cu toate acestea afirmăm existența corpurilor.

În studiul percepțiunii se pune dar cu necesitate problema cunoștinței corpurilor din lumea externă. Percepțiunea noastră afirmă ceva mai mult decît ea însăși, afirmă o lume exterioară. Cum este posibil ca

¹⁰⁰ Spir, op. cit., p. 90. (n.a.)

niște fapte psihice să ne apară cu acest caracter? O teorie completă a percepțiunii trebuie să răspundă cum se face că conținutul reprezentărilor noastre este proiectat în afară, cum senzațiunile noastre din fapte interne ce sunt ni se înfățișează ca corpuri externe. Propriu-zis aceasta nu mai este o chestiune de psihologie, ci de un ordin superior. Psihologia studiază fenomenul percepțiunii în realitatea lui psihologică, ca act mental, și conform unei tendințe uneori și ca fapt fiziologic alături de cel mental. Pentru conștiință, percepțiunea este un fapt simplu, direct și imediat; pentru psihologia experimentală nu este însă nici simplu, nici direct, nici imediat. Această știință analizează faptul complex al percepțiunii în elementele psihice simple care-l compun, arată activitățile spirituale superioare care intervin în acest proces, însă nu este în stare să ne lămurească de ce toate acele operațiuni mentale ne apar nu ceea ce sunt, ci ca corpuri în spațiu. Herbert Spencer în *Principiile de Psihologie* consacră nouă lungi capitole din „Analiza specială” studiului amănunțit al percepțiunii, pe care o arată ca o interpretare, o inferență, o construcțiune, un proces de clasificățiune organică, însă nu dă nici o explicare caracterului fundamental al percepțiunii, care aduce cunoașterea unei lumi de corpuri. În faptul percepțiunii nu avem nici o conștiință despre complexele operațiuni care se produc în noi și care sunt constitutive ale acestui fapt, însă de ceea ce avem deplină conștiință este existența lucrurilor în afară de noi. Acest datum fundamental trebuie explicat. Din punctul de vedere al teoriei cunoaștinței, această explicare nu se va putea da pe temeiul observațiilor fiziologice, oricât de exacte și de amănunțite ar fi acestea, pentru că observațiile fiziologice presupun cunoaștința lumii corpurilor și așa fiind nu pot servi pentru a explica această cunoaștință. Asemenea observații pot fi de cel mai mare folos în fiziologie, pentru a explica pe cale fiziologică procesele concomitente faptelor psihice, însă pentru teoria cunoaștinței nu pot aduce nici cea mai mică lămurire. Deci explicarea trebuie căutată tot pe tărîmul vieții psihice. Spencer simte acest lucru, dar afară de demonstrarea filosofică din *Primele Principii* a necesității unei realități independente, cu ocaziunea studiului percepțiunii nu mai revine și nu atinge decît în treacăt, la percepțiunile de rezistență, chestiunea exteriorității corpurilor. Și explicațiunea la care se oprește este din cele mai slabe. Într-adevăr, au crezut unii psihologi, cu Spencer împreună, că originea cunoașterii unei lumi externe ar fi în percepțiunile tactile și musculare care ne dau ideea de rezistență. Rezistența pe care o întîmpină mișcările noastre ne-ar da ideea unui element străin de noi, ar fi începutul unei afirmări a unui real distinct de noi. Aceste senzațiuni de oprire a mișcărilor noastre ar fi nucleul solid împrejurul căruia se dezvoltă credința noastră în existența unei realități obiective.¹⁰¹ Însă această explicare nu poate sta în picioare. Dacă senzațiunile noastre sunt și ne apar de la început ca fapte interne, cum afirmă psihologia experimentală și mulți filosofi, este nejustificată distincțiunea care se face între senzațiunile care ne dau rezistența și celelalte senzațiuni. Toate senzațiunile sunt ca fapte interne pe un picior de egalitate; nici una nu ne spune

¹⁰¹ Höllding, *Esquisse d'une Psychologie*, p. 273. (n.a.)

mai mult decît alta. O asemenea distincțiune între senzațiuni este tot atît de nejustificată ca și distincțiunea făcută odinioară între calitățile primare și cele secundare, distincțiune ștearsă în urmă. Simțurile noastre, cu senzațiunile lor ca fapte interne, oricare din aceste senzațiuni am lua, nu ne pot face să ieșim din interiorul nostru. Prin urmare nici senzațiunile de rezistență, nici vreun alt grup de senzațiuni nu ne pot explica cum putem lua conținuturile noastre psihice drept corpuri într-o lume exterioară. Cunoștința unei asemenea lumi nu poate rezulta numai din percepțiunile noastre. Aceasta au văzut-o cei mai mulți psihologi și de aceea înclină să arate cunoștința corpurilor ca fiind obținută prin inducțiune pornind de la datele experienței, adică de la senzațiuni. Cunoștința corpurilor ar fi dar rezultatul unui raționament sau unei serii de raționamente. Însă contra unor asemenea explicări se poate opune de la început un argument tras din natura operațiunii pe temeiul căreia se reazemă explicația.¹⁰² Inducțiunea e un raționament de la asemănat la asemănat, care se fundează pe o bază empirică și ajunge la cunoașterea legilor constante ale aparițiunii fenomenelor. O inducțiune, plecînd de la senzațiuni, nu poate să facă altceva decît să prindă relațiunile cauzale dintre ele și nicidecum să ajungă la cauze care sunt lucruri străine de senzațiuni. Inducțiunea nu ajunge decît tot la fenomene și la legi de fenomene și nicidecum la ceva străin de ele. Corpurile pe care le cunoaștem ca atare nu ne sunt date în senzațiuni; prin urmare prin inducțiuni pornind de la senzațiuni nu putem constata nici un raport cauzal între senzațiuni și ceva *toto genere* diferit de ele. Numai o inducțiune nu poate justifica credința noastră în existența corpurilor. Hume, cu pătrunderea lui obișnuită, a văzut această imposibilitate: „Se pune întrebarea dacă percepțiunile simțurilor sunt produse de obiecte externe care le seamănă. Cum să rezolvăm această întrebare? Desigur, prin experiență, ca orice chestiune de același fel. Dar aci experiența tace și trebuie să tacă. Totdeauna numai percepțiunile sunt prezente spiritului și îi este imposibil să prindă prin experiență legătura lor cu obiectele. Ipoteza unei atari legături nu are deci în sine nici un fundament rațional.” (*Philosophical Essays*). De asemenea și Kant: „Dacă privim obiectele externe ca lucruri în sine, e cu desăvîrșire imposibil să pricepem cum ajungem la cunoașterea realității lor, în afară de noi, rezemîndu-ne numai pe ideile care sunt în noi”¹⁰³ (*Cr.R.p.*).

Se vede numai decît că chestiunea are o importanță filosofică generală, de aceea a și fost tratată de toate sistemele filosofice. Un istoric complet al ei ar fi o trecere în revistă a întregii istorii a filosofiei. O clasificare a tuturor teoriilor formulate după asemănările lor s-ar putea face, însă pentru studiul nostru n-ar fi de mare folos¹⁰⁴. Deosebirea cea mai mare, aceea care poate face o diviziune *grosso modo* în două tabere, este aceea dintre sistemele care admit un substratum al realității independent de datele conștiinței noastre, o substanță, un lucru în sine, un noumenon, și sistemele care afirmă că nu există nimic real în afară

¹⁰² Cf. *Spir, op. cit.*, p. 96 sq. (n.a.)

¹⁰³ Citate de *Spir, op. cit.*, p. 97. (n.a.)

¹⁰⁴ O asemenea clasificare îngrijită e făcută de Hamilton. V. cap. X din *Filosofia lui Hamilton* de J. St. Mill. (n.a.).

de datele cunoștinței noastre, nimic care să aibă vreun raport cu noi și despre care să putem ține seamă. Înăuntrul fiecăreia din aceste vaste grupe am putea introduce tot felul de subdiviziuni și nuanțe, însă cum pe noi nu ne preocupă existența sau neexistența unei lumi reale, ca cea cu care se ocupă sistemele filosofice, ci deocamdată numai *cunoștința* unei lumi de corpuri în afară de noi, nu vom intra în amănunte ori în critica acelor mari grupe de sisteme filosofice. Este cert că avem conștiința existenței corpurilor în afară, și ne-am întrebat cum se aplică o asemenea conștiință, dat fiind faptul incontestabil că tot conținutul conștiinței noastre este în conștiință, deci pur fapt mental. Explicările ce se dau acestui fapt se pot grupa iarăși în două grupe largi: unul al teoriilor după care cunoașterea unei lumi a corpurilor este *imediată*, altul al celor care o explică prezentind-o ca *mediată*, adică dobândită din datele percepțiunii cu ajutorul unor operațiuni mentale mai mult sau mai puțin complicate. Nici aici nu vom intra în amănunte, ci vom cerceta în grabă numai câteva din explicările propuse. Am menționat mai sus în treacăt teoria psihologică a explicării prin sentimentul de rezistență și teoria inducțiunii pornind de la faptele elementare de conștiință; amîndouă fac parte din grupul teoriilor percepțiunii mediate. Dintre acestea vom cerceta teoriile lui Schopenhauer și Helmholtz și teoria psihologică a lui John Stuart Mill. Noi ne vom opri la o teorie a percepțiunii imediate, care nu seamănă însă cu teoriile care de obicei se adună în acest grup. Așa dintre acestea trebuie să respingem de la început pe acelea după care noi percepem imediate corpurile externe înseși. Aci ne aflăm în fața unui realism naiv care a fost totuși adoptat de unii filosofi. O asemenea teorie susținea școala scoțiană a simțului comun (*common sense*) în frunte cu Reid și Dugald Stewart. Tot la un percepționism imediat se alia și William Hamilton.¹⁰⁵ Nu putem însă admite că noi cunoaștem imediat corpurile; în contra unei asemenea afirmări se ridică rezultatele cele mai sigure ale fiziologiei; obiecte reale externe nu ar putea fi imediat percepute de noi, căci între ele și percepțiunea noastră sunt atîți intermediari care o condiționează. Ceea ce cunoaștem sunt dar nu corpurile, ci senzațiunile noastre pe care le luăm drept corpuri. Ceea ce este adevărat în aceste teorii este numai constatarea faptului că avem o conștiință imediată a existenței corpurilor; greșeala cea mare este însă confuziunea atît de des făcută între cunoașterea senzațiunilor noastre și cunoașterea corpurilor.

Dintre doctrinele percepțiunii mediate unele susțin că ajungem la cunoașterea unei lumi a corpurilor prin mijlocirea judecății apriori de cauzalitate. Asemenea teorii au susținut Schopenhauer și Helmholtz. E cunoscută simplificarea pe care o aduce Schopenhauer teoriei cunoștinței kantiene, suprimînd deosebirea între sensibilitate și inteligență și recunoscînd o singură facultate, inteligența cu formele ei apriori spațiu, timp, cauzalitate. Cauzalitatea se pune în mișcare chiar cu ocazia datelor sensibile și grație ei proiectăm senzațiunile noastre în afară de noi și le luăm drept corpuri; corpurile independente de senzațiunile noastre nu există; în această privință Schopenhauer se apro-

¹⁰⁵ Cf. Mill, *Examination*, cap. VIII. (n.a.)

pie de Berkeley.¹⁰⁶ Helmholtz explică lucrul cam în felul următor. Observăm în experiență că o parte din senzațiunile noastre atîrnă de voință, iar altele ni se impun cu o necesitate pe care o putem modifica, necesitate care e și mai manifestă în senzațiunile dureroase, cărora nu ne putem sustrage, orice efortări am face; așa că ajungem să recunoaștem în senzațiunile noastre o cauză independentă de voința noastră, deci o cauză externă. Mai recunoaștem apoi că această cauză externă e independentă de momentul percepțiunii, deoarece putem totdeauna, cu mișcări și operațiuni nimerite, să reproducem fiecare din senzațiunile pe care ni le dă. Dar nu numai atît; dată fiind variația continuă a stărilor noastre psihice și impunîndu-ni-se nevoia de a cugeta o cauză explicativă a acestei continui deveniri a conștiinței, ajungem la ideea unei lumi externe. Așa că din pricina independenței senzațiunilor noastre de voință, pe de o parte, și a continuei lor variațiuni, pe de alta, ajungem la reprezentarea lumii externe. Totul se reazimă deci pe nexul de cauzalitate. Și pentru Helmholtz cauzalitatea nu e un principiu derivat din experiență, ci o condiție a posibilității ei. „Legea de cauzalitate este o lege a cugetării, prealabilă oricărei experiențe. În general, nu putem obține nici un rezultat de experiență, relativ la obiectele naturale, fără ca legea de cauzalitate să nu fie pusă în lucrare în noi; ea nu poate fi deci un rezultat al experiențelor pe care le facem asupra acestor obiecte.”¹⁰⁷ Acestor teorii li se poate face obiecțiunea că contrazic adevăratul înțeles al principiului de cauzalitate. În adevăr, acest principiu, fie că-l privim ca empiric, fie ca apriori, nu spune altceva decît că o schimbare nu se poate produce fără să nu se fi produs înaintea ei o altă schimbare, cu care e în strînsă legătură și căreia îi urmează după o lege nestrămutată. Conform acestui principiu relațiunea de la cauză la efect se stabilește totdeauna între termeni cunoscuți și duce de la o schimbare la alta, fără să ajungă niciodată la un lucru, la un obiect care să fie *toto genere* diferit de schimbările cunoscute. Suntem duși să ne reprezentăm, ce e drept, cauzele ca niște lucruri, dar asemenea mod de reprezentare nu este corect.¹⁰⁸ Să admitem însă că am putea concepe valabil cauza unui fenomen ca un obiect durabil, că am avea apriori certitudinea că senzațiunile noastre sunt produse de obiecte externe diferite de noi; cu toate acestea nu am putea avea cea mai mică cunoștință a cauzelor exterioare. Într-adevăr, admitînd legea generală de cauzalitate ca apriori, explicînd cauza senzațiunilor în obiecte, această lege nu ne-ar spune altceva decît că senzațiunilor noastre le corespund una sau mai multe cauze exterioare, însă dintr-însa nu am putea deduce ce sunt cauzele particulare ale senzațiunilor, cum sunt obiectele. Din legea generală de cauză apriori nu rezultă că cunoaștem apriori și legile particulare de cauzalitate, raporturile cauzelor particulare cu efectele. Aceste raporturi particulare nu le putem cunoaște decît prin experiență; este deci necesar ca atît cauzele cît și efectele să ne fie date în experiență. După teoriile acestea numai efec-

¹⁰⁶ Cf. *Împătrita rădăcină a principiului de rațiune* suficientă și *Lumea ca voință*, c. I, § 4, din vol. I. (n.a.)

¹⁰⁷ Helmholtz, *Optique physique*, trad. franc. Javal & Klein p. 590 sq. Citat de Tarantino, *Saggi filosofici* (Napoli, 1885), p. 173. (n.a.)

¹⁰⁸ Vezi supra I, II, cap. VI în fine. (n.a.)

tele ne sunt date în experiență și noi conchidem de la ele la cauze în afară de experiență, despre care nu putem avea nici o experiență. Afară de acestea, între explicare și fapte este o nepotrivire: dacă am *conchide* existența corpurilor, acestea ne-ar apărea, ca orice concluziune, ca un datum abstract în conștiință, pe cînd de fapt noi *percepem* corpurile. Dacă le-am conchide, nu am avea decît o cunoștință generală a existenței lor, nu o cunoștință individuală cum de fapt avem.

Ajungem acum la importanta teorie psihologică a lui John Stuart Mill. Acest filosof a încercat să dea o explicație a credinței noastre într-o lume exterioară, în care să nu intervină alte elemente decît stările noastre de conștiință și legile lor.¹⁰⁹ Exterioritatea în care credem este, după el, un produs natural și necesar al orînduirii și legilor stărilor noastre interne. Teoria lui psihologică se bazează pe două postulate probate prin experiență: întii, că spiritul omenesc e capabil de așteptare; după ce am avut senzațiuni actuale, putem concepe senzațiuni posibile, pe care nu le avem în momentul prezent, dar pe care le-am putea avea dacă s-ar prezenta anume condițiuni, a căror natură ne-a fost dată de experiență de mai multe ori; al doilea, că ideile noastre se asociază după legi constante. Mill formulează aceste legi astfel: 1) ideile fenomenelor asemănate tind să fie cugetate împreună; 2) ideile fenomenelor care au fost sau experimentate sau concepute în contiguitate (în timp sau spațiu) tind să se prezinte împreună; 3) asociațiunile prin contiguitate devin mai sigure și mai lesnicioase prin repetare; cînd două fenomene au fost foarte des reunite și nu s-au prezentat niciodată separat nici în existență, nici în cugetare, se produce între ele o asociațiune indisolubilă. Funcționarea acestor legi ale asociațiunii produce în noi credința în lumea obiectivă. Să vedem în ce consistă, după Mill, ideea noastră despre lumea externă. Cînd zicem că un obiect este exterior nou, înțelegem că există, implicat în percepțiunea noastră, ceva care dăinuiește chiar cînd nu ne gîndim la el, care există înainte de a ne fi gîndit vreodată la el, și care ar exista chiar cînd noi nu vom mai fi; mai mult, că există unele lucruri pe care nici noi, nici altcineva nu le-a perceput vreodată. Această idee a ceva fix și identic, care se distinge de impresiunile noastre repezi și trecătoare prin caracterul de permanență, constituie întreaga noastră credință despre materie. Dar această credință nu este pentru Mill decît forma pe care legile asociațiunii au imprimat-o cunoștinței senzațiunilor noastre contingente căpătate prin experiență. Unele senzațiuni prezentîndu-se în conștiință însoțite totdeauna de anume împrejurări, este destul să ne reprezentăm aceste împrejurări, pentru ca să credem în posibilitatea reapariției acelor senzațiuni. Văd o carte pe masă; trec în altă odaie și deși nu o mai văd, sunt totuși convins că ea este tot acolo. Nu mai am senzațiunile pe care mi le da, dar cred, în virtutea legilor asociațiunii, că dacă aș fi din nou în împrejurările în care am avut acele senzațiuni, adică dacă m-aș întoarce în odaie, le-aș avea iarăși. Din cauza acestei proprietăți a spiritului nostru, în concepțiunea pe care o avem într-un moment dat despre lume, senzațiunile actuale

¹⁰⁹ John Stuart Mill. Examination of W. Hamilton's Philosophy, cap. XII.

nu intră decît într-o minimă proporție, pe cînd locul cel mai mare îl ocupă o varietate infinită de posibilități de senzațiuni. Tocmai aceste posibilități ne interesează mai mult în lume, căci pe cînd senzațiunile actuale sunt fugitive, posibilitățile sunt permanente: ele au caracterul care distinge ideea noastră de lume obiectivă de ideea de senzațiune". Aceste posibilități au particularitatea importantă de a reprezenta nu senzațiuni izolate, ci grupe de senzațiuni. Cînd ne gîndim la un obiect extern, constatăm că am avut și credem că în anume condițiuni vom avea nu o singură senzațiune, ci un număr de mai multe senzațiuni aparținînd la diferite simțuri, dar înlănțuite bine într-un grup, așa încît prezența uneia anunță prezența posibilă a tuturor celorlalte. Astfel nu numai posibilitățile particulare de senzațiuni capătă calitatea de permanentă, dar întregul grup se prezintă spiritului ca ceva permanent; cu alte cuvinte ajungem să concepem grupurile ca un substratum permanent, ascuns sub un sistem de fapte trecătoare de experiență.

Un alt caracter al experienței noastre este că pe lîngă grupele fixe mai cunoaștem și o ordine fixă în senzațiuni, o ordine de succesiune, care dă naștere ideilor de cauză și efect; această ordine este o statornicie în antecedentă și sequentă. Dar succesiunea invariabilă a cauzei și a efectului nu are loc, de cele mai multe ori, între un antecedent actual și un sequent actual, ci între grupe de senzațiuni dintre care sunt prezente ca senzațiuni numai o parte minimă, restul fiind compus din posibilități permanente. De aceea nu legăm ideile noastre de cauzalitate, forță, activitate, cu senzațiunile actuale, ci cu grupele de posibilități de senzațiuni. Afară de aceasta, vedem că modificările ce se introduc în posibilitățile noastre de senzațiuni sunt de cele mai multe ori independente de conștiința noastră, de prezența sau absența noastră. Fie că veghez, fie că dorm, focul se stinge și pune capăt unei posibilități particulare de căldură și lumină. Astfel ne desprindem să concepem natura ca un sistem compus din asemenea grupe de posibilități și să privim senzațiunile, cu toate că ele sunt fundamentul, ca un accident care depinde de noi, iar posibilitățile ca mult mai reale decît ele; mai mult, ca realitatea însăși, iar senzațiunile ca efecte ale posibilităților. „Odată ajunși în această stare de spirit, nu putem avea cunoștință de o senzațiune prezentă fără a o raporta imediat la vreun grup special de posibilități, și chiar cînd nu știm precis la ce grup trebuie să o raportăm, avem convingerea că trebuie neapărat să aparțină unui grup; cu alte cuvinte, că prezența unei senzațiuni probează existența unui grup de posibilități fără de care nu ar fi avut loc." Complexul senzațiunilor posibile formează un fond permanent pe care-l numim *materie*, din care una sau mai multe senzațiuni se desprind pentru a deveni la un moment dat actuale: atunci concepem posibilitățile ca avînd cu senzațiunile actuale relațiunea unei cauze cu efectele ei. Ajungînd aci posibilitățile permanente iau un aspect așa de diferit de senzațiuni, încît le considerăm ca distincte de acestea, uitînd că în fond nu sunt decît tot senzațiuni; desprindem de noi unele grupe de senzațiuni și le atribuim o existență distinctă. Mai mult decît atît, vedem grupele de posibilități ca realitatea fundamentală a naturii. Posibilitățile existînd tot așa de bine pentru mine ca și pentru altul, le atribuim o existență în afară de mine: această existență este pentru mine lumea exterioară.

Aceasta este în liniile ei generale teoria psihologică a lui Mill. Senzațiuni posibile, grupe de senzațiuni, ordine în aceste grupe și un acord între credința noastră și a semenilor noștri: iată toată ideea pe care o avem despre o lume exterioară. Materia este definită ca o posibilitate permanentă de senzațiuni.

Teoria aceasta ar fi foarte justă dacă ideea noastră despre o lume obiectivă s-ar reduce la ideea unei posibilități de senzațiuni. Dar ideea de posibilitate este vagă. „Posibilități de senzațiuni” nu înseamnă altceva decât amintirea sau imaginile senzațiunilor noastre, cu așteptarea că în anume împrejurări vor apărea din nou în conștiința noastră ca actuale; „permanentă” acestor posibilități nu e decât permanența relativă a imaginilor și ideilor noastre. Credința în realitatea materiei este oare numai credința în realitatea senzațiunilor și imaginilor noastre? În credința noastră despre lumea obiectivă intră numai credința că am putea avea anume senzațiuni? Este adevărat că credința în materie cuprinde și credința în posibilitățile de senzațiuni, e adevărat că știm că corpurile au puterea de a produce în noi cutare sau cutare senzațiuni, dar nu numai atât. Pe lângă posibilitatea de a ne afecta, mai credem că lumea materială înainte de a intra în contact cu noi are o existență în sine, o realitate independentă de conștiința noastră, deși nu o cunoaștem direct decât prin efectele asupra noastră. Elementul esențial al credinței în realitatea corpurilor nu este credința în posibilitatea de comunicare între ele și noi, ci noțiunea distincțiunii de noi, noțiunea de exterioritate, de alteritate, de altceva decât mine. Numai cu fapte subiective nu se poate construi obiectivul, cu posibilitățile de senzațiuni nu se poate explica realitatea și prezența lumii corpurilor. Analiza lui Mill este foarte subtilă, dar nu ne dă adevărata idee despre lumea corpurilor, ci ideea pe care ar trebui să o avem dacă stările noastre interioare ne-ar apărea totdeauna și în totul ca stări interioare și nu ar conține de la început nici o afirmare străină lor.¹¹⁰

Pe lângă acestea, teoria nu explică exterioritatea numai prin datele senzațiunilor actuale sau celor trecute, adică imaginilor, ci introduce două elemente noi, noțiunile de posibilitate și de permanență. Sub aceste noțiuni se ascunde de la început ceea ce trebuie să se explice: obiectivitatea. Acestea nu sunt decât însăși obiectivitatea redusă la o stare fantomatică. S-ar mai putea adăuga că acea orînduire a senzațiunilor în grupe, care e de asemenea postulată, nu e decât tot exprimarea ascunsă a obiectivității. Așa că teoria, pentru a explica exterioritatea, o reduce la un fantom căruia îi dă o înfățișare de stare internă, de conștiință. Însă teoria posibilităților nu ajunge să ne explice realitatea prezentă a lumii externe, în care avem o nestrămutată credință. Numai cu subiectiv nu putem clădi obiectivul. Mill s-a închis în eu prin psihologismul lui exclusiv și nu mai poate ieși dintr-însul.

Nici una din încercările de a ne da o explicație valabilă a faptului că noi cunoaștem conținutul percepțiunilor noastre ca niște corpuri

¹¹⁰ Cf. în această privință și *Lauret, Philosophie de Mill*, p. 266 sq. (n.a.)

într-o lume externă nu este satisfăcătoare. Această cunoștință nu este nici rezultatul unei inducțiuni pornind de la faptele noastre interne, singurele care ne sunt date, nici rezultatul aplicării principiului aprioric de cauzalitate, nici rezultatul unei asociațiuni a reprezentărilor noastre, cum credea Mill. Dacă admitem că faptele noastre de conștiință ne apar de la început, totdeauna și în întregime, ca fapte interne, nici una din aceste stări sau vreo lege a combinării lor nu ne va putea da exterioritatea și vom fi condamnați să nu mai putem ieși niciodată din interioritatea noastră. Legile asociațiunii sunt niște legi ale conținuturilor reprezentărilor noastre și ca atare nu pot niciodată să justifice o afirmare în afară de aceste conținuturi. Afirmările acestea despre ceva străin de conținutul reprezentărilor noastre nu pot fi rezultatul decât unor legi care condiționează cunoștința noastră în întregimea ei. Legile asociațiunii sunt legi ale *materialului* cunoștinței noastre și din acest punct de vedere am putea să le numim legi fizice, în opozițiune cu legile generale ale cunoștinței, legile logice. Acestea din urmă nu sunt legi numai ale materialului cunoștinței, ci ale unității întregi compuse din formă și conținut. Credința în existența corpurilor externe nu poate să fie decât rezultatul unei legi logice a cunoștinței. Care ar fi această lege ni se indică prin rezultatele la care am ajuns studiind natura faptului de conștiință. Am luat faptul de conștiință, reprezentarea, nu numai ca un conținut, ca un material de cunoștință, ci ca o unitate în care este cuprins pe lângă conținut și un act. Găsisem dar în natura reprezentării ca o primă caracteristică îndoita ei față, și ca o a doua caracteristică, cea mai importantă, faptul că înăuntrul acelei unități conținutul apare ca străin de actul reprezentării. Această natură ne lămurește pe deplin partea cea mai caracteristică și mai misterioasă a percepțiunii, credința în existența corpurilor: conținuturile percepțiunilor noastre, din cauza naturii însăși a reprezentării, se prezintă ca distincte de actul de conștiință. Ceea ce distinge percepțiunea de celelalte procese de conștiință este tocmai forma sub care se prezintă legea generală a distincțiunii conținutului de act, lege pe care o găsim în toate celelalte fapte de conștiință; și această formă caracteristică, determinată, desigur, de natura conținuturilor reprezentate, nu este decât credința în existența independentă a conținutului senzational al percepțiunilor. Nu percepem senzațiunile noastre ca atare, adică drept conținuturile psihice ale unor acte de conștiință, ci de-a dreptul ca corpuri străine de noi. Desigur că în această cunoștință a exteriorității și a distinctului de conștiință intervine cu o mare parte și forma spațiului; dar mai înainte ca ceva să ne apară extins trebuie să-l privim ca distinct de noi, și această distincțiune o introduce legea generală de cunoștință a deosebirii conținutului de act. Credința noastră în corpurile externe nu este o credință dobândită prin îndelungate experiențe, prin combinații de elemente psihice și raționalizări asupra lor, ci este o credință imediată, pricinuită de o lege logică a organizării noastre mentale. Conținuturile unor stări ale noastre nu sunt proiectate în afară de noi prin vreo operațiune prea complicată, ci sunt recunoscute ele însele ca niște existențe independente de actul care le înfăptuiește, ca niște corpuri externe. Distincțiunea care se face între conținuturile percepțiunilor noastre și obiecte este dar neîntemeiată; ele nu sunt două lucruri, ci unul și același lucru: senzațiunile noastre. Ceea ce

numim corpuri externe nu e ceva cu totul deosebit de senzațiuni, ci chiar aceste senzațiuni, căci noi nu cunoaștem niciodată corpurile, ci totdeauna numai senzațiunile noastre. Dacă pricepem în adîncimea lui acest adevăr foarte simplu, nu mai putem admite dualitatea obiect-reprezentare, căci obiectul nu e decît conținutul reprezentării, și totodată dispăre și substratul ipotetic al lucrurilor în sine ca o cauză a senzațiunilor noastre. Rămîne însă dualitatea conținut-act, sau reprezentat-reprezentativ, sau subiect-obiect, fără să introducem un al treilea termen, lucrul, corpul extern, ca distinct de conținutul actului de reprezentare.

Prin acest fel de a privi nu se distruge cîtuși de puțin realitatea lumii care ne înconjoară. E mai fantomatică și mai ireală lumea de lucruri în sine, despre care nu putem ști nimic, inaccesibile, fără nici o relațiune cu noi, lumea care ne apare numai într-o cunoștință iluzorie și cu necesitate inadecvată, ori lumea de posibilități indeterminate în senzațiuni, decît lumea aceasta care constă din senzațiunile noastre, senzațiuni care sunt necesare, cu o ordine strictă de aparițiune, cu legi nestrămutate și valabile pentru toate subiectele cunoscătoare.

III

INCONDIȚIONATUL

Felul în care se prezintă în percepțiunea externă legea logică a deosebirii unui conținut de un act de conștiință, ca afirmarea unei existențe a corpurilor, este cel mai caracteristic. Această lege, care devine în faptele psihologice pe care le-am cercetat în capitolul precedent un principiu general de afirmare asupra naturii obiectelor experienței noastre, caută să fie cercetată mai de aproape. Distincțiunea conținutului de act în cunoștința noastră sensibilă face să avem conștiința unei existențe independente de noi a corpurilor experienței noastre. Acestea într-adevăr ne apar ca incondiționate; deci legea aceea generală se prezintă ca conținînd afirmarea unui incondiționat. Prin incondiționat înțelegem ceea ce pentru a exista nu are nevoie de condițiuni străine de sine, are o existență în sine și pentru sine. Tocmai așa ne apar de la început obiectele experienței noastre. Cunoștința reflectată de mai tîrziu, experiența științific stabilită ne arată, dimpotrivă, că nu există nimic incondiționat, că însăși experiența noastră nu este decît stabilirea relațiunilor dintre lucruri, că tot ceea ce cunoaștem despre acestea sunt numai relațiunile. Însă pentru cunoștința spontană o necesitate de cugetare afirmă că lucrurile experienței sunt incondiționate. Pentru a concepe lucrul, obiectul, așa cum ni-l înfățișează percepțiunea externă, nu avem nevoie de nici o presupunere străină de natura lui, căci fiecare lucru ni se înfățișează ca avînd o natură a sa proprie, care pentru a exista nu are nevoie de altceva decît de sine însăși. Corpurile sunt dar pentru noi, încît privește conceptul lor, precum am spus și mai sus, niște incondiționate. Dintre filosofii

pe care-i cunoaştem numai pe unul îl ştim să fi afirmat această natură a corpurilor experienţei noastre directe, şi acesta este A. Spir („*Cugetare şi realitate*”, „*Schiţe de filosofie critică*” etc.). Chiar aceia care sunt siliţi să admită în cele din urmă un incondiţionat ca termen ultim al explicărilor, declară că conceptul unui lucru incondiţionat sau existind prin sine însuşi este contradictoriu şi imposibil. De ex. Bain: „Nu e altă cunoştinţă posibilă decât aceea a unei lumi relative la spiritul nostru. Ştiinţa este o stare a spiritului; cunoştinţa lucrurilor corporale este un fapt mental. Nu suntem în stare nici chiar să concepem existenţa unei lumi corporale independente; actul chiar este o contrazicere” (*Senses and Intellect*). Bain confundă chestia de drept cu cea de fapt: n-ar trebui să concepem, date fiind condiţiile cunoştinţei noastre; cu toate acestea concepem, şi concepţia spontană a simţului comun este dovada cea mai puternică. Concepem lucrurile ca incondiţionate şi separate de conştiinţă; n-ar trebui să fie aşa, ne spun rezultatele reflexiunii noastre de mai târziu asupra condiţiilor şi naturii cunoştinţei; dar aşa este şi acesta este un fapt peste care nu putem trece fără a-l lua în seamă. Nu trebuie să facem din afirmările experienţei directe nişte principii fundamentale ale filosofiei, cum făcea şcoala scoţiană a lui *common sense*, dar trebuie să ne lămurim rostul şi originea unor asemenea afirmări. Şi Spencer, în aceeaşi ordine de idei ca şi Bain, afirmă: „Existenţa în sine exclude cu necesitate ideea unui început, şi a forma un concept al existenţei în sine este a forma conceptul unei existenţe fără început. Dar nu putem ajunge la aceasta prin nici o sfortare a spiritului. Pentru a cugeta o existenţă care se continuă într-un timp trecut infinit, trebuie să concepem un timp trecut infinit, ceea ce este imposibil.” Dar Spencer asociază aci unui concept foarte simplu o determinare pe care nu o conţine cu necesitate, aceea a duratei într-un timp infinit. Iată ce spune în privinţa conceptului de incondiţionat Spir: „Noţiunea incondiţionatului este, de fapt, atât de departe de a fi contradictorie şi de neconceput încît este mai curînd singura naturală şi inteligibilă pentru cugetarea noastră. Cugetarea unui obiect care nu are în afară de sine raţiunea existenţei şi naturii sale e singura la care ne putem opri. Obiectele experienţei sunt mai curînd de neconceput tocmai pentru că nu sunt incondiţionate. Căci un obiect incondiţionat este acela care are o esenţă care-i este proprie, neîmprumutată din afară, şi prin urmare independentă de orice lucru străin, şi enigma obiectelor experienţei stă tocmai în aceea că nu au esenţă cu adevărat proprie. De aceea un obiect (un lucru) este sinonim pentru noi cu un obiect care există prin sine, incondiţionat. Că un obiect depinde de altul, stă cu altele într-un raport necesar, aceasta nu intră primitiv în conceptul nostru despre obiect, dar ne este impus de experienţă”¹¹¹

Legea de cugetare, necesitatea internă pe care căutăm să o punem în evidenţă, nu face altceva decât să afirme o natură proprie a lucrurilor. Această punere de la început a incondiţionatului este una din condiţiile de căpetenie ale posibilităţii experienţei; fără dinsa nu ne-am putea orienta în haosul de impresiuni, de senzaţiuni de tot felul. Dacă

¹¹¹ Spir, *Pensée et Réalité*, pp. 119—121. (n.a.)

acestea ne-ar apărea totdeauna și numai ca fapte interne, dacă n-am trage de la început o linie de demarcare între două domenii bine distincte, n-am putea ajunge niciodată să stabilim o ordine, să ne orientăm într-o lume a experienței; niciodată n-am putea ieși din interioritatea noastră. În sensul doctrinelor care explică toată cunoștința și în genere toată viața psihică prin necesitățile practice, am putea spune că principiul logic al afirmării unei naturi proprii a lucrurilor e un principiu practic, o normă pentru ca să putem ordona o experiență.

Această necesitate spirituală de a concepe corpurile, care nu sunt decît senzațiunile noastre, ca o existență de sine stătătoare, cu un cuvînt ca niște incondiționate ori ca niște substanțe (termenii sunt sinonimi) nu este derivată din experiență, ci, dimpotrivă, ea este condițiunea experienței. O dovadă că nu este derivată din experiență este că îndată ce ne ridicăm deasupra conștiinței spontanee a simțului comun și reflectăm asupra datelor ei, nu găsim nimic incondiționat, nu găsim nici o substanță, nici în experiența internă nici în experiența externă.¹¹² Senzațiunile ni se prezintă la început ca corpuri și dacă ne menținem la stadiul cunoștinței imediate, percepționale, experiența nu dezmințe niciodată legea de cugetare pe care am formulat-o; o lume de substanțe, corpurile, opusă unei alte substanțe, spiritul nostru, nu prezintă nimic contradictoriu pentru simțul comun. Însă cînd începe reflexiunea asupra datelor cunoștinței, acea lege este în contradicție cu toată experiența. Ea ne constrînge să *cugetăm* toate obiectele ca substanțe, dar cînd vrem să *cunoaștem* vreo substanță, să o aprofundăm, în locul incondiționatului apar condiționările de tot felul, așa că nicăieri nu putem prinde o substanță adevărată. Cu drept cuvînt, putem spune că toată experiența noastră este organizarea unei decepțiuni.

Examinînd datele experienței noastre externe și interne, adică cunoștința unei lumi obiective și cunoștința vieții noastre psihice, vom vedea că nu cunoaștem nimic incondiționat, că nu putem prinde nicăieri vreo substanță. Înainte de toate, legea fundamentală a cunoștinței, aceea a diviziunii unui subiect de obiect, sau, în terminologia noastră, a unui conținut de un act, ne arată, de la început, că orice cunoștință are să fie condiționată de acești doi termeni, cu un cuvînt că nu putem avea nici o cunoștință incondiționată. Legea subiectului și obiectului este însă descoperită prin reflexiune; deși constituind și necesitînd orice conștiință, ea nu apare ca evidentă pentru conștiința spontană. Cei doi termeni nu apar corelativi așa cum sunt, ci obiectul ca realitate de sine stătătoare. Prima condiționare, cea mai vastă, a tuturor obiectelor experienței atît externe cît și interne este dar izvorită din forma oricărei conștiințe. Filosofii englezi, începînd cu William Hamilton și continuînd cu Bain și Spencer, au pus în evidență, studiînd-o în tot felul, doctrina *relativității cunoștinței*, care a devenit astfel un loc

¹¹² Termenii experiență internă și externă sunt cam improprii, căci experiența este una. Am putea să numim mai precis, cu Wundt, experiența internă, experiența imediată și cea externă, experiența mediată sau mijlocită. Ceea ce am vrut să înțelegem prin termenii întrebuițați este, de o parte, cunoștința lumii obiective, de alta, cunoștința lumii psihologice. Între amîndouă însă nu tragem vreo graniță absolută. (n.a.)

comun filosofic. Se pot da felurite înțelesuri „relativității cunoștinței”, și din felul cum se înțelege se pot trage tot felul de concluzii filosofice. Astfel, Hamilton și Mansel, pornind de la aceeași doctrină, ajungeau la concluzia că incondiționatul nu se poate concepe decît negativ, pe cînd Spencer punea necesitatea de a-l concepe ca pozitiv. Expresia comună tuturor interpretărilor acestei doctrine este în propozițiunea „a cunoaște este a condiționa”. Sub această formă, principiul relativității este de un mare folos în psihologie, unde a găsit numeroase și variate aplicări.

Pentru obiectele experienței externe, pe lîngă condiționarea din cunoștința lor, experiența ne pune în evidență condiționarea lor reciprocă. Știința naturii nu ia obiectul decît ca un concept ajutător, a cărui realitate dispare în fața relațiunilor dintre obiecte. Pentru știință, fenomenul are cu atît mai mare realitate cu cît i se cunosc și i se pot descoperi mai multe relațiuni; mai mult, aceste relațiuni îl constituiesc, sunt „esența” lui. Dar nu numai pentru cunoștința științifică, ci și pentru experiența obișnuită, dacă cercetăm ceea ce cunoaștem din „lucru” vedem că nu sunt decît relațiile lui, pe de o parte cu noi, pe de alta cu celelalte lucruri așa că „substanța” nu o putem prinde niciodată. Știința fizică dizolvă conceptul de corp incondiționat al simțului comun și în locul tuturor corpurilor lumii obiective consideră un incondiționat unic, ca substratul comun al tuturor fenomenelor. Am văzut însă care e semnificarea și rostul acestui incondiționat, care rămîne numai ca un postulat necesar, a cărui realitate se șterge în fața celeilalte realități, într-adevăr științifice, a relațiilor dintre fenomene, a legilor lor.

Dacă trecem acum la experiența noastră internă, vedem că ne cunoaștem pe noi înșine ca o unitate incondiționată, ca o substanță, din pricina aceleiași necesități interne care este valabilă pentru orice cunoștință. Viața noastră psihică este o succesiune continuă de stări, este un compus, un proces; însă în cunoștința spontană pe care o avem despre această viață, ea nu apare cu caracterele pe care i le recunoaște cunoștința reflectată de mai tîrziu, ci toate acele stări succesive le raportăm la un substrat unic, fix și permanent, pe care-l numim suflet, ori spirit, ori eu, ori personalitate, precum senzațiunile și percepțiunile noastre le raportăm la existențe independente, la corpurile lumii externe. În această cunoștință domnește aceeași iluziune, care este condiția cunoștinței noastre în general. Cînd voim însă să cercetăm mai de aproape viața noastră internă și să prindem substanța căreia i-o atribuim, vedem că nici în fluxul stărilor noastre, nici dedesubtul lor nu găsim nimic incondiționat, nici o substanță, ci numai o veșnică condiționare reciprocă, o continuă devenire. Înșelată de iluziunea naturală, o întregă școală filosofică, timp îndelungat, a afirmat substanțialitatea sufletului, ca o realitate, ca o condițiune necesară a existenței faptelor separate ale vieții psihice. Chiar acei filosofi care ajunseseră la convingerea că nu cunoaștem o asemenea substanță, îi atribuiau totuși o realitate. Lovitura cea mai puternică ce s-a dat împotriva acestui fel de a pricepe viața sufletească este cea din *Critica rațiunii pure*. Psihologia rațională, substantificînd subiectul cugetător, făcea din suflet o substanță imaterială, simplă, unică, ne-

muritoare. Kant dovedește că raționamentele psihologiei raționale sunt niște *paralogisme ale rațiunii pure*. Este o tendință naturală în noi, spune Kant, să dăm ideilor rațiunii, suflet, lume, Dumnezeu o altă realitate decât cea rațională, transcendentă; așa că este o iluziune naturală crearea psihologiei, cosmologiei și teologiei raționale. „Realitatea transcendentă (subiectivă) a conceptelor raționale pure stă în aceea că suntem conduși la aceste idei printr-un raționament necesar. Sunt deci raționamente care n-au premise empirice și cu ajutorul cărora conchidem de la ceva pe care-l cunoaștem la ceva despre care n-avem nici un concept, dar căruia îi acordăm totuși o realitate obiectivă prin efectul unei aparențe inevitabile. Aceste raționamente trebuie să fie numite, față de rezultatele lor, mai bine paralogisme decât raționamente. Le putem da acest nume dacă le privim față de prilejul lor, căci nu sunt fictive sau fortuite, ci rezultă din natura rațiunii. Sunt sofisticări nu ale oamenilor, ci ale rațiunii pure, de care nici cei mai înțelepți nu se pot libera: poate că în cele din urmă ar evita eroarea după multe silințe, dar nu se vor putea dezbăra niciodată de aparența care-i joacă neîncetat.”¹¹³ Psihologia rațională conchide de la conceptul transcendent de subiect, concept care nu cuprinde diversitatea, la unitatea absolută a acestui subiect însuși, unitate despre care nu avem astfel nici un concept. Toate raționamentele ei, „paralogisme” sunt deduse din unitatea lui „cuget”, care însoțește toate reprezentările și conceptele noastre. Acest vehicul al tuturor conceptelor în genere, care nu face decât să ni le prezinte pe toate ca aparținând conștiinței și care nu este nici intuiție, nici concept, ci numai pură conștiință, devine un lucru, o substanță. De la sinteza aperccepțiunii pure se conchide la o substanță cugetătoare; o unitate formală devine o unitate substanțială. Kant consideră paralogismele ca niște erori de reflexiune, niște raționamente greșite, pricinuite de iluziunea dialectică, iluziune inevitabilă, dar care poate fi recunoscută. Este adevărat că raționamentele psihologiei raționale sunt raționamente greșite, paralogisme, însă originea lor nu este numai o urmare a iluziei dialectice, ci este mult mai profundă, este în însăși condițiunea cunoaștinței, în legea generală de cugetare.

Iluziunea substanțialității sufletului este o iluziune naturală, însă pe care ajungem să o recunoaștem și să o învingem, cînd ne ridicăm deasupra punctului de privire al conștiinței spontanee. Însăși experiența noastră mai luminată ne ajută la aceasta. În noi cercetînd nu găsim nici o substanță care să fie reazimul sau substratul stărilor noastre interne; în noi nu găsim nimic fix, nimic stabil, nimic permanent, ci o continuă devenire, un flux, un proces. Noi nu suntem, ci *trăim*; stările noastre interne nu se pot asemăna cu obiectele, nu sunt atomi psihici, ci momente ale unei deveniri, evenimente trăite, *Erlebnisse*, după expresiunea atît de plină de înțeles a limbii germane. În conștiința noastră, observăm o multiplicitate și o unitate; multiplicitatea este cea a stărilor de conștiință, dar unitatea nu este o unitate substanțială, ci o unitate formală, unitatea unei legi, unitatea celui „cuget” care însoțește toate stările noastre. Nu este o unitate

¹¹³ *Critica rațiunii pure. Dialectica transcendentă, cartea II, § 446. (n.a.)*

dată odată pentru totdeauna, ci o unitate care perpetuu se reface ; nu este unitatea substanței, ci unitatea unei deveniri, unitatea „actualităților psihice”. De aceea în psihologia contemporană vedem cu totul părăsită concepția substanțialității sufletului și adoptându-se de cei mai mulți psihologi teoria actualității faptelor de conștiință. Momentele devenirii psihice, ale acelui flux continuu, *stream of consciousness*, după expresia lui William James, valorează prin ele însele, întrucît au o valoare *actuală*, nu întrucît se referă la vreun substrat ipotetic, fie psihic fie material.¹¹⁴

IV

ILUZIUNEA REALISTĂ

Legea de cugetare pe care am pus-o în evidență ne dă explicația necesității pe care am găsit-o la citeștrele trepte de înfățișare a realității, simț comun, știință, filosofie, de a afirma un incondiționat. Această lege de cugetare, care în forma ei cea mai generală nu face decît să implice necesitatea unei îndoite fețe pentru orice cugetare, ne lămurește și originea iluziunii realiste. Această iluziune constă în cugetarea unei existențe cu totul independente de conștiință, *toto genere* diferită de dînsa, și într-o anumită precizare incunoștibilă. Este dar afirmarea incondiționatului sau absolutului, a substanței sau lucrului în sine. Acești termeni însemnează același lucru, deși uneori se introduc deosebiri de înțeles între unul și altul. Incondiționat, substanță, lucru în sine sunt existențe care au aceste trei caracteristici : independență, permanență, unitate.

Prima formă pe care o ia condiționatul o găsim încă de la începutul vieții de cunoștință ; primul incondiționat îl afirmăm în faptul percepțiunii : cunoaștem senzațiunile noastre ca corpuri, ca obiecte, care în ceea ce privește conceptul lor sunt adevărate incondiționate. Pentru conștiința spontană aceste lucruri sunt adevărate lucruri în sine, fiecare separat apărîndu-ne cu cele trei caracteristici : independență, permanență, unitatea ; fiecare sunt substanțe în adevăratul înțeles al cuvîntului. Știința, ridicîndu-se deasupra cunoștinței simțului comun și studiînd mai de aproape natura reală a obiectelor experienței, vede că între ele există relațiuni de tot felul care distrug iluziunea substanțialității acestor obiecte ; vede că acele obiecte care se înfățișau ca avînd fiecare o existență proprie nu sunt în realitate constituite decît din relațiuni ; însă tot nevoia de a cugeta incondiționatul

¹¹⁴ Pentru teoria actualității, vezi Wundt, *Grundriss der Psychologie*, ed. IV, p. 387. Wundt, *System der Philosophie*, partea III § *Psych. Anwendung des Substanzbegriffs*, pp. 289 și 390 sq. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, p. 133, sq. Höffding, *Esquisse d'une Psychologie* cap. II, § 5 — Villa, *Psicologia Contemporanea* (Torino, ed. Bocca), p. 562, sq. W. James, *Textbook of Psychology*, cap. XI, p. 151 sqq. (n.a.)

o face să conceapă suportul acestor relațiuni, substratul tuturor fenomenelor, materie, forță, energie care exprimă obiectivitatea absolută. Fizica face astfel cu totul abstracție de subiectul cunoscător, de activitatea psihică ca atare și ia obiectivitatea lumii fenomenelor externe ca un datum fundamental, care nu presupune nimic altceva decât pe sine însuși. Simțul comun însă, alături de concepția obiectivității ca o lume de lucruri în sine, își face o idee și despre subiectivitate, despre viața subiectului cunoscător; luând această viață în întregimea ei, potrivit aceleiași legi generale de cugetare, o cugetă ca un lucru în sine, o substanță, un incondiționat. De aci noțiunea de suflet, care, pentru conștiința nereflectată, cum de altfel multă vreme și pentru cugetarea reflectată, este o substanță de sine stătătoare, substratul fix, unic și permanent al stărilor interne, precum materia științei fizice e substratul substanțial al tuturor fenomenelor lumii externe.

Cugetarea filosofică, voind să prindă realitatea în întregimea ei, ridicându-se astfel mai presus de știință, care nu are în vedere decât realitatea obiectivă, în cugetarea obiectului total al preocupării ei, se supune necesității de a cugeta incondiționatul. Istoria filosofiei poate să fie numită istoria substanței. Care e natura incondiționatului, a existenței în sine și pentru sine? Răspunsurile au fost numeroase: Incondiționatul este unic; incondiționatul este multiplu; incondiționatul e infinit; cu alte cuvinte: există o singură substanță; există mai multe substanțe; există o infinitate de substanțe. Putem, afară de existența incondiționatului, să știm altceva mai mult despre el? Și aici răspunsurile au diferit: Substanța sau substanțele pot fi cunoscute și natura lor determinată: substanța, incondiționatul unic, lucrul în sine, numenul este incognoscibil. Pretutindeni un substratum distinct de ceea ce găsim în conștiință, o lume numenală opusă celei fenomenale, existența în sine opusă existenței pentru noi. A trebuit să treacă multă vreme până să se simtă nevoia de a se cerceta în mod critic ideea aceasta de substanță. Se ajunsese mai curînd la conștiință că nu percepem substanța, dar din faptul că o concepem se afirma fără nici o îndoială că trebuie să-i corespundă o existență. Descartes explică conceptul substanței printr-o lege a intelectului; era convins că nu percepem substanța cum percepem calitățile sensibile, dar o necesitate a cugetării ne constrînge, după el, să o presupunem sub aceste calități. Ideea de substanță e o noțiune innăscută, clară și distinctă; din pricina criteriului cartezian că tot ceea ce concepem clar și distinct este și adevărat, adică îi corespunde un obiect, realitatea substanței nu este pusă la îndoială un singur moment. Spinoza își întemeiază întregul sistem pe ideea de substanță și nu se îndoiește nici el dacă acestei idei îi corespunde ceva real. Leibniz de asemenea; vrea numai să demonstreze multiplicitatea substanțelor și că esența acestor substanțe este activitatea reprezentativă. Cam în același timp însă filosofi englezi cercetează noțiunea de substanță din punctul de vedere al criticii cunoștinței. Berkeley ajunsă să distrugă substanța extinsă, substanța materială, pe care o reduce cu totul la cea spirituală. Hume ia în cercetare substanțialitatea spiritului și ajunge la concluzia că substanțialitatea e o iluzie, că conceptului de substanță nu-i corespunde nici o realitate, iar eul nu este decât un complex de reprezentări succedîndu-se repede, căruia numai printr-o plăsmuire a

noastră îi punem dedesubt un substrat fix și permanent. Kant reia problema substanței în *Critica rațiunii pure* și-i dă o soluțiune în spiritul teoriei cunoștinței formulate de dînsul. „Substanța” este unul din conceptele apriori ale intelectului, este o categorie. Ea servește ca, cu ajutorul altor concepte și forme ale minții, să ordoneze o experiență, să ne ducă la cunoașterea unei lumi externe și unei lumi interne; valoarea ei este în întregime înăuntrul acestei experiențe; cum nu-i corespunde nici o realitate în sine, orice aplicare transcendentă a ei este nelegitimă și duce la iluziile de care vrea să ferească spiritul Criticii rațiunii. Kant face o distincțiune între trei înțelesuri ale substanței: substanța adevărată, categoria care servește la ordonarea experienței; subiectul cugetării și lucrul în sine sau noumenon. Spiritul tinde să le confunde, să ia subiectul cugetării drept substanță (paralogisme rațiunii pure) și substanța drept un lucru în sine. În realitate, nu sunt trei înțelesuri ale substanței, ci numai unul singur, celelalte două sunt numai aplicări nelegitime ale conceptului. O asemenea aplicare nelegitimă face de altfel și Kant; și el a confundat substanța cu lucrul în sine, confundare legitimă pînă la un punct, deoarece ambele concepte au același înțeles filosofic; este însă o aplicare nelegitimă a ideii de substanță dincolo de domeniul fenomenal, pentru a concepe nu totalitatea fenomenelor, ori cel mult limita acestei totalități, dar ceva mai mult, însuși substratul care s-ar ascunde sub ele.

În cercetarea ce am făcut asupra cunoștinței, am văzut că necesitatea de a afirma o natură incondiționată a lucrurilor este o necesitate primordială izvorită din chiar natura cugetării noastre și din condițiunile ei cele mai generale. Însă necesității acesteia nu-i corespunde în experiență nici un obiect; am văzut că nici în experiența externă, nici în cea internă nu putem prinde nimic incondiționat. Incondiționatul afirmat de conștiința noastră nu are dar o existență independentă de cugetare. Este un concept constitutiv al ei, căruia nu-i găsim nici un corespondent în experiență. Realitatea lui este aceea a unei necesități de cugetare.

Acest fel de a privi realitatea incondiționatului afirmat de cunoștința noastră, ca o necesitate de cugetare căreia nu-i corespunde o realitate distinctă de cunoștință, este bogat în urmări filosofice. Teoria cunoștinței este pregătirea și introducerea în teoria existenței, căci problema cunoștinței se pune logicește înaintea problemei existenței. În lucrarea de față nu ne-am propus să studiem decît partea teoricocognoscitivă sau gnoseologică a problemei realului. Cercetarea noastră ne-a dus acum în pragul chestiunii curat filosofice. Însă partea ontologică a problemei nu o vom studia de data asta, căci trece peste limitele subiectului ce ne-am propus.

Vom menționa numai unul din rezultatele analizei gnoseologice care se impune și în problema existenței și conține un punct de vedere decisiv pentru aceasta. Este tocmai rezultatul privitor la existența incondiționatului sau a lucrului în sine, sau a substanței, cu un cuvînt existența a ceva cu totul deosebit de existența cunoscută ca substrat al acesteia. În acest înțeles, spunem că o asemenea existență

nu există; afirmările care s-au produs asupra ei sunt rezultatul iluziunii realiste pe care am analizat-o. Cercetarea sistemelor care pun aceea existență ne-a arătat în ce contradicțiuni irezolubile duce. Cel mai caracteristic exemplu l-am găsit în filosofia lui Kant, în opoziția realității în sine, a numenului, cu realitatea cunoscută, fenomenul. Conform principiilor strict criticiste, Kant pune numenul numai ca un concept limitativ, ca o existență de graniță, fără nici o relație posibilă cu fenomenul. Însă acest fel de a privi lucrul în sine, deși singur legitim, era inutil. Nu însemna altceva decât că putem concepe alte existențe posibile decât cea fenomenală, existențe însă fără nici o legătură cu ceastă-laltă. Dar conceptul din limitativ și negativ ce era devenea repede pozitiv și numenul se prezenta ca exprimând realitatea în sine, pe cînd cunoștința noastră nu ne da decât o copie a acesteia, copie al cărei caracter iluzoriu era evident. Lucrul în sine, transformat în cauză și substratum al lumii fenomenale, duce de-a dreptul la negarea realității acesteia. Existența numenală, afară numai dacă nu ne înșală termenii și nu voim să ieșim din iluziunea realistă, nu este implicată cu necesitate în noțiunea existenței fenomenale. În existența cunoscută nu găsim nici o urmă a unei existențe incunoștibile. Argumentul tras din aceea că existența fenomenală e relativă și condiționată și prin urmare implică o existență incondiționată și absolută nu este valabil, deși mulți îl iau drept un argument de neînvinș: este numai un argument leneș și verbal. Nu se poate spune că relativul presupune absolutul și-l demonstrează, căci absolutul însuși nu este decât corelativul relativului, cei doi termeni sunt negațiunea unuia a celuilalt.¹¹⁵ Despre realitatea acelei existențe transcendente nu avem și nu putem avea nici o dovadă; noțiunea pe care ne-o facem despre ea, copie mărită după noțiunea spontanee a corpurilor lumii externe, noțiune la care a trebuit să renunțăm îndată ce am depășit realismul naiv al simțului comun, este cu totul negativă și indeterminată. Nu-i putem da nici o determinare pozitivă, fără contrazicere; aceasta am văzut-o în examenul sistemelor care au încercat să o facă. O asemenea determinare este o contrazicere, căci toate determinările pe care i le putem da sunt relative numai la existența fenomenală, singura obiect de cunoștință posibilă. Din cunoștința noastră nu putem ieși; orice afirmare despre o existență incunoștibilă este o contradicție, pentru că nu o putem formula decât în termeni de cunoștință. În afară de cunoștință pentru noi nu există nimic. Liber cine vrea să conceapă alte existențe posibile; însă nu-i va folosi la nimic, căci nu le va prezenta cunoștinței ca substrat și justificare a ei; asemenea existențe nu ar fi în nici o relație cu existența cunoscută. Îndată ce am afirma vreo relație a lor cu aceasta ar deveni îndată existențe cunoscute într-o oarecare măsură, deci inutil să le opunem ca ceva diferit de existența fenomenală; nu ar mai fi dar existențe în sine ci ar deveni și ele existențe pentru noi.

Cu modul acesta scăpăm de contradicțiile și misterele Incunoștibilului. Identificînd ceea ce este cu ceea ce apare, cu ceea ce cunoaștem, Incunoștibilul dispăre ca o umbră mistică ce era. Nu există

¹¹⁵ V. supra, cap. despre *Spencer*. (n.a.)

incunoștibil; desigur, ne înconjoară un imens necunoscut, însă tot ceea ce este poate să devie obiectul unei cunoștințe posibile. Incunoștibilul absolut rămâne o himeră. Lumea pe care o cunoaștem, în care trăim, nu este, cum rezultă din filosofia care pune toată realitatea de partea numenului sau incondiționalului incunoștibil, o aparență zadarnică, o umbră inconsistentă, ci este o lume reală, singura lume reală pentru noi. Cealaltă, lumea în sine, lumea numenală care nu poate să devie niciodată obiect de cunoștință, aceea este o fantasmagorie și o umbră zadarnică pe care o proiectează asupra adevăratei realități teoriile pesimiste ale cunoștinței. Cunoștința noastră, reprezentările noastre nu sunt semne care ascund o realitate, ele sunt ceea ce este. Nu sunt două lumi străine una alteia, dintre care una ne e cunoscută dar nu există, și alta există dar nu ne e cunoscută, ci o singură lume, cea cunoscută.

Existența pe care filosofii o numesc fenomenală este singura care există pentru noi. Deci cu ea are să se ocupe filosofia, dacă vrea să se ocupe cu ceva real și nu cu fantome. Însă aci se ridică problema filosofică în toată gravitatea ei, căci nu e destul să afirmi existența fenomenală pentru a-i și pricepe adevărata ei natură. Cum se definește această existență? Iată întrebarea care se pune, precum se pune în vechea filosofie întrebarea, ce este existența incondiționată. De altfel, toate problemele tradiționale ale filosofiei nu sunt suprimate prin pozițiunea „fenomenistă”, ci sînt transpuse înăuntrul fenomenismului. Dacă suprimăm dualitatea cunoștibilului și incunoștibilului, numenului și fenomenului, nu suprimăm însă orice dualism, căci înăuntrul existenței cunoscute și cunoștibile are să se pună dualitatea fizicului și mentalului, existenței în afară de conștiință și existența în conștiință. Fenomenul poate fi privit ca cunoștibil, însă în afară de conștiință? Îl putem defini, cu știința fizică și pozitivismul, ca o mișcare ori ca o schimbare, fără altă determinare mai precisă, petrecută în afară de conștiință? Ori conștiința și existența sunt termeni inseparabili, cele două fețe sub care se prezintă o realitate unică? Fenomenul este numai *reprezentare*, în unitatea căreia sunt cuprinși ambii termeni, mentalul și fizicul? Afară de definițiunea fenomenului se mai ridică chestiunea grea a unității sau pluralității lui. Are fenomenul o individualitate, există fenomene separate, ori numai prin abstracție desprindem fenomene individuale, realitatea fiind unică și fiecare fenomen fiindu-ne dat numai în relație cu celelalte? Și pe lângă acestea, legătura substanțială la care am renunțat în afară de cunoștibil nu poate fi ea regăsită înăuntrul cunoștibilului? Iată atîtea întrebări la care are să răspundă o filosofie a realității.

Oricum am concepe existența totală, avem însă siguranța că ne-am liberat de spectrul substanței, lucrului în sine, incunoștibilului. Realitatea este cunoștibilă; dacă nu cunoaștem încă totalitatea existenței, aceasta este din cauză că cunoștința este legată de forma timpului, este succesivă. Necunoscutul e încă imens în împrejurul nostru, însă cunoștința îl reduce din ce în ce. Dacă existența este prin esența ei cunoștibilă, dacă conștiința este unul din termenii oricărei existențe, Realul, departe de a ni se înfățișa ca un mister și ca o spaimă, trebuie să fie pentru noi o făgăduință și o nădejde.

THOMAS CARLYLE

IN MEMORIAM CARISSIMAE
ET AMANTISSIMAE MATRIS

C.A.

[INTRODUCERE]

Printre marile spirite ale veacului al XIX-lea, printre acelea care, trecînd peste marginile culturii naționale înăuntrul căreia au apărut, au ajuns să aibă o însemnătate în cultura universală, un loc aparte ocupă Thomas Carlyle. Este un cugetător pe care cu greu îl putem rubrica în vreuna din clasificările obișnuite. A fost un filosof, un moralist, un critic literar, un istoric, un polemist, însă nu a făcut nici filosofie, nici critică literară, nici istorie, nici polemică în înțelesul care se dă de obicei acestor termeni. În tot ce a făcut a introdus o notă personală; pretutindeni a rupt barierele clasificărilor și domeniilor tradiționale: în critica literară a introdus un spirit nou; a făcut filosofie fără să fie scris nici un tratat de filosofie; a scris istorii care sunt niște poeme; a scris pamflete care sunt niște predici și niște imnuri. Graniță între realitate și poezie, filosofie și viață, istorie și ficțiune, nu există pentru el; toate constituie o realitate unică, realitate care este obiectul și al filosofiei, și al poeziei, și al istoriei, și al acțiunii. În tot ce a scris găsim pecetea unei personalități puternice: toată opera este oglinda acestei personalități. Viața lui spirituală a fost o continuă luptă: luptă înții pentru a scăpa de sub influența unei culturi înăbușitoare, luptă pentru a se dezbăra de prejudecățile și ipocriziile curente, luptă pentru a-și închea o lume de cugetare personală și a-și forma o concepție despre viață care să fie în concordanță cu trebuințele cele mai adînci ale spiritului său, luptă pentru a-și putea spune cuvîntul, pentru a proclama adevărul învățăturii ce aducea. Cum era un spirit drept, și-a urmat calea fără șovăială, fără altă preocupare decît adevărul; pururea a rămas credincios firii lui și nu a scris un singur rînd pe care să nu-l fi crezut adevărat din toată inima. Viața acestui om e pilda vie a unei vieți de sinceritate, cu sine însuși și cu lumea, fără slăbiciuni, fără tranzacțiuni. A renunțat la iluziile cele mai scumpe și mai mîngietoare cînd logica neînduplecată a dezvoltării propriului său spirit a cerut-o; nu s-a preocupat niciodată de ce aveau să zică alții de faptele sau vorbele sale, n-a lingușit pe nimeni, n-a cruțat pe nimeni; de multe ori sinceritatea și veracitatea sa i-au înstrăinat prietenii din cei mai buni. Nu s-a plîns, nu a căutat să-i împace: nu a cerut altă aprobare decît aceea a propriei sale conștiințe.

Cu asemenea apucături spirituale, cu sinceritatea și veracitatea firii lui, Carlyle a căutat, ca orice spirit ales, să-și lămurească marile

probleme ale lumii și ale vieții. Două sunt căile pe care cineva poate ajunge să-și formeze o concepție unitară și coerentă despre lume și viață, cu un cuvânt să aibă o filosofie: una este calea pe care o urmează spiritele sistematice, alta este calea spiritelor intuitive. Ar fi dar două chipuri de a filozofa: unul ar fi mai apropiat de procedeele științei, celălalt de poezie. Spiritele sistematice purced pas cu pas, de la faptele concrete la generalizări, de la fenomene la legi, și nu ajung la vederile generale decât după ce au cercetat cu amănunțime domeniile particulare; sintezele largi nu se fac dintr-o dată, ci cu anevoință, după ce s-a studiat un material concret vast, după ce spiritul a pășit de la legile mai parțiale la cele mai generale. Analiza și sinteza se fac deci gradat, încetul cu încetul, fără salturi; spiritul urmează treaptă după treaptă șirul inducțiilor și deducțiilor, așa că rezultatele unei cercetări astfel întreprinse se orânduiesc într-un sistem coerent, unde fiecare parte își are locul și rostul ei; totul este aci ierarhic, totul se ține, contradicția nu este admisă. Sistemele astfel construite capătă o înfățișare științifică; în toată întinderea lor circulă un principiu unic, care este o generalizare vastă, la care nu s-a ajuns dintr-o dată, ci în chip gradat, și care însușește totul. Ordine, înălțuire, non-contradicție: acestea sunt caracterele cugetării sistematice. — Alte spirite nu pot urma calea aceasta grea și migăloasă a cercetării de la particular la general, de la fapte la legi, spre a construi în mod ideal existența, ori cunoștința, ori morala; trebuința imperioasă de a cunoaște cât mai repede totalitățile le face să purceadă de-a dreptul cu sintezele făcute gata. Sintezele largi și sistematice sunt anevoioase și prea puțini sunt aceia care, după multă muncă spirituală, ajung să le închege; alții vor să aibă mai curînd un răspuns la marea întrebare ce este lumea, ce înseamnă existența fiecăruia, ce trebuie să facem. Spiritele intuitive găsesc acest răspuns grabnic nu prin cercetarea amănunțită și operațiile logice ale cunoștinței discursive, ci printr-o pătrundere de-a dreptul, printr-o intuiție a spiritului, văd pînă în adîncul realității. Legea generală a lucrurilor pe care spiritul sistematic o deslușea cu anevoință din încâlceala amănuntelor fenomenale, spiritul intuitiv o descoperă, sau crede că o descoperă, numai decît. Aci rolul de căpetenie îl are imaginația. Procedeu acesta este mai ales al spiritelor poetice; acestea au pătrunderea imediată — insight cum o numesc englezii — vederea interioară a lucrurilor; pentru ochiul poetului lucrurile sunt transparente, el vede prin ele și deasupra lor. Asemenea spirite nu pot ajunge niciodată la sisteme care să aibă rigoarea celor științifice, în care să găsim acea ordine, înălțuire, non-contradicție. Sunt mai mult vederi personale care mulțumesc spiritul ce le posedă; cînd corespund unor trebuințe sufletești mai generalizate pot fi chiar împărtășite de cît mai mulți, precum au fost concepțiile despre lume ale marilor religii. În intuițiile poetice impresia de moment este de multe ori decisivă, de aceea înăuntrul sistemizărilor fondate pe asemenea intuiții contradicțiile pot trăi foarte bine. Putem găsi și aici o unitate oarecare, dar nu mai este unitatea legii unice, generalizării vaste, sintezei superioare la care s-a ajuns după atîtea analize parțiale, ci este unitatea unei tendințe, unui sentiment puternic care s-a impus totului.

Fiecare din aceste atitudini spirituale are foloasele și primejdiile ei; despre superioritatea uneia asupra celeilalte nu poate fi vorba, căci alegerea uneia sau alteia din căi nu este dată fiecăruia, ci este o chestiune de organizare mintală. Calea aleasă de spiritele sistematice este cea mai grea, dar și cea mai sigură; e înceată și migăloasă, dar poate duce la rezultate trainice; spiritul sistematic este ținut să justifice și să dovedească tot ce afirmă. Se poate însă ca generalizările vaste să fie prea pripite și să devină tiranice: una din primejdiile „sistemelor” este că siluiesc de multe ori realitatea spre a o face să intre în cadrele lor. Concepțiile intuitive, admițând că cineva posedă acea vedere interioră a lucrurilor, sunt mai grabnice și pot mulțumi mai curînd trebuințele practice ale vieții; sunt însă mai personale și nu se pot transmite decît acelor care au organizări spirituale asemănătoare, pe cîtă vreme concepțiile sistematice pretind la universalitate. Afară de acestea, intuiția riscă de multe ori să nu pătrundă în adevărata natură a lucrurilor și să ia drept realitate un produs al închipuirii. Afirmările spiritelor intuitive sunt și necontrolabile: cei care au spiritul poetic, care „văd” lucrurile, nu raționează asupra lor; dau intuițiile lor drept ceea ce sunt, nu pot să le dovedească; filiațiile conceptelor, legăturile cauzale, argumentarea, acestea sunt bune pentru sistematici; intuitivul, poetul vede — și atîta tot. Cînd însă pătrunderea este justă, foloasele unui spirit intuitiv astfel organizat sunt neprețuite. Marile descoperiri sunt de obicei produsul unor intuiții. Cei care schimbă fața lumii, cei care dau marile direcții în viața spirituală, poezii mari, profeții adevărați, eroii spirituali sunt niște intuitivi. Aceștia pătrund într-adevăr pînă în inima lucrurilor, văd legea ascunsă a producerii lor, ghicesc rosturile mari ale existenței.

Primul fel de a filosofa îl întîlnim la toți filosofii sistematici de la Aristotel pînă la Kant, și de la Kant pînă la Spencer și Wundt. Cel de-al doilea îl găsim în toate explicările religioase ale lumii, în toate filosofiiile poetice. Unii filosofi, ca Platon, Spinoza, Schopenhauer, au asociat intuițiile profunde cu metoda discursivă, într-un tot armonic; nevoia teoretică de cunoștință le-o satisfăcea metoda științifică, iar nevoia practică, vitală, intuiția pe care se sprijinea întregul edificiu de cugtare. Carlyle, ca și Goethe, face parte dintre filosofii intuitivi. Nu a construit un sistem, nu și-a expus vederile nicăieri în chip dogmatic. A fost o minte și o inimă deschisă, pentru care filosofarea era o trebuință vitală; nu speculație pentru speculație, ci speculație pentru faptă, pentru viață. În toate problemele ce i s-au înfățișat a văzut nu un interes teoretic, ci unul practic. Spiritul lui era cu totul îndreptat spre acțiune, spre acțiunea morală. Sensibilitatea lui prea ascuțită, dureroasă chiar, puterea de viziune, avînturile de imaginație, entuziasmul moral, toate au conlucrat să facă din el un predicator al energiei morale, un profet. Ca profet a apărut în ochii contemporanilor săi, ca un om care avea să le aducă o veste, să le transmită o poruncă; ca un profet a fost ascultat, cît a fost ascultat.

Atitudinea lui spirituală nu i-a îngăduit și nici nu l-a îndemnat să-și expună și să-și dovedească în chip teoretic doctrinele; le-a expus ca ceea ce erau, ca niște convingeri ieșite din contactul unui suflet drept, limpede și sincer cu realitatea lumii și vieții. Deși n-a construit

un sistem, în întinderea variată a operei lui Carlyle circulă un anume curent de cugetare și simțire; în variata rapsodie a profetului sunt câteva teme fundamentale care-i dau toată însuflețirea. Sistemul, deși n-a fost niciodată încheșat, este latent și ar putea fi schițat. Încercând această schițare, vom putea vorbi despre metafizica, morala, filosofia istoriei, politica lui Carlyle, deși el n-a avut niciodată intenții sistematice. Făcând această încercare, vom vedea mai de aproape cum lucrează un spirit intuitiv și la ce fel de filosofie poate să ajungă.

I VIAȚA

Date biografice. Lupte sufletești. Jane Welsh

Thomas Carlyle s-a născut la 4 decembrie 1795, la Ecclefechan, orașel din Scoția apuseană (Dumfriesshire), aproape de granița Angliei, în fața golfului Solway. Era dintr-o familie de plugari și meseriași, oameni care cunoșteau asprimitatea vieții și a căror mângâiere era conștiința muncii împlinite și credința religioasă sinceră, adâncă. Tatăl său, James Carlyle, era zidar, unul din cei mai buni meșteri din Dumfriesshire; casa în care s-a născut Thomas era făcută de mâinile lui. „Aș vrea să-mi scriu cărțile precum zidea el casele”, zicea mai târziu marele fiu al acestui meșter. Carlyle, în *Amintirile* scrise curînd după moartea tatălui său, ne-a dat un portret viu al acestui țăran în care trăia toată energia rasei aceleia de *borderers* (grăniceri) și de puritani; multe din trăsăturile acestuia le vom găsi la fiul lui. Era un om îndemînat și plin de adevăr; dușman al minciunii, al prefăcătoriei și al vorbelor de prisos; o fire închisă și tăcută, însă cu o putere de expresie uimitoare: găsea vorbele care zugrăvesc, care merg pînă în inima lucrurilor; totdeauna cu un simț al umoristicului. „Nu era chinuit de îndoială; vechea teoremă a universului îi era de ajuns”. Din viață scosese maxima filosofică, rămasă scumpă lui Thomas, că omul a fost făcut să muncească, nu să speculeze, să simtă sau să viseze. „Ne părea rău că nu puteam îndrăzni să-l iubim în libertate. Inima lui părea ca zidită; nu avea mijlocul să ți-o deschidă. Muma mea îmi mărturisea că n-a putut niciodată să-l priceapă; o atmosferă de temere ne îndepărta de el. Avea un aer de adîncă gravitate, de strășnicie chiar. Știa totuși să ridă tare și din toată inima. Adeseori l-am văzut plîngînd; glasul îi tremura, și buzele i se încovoiau cînd citea Biblia; avea o inimă miloasă la orice nenorocire adevărată, deși ura trîndăvia și nu avea nici o îngăduință pentru prostie și deșertăciune”¹. Părinții lui Carlyle nu erau bogați; în casa lor toată lumea muncea; toți știuseră în tinerețe ce e lipsa. În atmosfera aceasta de muncă tăcută, de sărăcie, de seriozitate, s-a petrecut copilăria lui Thomas. Între impresiile ei cele mai puternice a fost desigur aceea a vieții religioase a neamului lui. Mama lui Thomas, Margaret Aitken Carlyle, țărană simplă și cu inima deschisă, plină de dragoste pentru fiul ei cel mare,

¹ *Reminiscences*, vol. I, p. 15, edited by C. E. Norton; Macmillan & Co., London, 1887. (n.a.)

femeie care învățase să scrie la bătrînețe numai ca să poată fi în corespondență cu fiul ei dus printre străini, îi insuflase credința robustă și naivă, cam neliniștită însă de scrupulele de conștiință, în care și ea fusese crescută. „Lumea este o minciună, Dumnezeu este adevărul” scria ea mai târziu fiului său. Singura hrană intelectuală a acelor oameni era vechea Biblie a familiei, din care tatăl citea în fiecare seară. Duminica, la biata biserică presbiteriană non-conformistă, „sărman templu al copilăriei mele, rustic, gol, aspru”, vedea venind, unii de foarte departe, de la zece-cincisprezece mile, bătrînii disidenți, pe atunci neliniștiți de stăpînire și de conformiști, ca să se roage în chipul simplu al credinței lor. Cu șaiszeci de ani mai târziu, cînd scria amintirile copilăriei, Carlyle vedea încă „vie ca înaintea ochilor” sărmana *kirk* pierdută în văile scoțiene, „pentru mine mai sfîntă decît catedrala cea mai falnică”, precum și fețele acelor bătrîni *borderers*, „împovărați, răbdători; cei mai mulți dintre ei văduvi, singuratici, copiii plecați în lume, femeia dusă pentru totdeauna”² cu hainele lor sărace și curate, stînd acolo ca niște apostoli, pătrunși de scrupulele de conștiință, de gîndul neliniștit al mintuirii, al strășniciei judecării Domnului, plini de simțul demnității și seriosului vieții. Asemenea priveliști au o importanță hotărîtoare în viața sufletească a cuiva.

La vîrsta de nouă ani a fost dus spre învățătură la gimnaziul din Annan, orașul cel mai aproape de Ecclefechan. În „*Sartor Resartus*”, cea dintîi din operele sale capitale, Carlyle și-a povestit în chip emblematic copilăria și tinerețea, sub vîlul biografiei d-rului Teufelsdröckh, eroul acestui roman umoristico-filosofic. *Entepfuhl* (balta rațelor) din *Sartor* este Ecclefechan; școala de la Annan este *Hinter-schlag Gymnasium*. „Acolo au început zilele mele rele.” Copilul cuminte și tăcut se simțea străin printre ceilalți copii veseli, zgomotoși, grosolani, cu apucături tiranice. „Dascălii mei erau niște pedanți aspri, fără nici o cunoștință a naturii omului sau a copilului.” Învățătura nu era decît o memorizare de „vocabule moarte”, o „moară de gerundive”.³ După anii de la Annan, la vîrsta de patrusprezece ani, Thomas fu trimis la Universitatea din Edinburgh, ca să învețe teologia și să se pregătească astfel pentru cariera preoțească, spre care-l împingea dorința și mîndria părinților săi. Studiul teologiei era pe atunci împărțit în două părți: un curs pregătitor de patru ani, în care se învățau filosofia, limbile vechi și matematica, și un curs de trei ani exclusiv cu materii teologice. Carlyle n-a terminat decît primul ciclu. Anii de la Edinburgh sunt și mai triști decît cei de la Annan. Pe lîngă singurătatea și depărtarea de ai săi, pe lîngă greutățile vieții unui student sărac, se adaugă și tristețea unor trebuințe sufletești neîndestulate. Spiritul avid al tînărului student soarbe tot ce-i putea da educația universitară a timpului, însă în loc să rămînă cu mulțumirea pe care ți-o dă o cultură care se asimilează sufletului, se alege cu un dezgust pentru cele învățate și cu o sete de altceva mai sănătos, mai înviorător. Singura disciplină mai solidă era matematica: Carlyle, care avea aptitudini frumoase

² *Reminiscences*, vol. II, p. 15. (n.a.)

³ *Sartor Resartus*, cartea II, cap. III: *Pedagogy*, passim. — Toate citatele din acest studiu sunt făcute după *People's Edition* a operelor complete ale lui Carlyle (Chapman and Hall, London). (n.a.)

pentru matematici, aprofundează cât se putea aprofunda atunci și acolo ; dar numai pe acest studiu nu se poate fonda în întregime o viață sufletească mai vastă. În filosofia Universității scoțiene, în acel timp, pe la începutul secolului al XIX-lea, domnea încă spiritul empirist și utilitarist al secolului trecut. Însă tendințele și curente timpului, empirismul lui Locke, scepticismul lui Hume din care se puteau trage concluzii împotriva credinței religioase, filosofia simțului comun a lui Reid și Dugald-Stewart, utilitarismul lui Bentham, economia politică individualistă a lui Adam Smith, nu fuseseră sintetizate într-un sistem de cugetare coerent, precum în Franța empirismul, senzualismul, utilitarismul, fuseseră sintetizate în sistemele de filosofie materialistă a cărei expresie desăvârșită în tendințele ei o găsim în *Système de la Nature* al baronului d'Holbach.⁴ Spiritul mai puțin filosofic al engle-

⁴ John Locke (1632—1704) — întemeietorul empirismului clasic modern, în-deosebi prin lucrarea *An essay concerning human understanding*, 1689—1690 (*Încercare asupra intelectului omenesc*, tradusă în limba română în 1961) — susține că toate ideile provin din simțuri și, prin acest fapt, își au fundamentul în experiență. Nu există, în această logică, idei innăscute. Toate ideile pe care le are intelectul îi vin de la percepții. El este activ, dar nu este creator. Este ca o „foaie de hîrtie albă”, pe care percepțiile își imprimă semnele lor, sau ca o „bucată de ceară moale”, pe care, prin impregnare, percepțiile își lasă urmele lor. Astfel, intelectul este o „*tabula rasa*”.

În forma sa clasică modernă, empirismul epistemologic susține că orice cunoștință își are două izvoare: a) percepțiile care pun subiectul în contact cu obiectele externe, pe care John Locke le numește *senzații* și b) percepțiile care relevă ceea ce se petrece în conștiința subiectului, numite *reflecții*.

Trebuie menționat că prin *idee*, John Locke desemnează, într-un sens foarte general, atât reprezentarea și imaginea, cât și noțiunea. Ideile se împart în a) *idei originale* și *simple* și b) *idei complexe* și *derivate*. Prima clasă cuprinde ideile provenite dintr-un singur simț extern (miros, gust, culoare, sunet, de exemplu), cele care provin din colaborarea a două ori mai multe simțuri (figura, întinderea, mișcarea), idei care provin de la simțul intern (gîndirea, reprezentarea, judecata, simțirea) și idei care provin atât din simțurile externe cât și din cel intern (ideile de existență, de forță, de unitate etc.).

Ideile complexe se împart în trei grupuri (subclase): *moduri*, *substanțe* și *relații*.

Modurile sunt idei complexe care exprimă calitățile substanțelor, substanțele există, dar despre ele nu se știe decît atât („Substanța e ca un arici care s-a strîns grămadă, încît îi vedem numai țepii (însușirile), nu și ceea ce îi ține”), iar relațiile sunt creații libere ale intelectului, care iau naștere din cauză că intelectul compară lucrurile unele cu altele.

Din empirismul clasic englez s-a născut *scepticismul epistemologic modern*. Re-prezentantul său de vază este David Hume (1711—1776), care l-a deșteptat pe Immanuel Kant din „somnul dogmatic”. Celebru filosof, om de stat și istoric englez, preluînd tezele empirismului lui John Locke și Georges Berkeley (1685—1753), soco-tește că valoarea cunoștinței nu poate fi stabilită decît dacă se cunoaște originea ideilor. El consideră că orice cunoștință provine din două izvoare: *impresii* și *idei*. Prin *impresii* se desemnează percepțiile care se impun spiritului *prin forță, prospe-ctivă, vivacitatea și violența lor* (în care intră și sentimentele, pasiunile și emo-țiile, atunci cînd ele apar prima oară în suflet), iar prin *idei* se înțeleg copii slabe și șterse, urme palide și fără relief ale impresiilor, imagini care rămîn în spirit după ce impresiile au dispărut.

Astfel, între *impresii* și *idei* nu există deosebiri de esență, ci numai de in-tensitate. Ideea de Dumnezeu, de exemplu, cu atributele ei de ființă atotcunoșcă-toare, atotștiutoare și atotcuprinzătoare, își are obîrșia în impresiile de știință, pu-tere și cuprindere, pe care le procură spiritul și pe care subiectul le extinde la in-finit. În felul acesta, gîndirea nu are rosturi creatoare. Ea are doar libertatea de a

zului se împotriva la o sinteză mai vastă și rămânea țărnut în cercetări mai mărunte și în specialități bine îngrădite. Filosofia aceasta materialistă, empiristă și utilitară nu-l poate satisface pe Carlyle; spiritul lui avea nevoie de o altă hrană. În *Sartor Resartus* Universitatea de la Edinburgh e Universitatea-fără-nume (*The Nameless University*). „E o datorie dureroasă pentru mine să spun că, afară de Anglia și Spania, Universitatea noastră era cea mai rea din câte se descoperiseră pînă atunci.” „Stă scris, zice tot Teufelsdröckh, cînd orbul duce pe orb, amîndoi vor cădea în șanț. Ce este mai rău, noi înșine ne

contopi, în diferite chipuri, materialul pe care îl primește de la simțuri și de la experiență. Ideile stau între ele, în doctrina lui *David Hume*, în relații de asociere, de unire și de coeziune, cîrmuite de principiile asemănării, contiguității în timp și spațiu și raportului dintre cauză și efect. Ultimul nu este un principiu de gîndire pură, ci doar o legătură psihologică de succesiune între două fapte sau evenimente. Așa că determinarea cauzală nu poate fi cunoscută cu ajutorul gîndirii, ci numai pe baza experienței. Experiența arată că ori de cîte ori s-a produs un fenomen, el a fost însoțit de un anumit efect, ceea ce înseamnă că fenomene similare vor fi însoțite totdeauna de efecte similare. Astfel, din noțiunea de cauză nu se poate deduce, pe calea unei analize noționale și pe temeiul principiului contradicției, noțiunea de efect. Succesiunea repetată a două evenimente creează în subiect o obișnuință, în virtutea căreia el se așteaptă ca primul eveniment, considerat cauză, să fie urmat de al doilea eveniment, considerat efect. Obișnuința are trei influențe fundamentale asupra asocierii reprezentărilor prin cauzalitate: ușurința cu care se trece de la o reprezentare la alta, sentimentul că cele două reprezentări stau într-o conexiune necesară și credința în realizarea efectului ce va urma, dacă e percepută cauza, sau în realitatea cauzei, dacă e perceput întii efectul și cauza trebuie conchisă din el.

Prin aceste elemente, scepticismul lui *David Hume* a fost o reacție filosofică îndreptățită față de dogmatismul raționalist din secolul al XVIII-lea și față de dogmele religiilor tradiționale. A contribuit, în mod deosebit, la dezvoltarea cercetării științifice, prin dezvăluirea unor insuficiențe ale mijloacelor de cunoaștere și la dezvoltarea spiritului critic în descoperirea și dovedirea adevărului.

„Filosofia simțului comun” își are premisele în Școala scoțiană, denumită și Școala simțului comun (*common sense*). A fost fondată de *Thomas Reid* (1710—1796). El considera, criticînd idealismul subiectiv al lui *Georges Berkeley* și scepticismul lui *David Hume*, că simțul comun nu-i nimic altceva decît un instinct primar, o sugestie sau o facultate înnăscută, prin care toți oamenii admit, prin „consens universal”, anumite principii („credința naturală” în realitatea lumii exterioare, recunoașterea existenței lui Dumnezeu, existența sufletului ca substanță nematerială etc.).

Utilitarismul, fondat de *Jeremy Bentham* (1748—1832) și de *John Stuart Mill* (1803—1873) este, după caracterizarea lui *Karl Marx*, un geniu „al stupidității burgheze” și „al mercantilismului gîndirii burgheze”. El găsește principiul moralității în folosul personal, iar alegerea morală în simpla calculare a foloaselor. Întemeietorii utilitarismului pleacă de la premisa că binele este plăcerea, în timp ce răul este durerea și că virtutea morală constă în posibilitatea de a prevedea efectele plăcute sau dureroase ale faptei și de a le aprecia ca atare, măsurîndu-le între ele. Pe această cale, *Jeremy Bentham* a alcătuit o *Aritmetică a plăcerilor*, bazată pe cantitatea lor, iar *John Stuart Mill* — o *Estetică a plăcerilor*, întemeiată pe calitatea lor, încercînd, și unul și altul, fără șanse de izbîndă, să armonizeze plăcerile și interesele individuale cu cele sociale. Eroarea fundamentală a principiului general al utilitarismului („Asigurarea celei mai mari fericiri posibile pentru un număr cît mai mare de oameni”) izvorăște din decalajul dintre interesele individuale și cele colective, pentru că — este evident și verificat din punct de vedere istoric — realizarea folosului personal-individual nu asigură, în mod implicit și necesar, realizarea folosului colectiv-social.

Adam Smith (1723—1790) este unul dintre fondatorii *Economiei politice clasice* (engleze). În cele trei lucrări principale ale sale (*Avuția națiunilor, cercetare asupra naturii și cauzelor avuției națiunilor*, 1776, *Teoria sentimentelor morale*, 1759, și *Prelegeri asupra dreptului natural*, 1763), *Adam Smith* a descoperit, cel dintîi,

făleam cu universitatea noastră raționalistă, dușmană în cel mai înalt grad misticismului; și astfel tinerele minți goale se umpleau cu multă trănăneală despre Progresul Speciei, Virstele de Întuneric, Prejudicii, și altele asemenea, așa că repede cădeam cu toții într-o manie de argumentare goală, care ducea pe cei mai buni la un scepticism bolnav, neputincios, iar pe cei mai răi îi făcea să plesnească de suficiență și să moară pentru orice fel spiritual.”⁵ De la această educație datează ura neîmpăcată a lui Carlyle împotriva mecanicismului⁶ și utilitaris-

structura de clasă a societății capitaliste, împărțită în clasa muncitorilor salariați, a capitaliștilor și a proprietarilor funciari. A argumentat ideea că munca omenească este izvorul valorii de schimb, iar măsura ei este timpul de muncă obișnuit, sau individual, care, sub aspect cantitativ, nu trebuie să difere mult de la un producător la altul pentru producerea aceleiași mărfi. A considerat salariul ca preț al muncii și a susținut, în mod greșit, că în capitalism izvorul și mărimea valorii sînt determinate de salariu, profit și rentă. În întreg sistemul său, Adam Smith acordă o însemnătate deosebită teoriilor despre diviziunea muncii, munca productivă și plusvaloare. El subliniază — contrar mercantilismului — că averea reală a națiunilor nu subzistă în bani, ci în munca folosită de producătoare de valori de schimb. El credea, de asemenea, — în opoziție cu fiziocrații — că și munca industrială, nu numai cea agricolă, este producătoare de plusvaloare. Prin „dogma” sa (Valoarea mărfurilor se compune numai din venituri și, ca urmare, nu cuprinde valoarea mijloacelor de producție consumate), Adam Smith nu a înțeles, în mod științific, esența acumulării capitalului și a reproducerii capitalului social. Cu toate aceste neajunsuri, V. I. Lenin a considerat că doctrina economică a lui Adam Smith, întregită de cea a lui David Ricardo (1772—1823), constituie unul dintre cele „trei izvoare” ale marxismului.

Paul Henri d'Holbach (1723—1789) a expus, în mod sistematic, în 1770, doctrinele materialist-mecaniciste ale materialiştilor francezi din secolul al XVIII-lea (*Sistemul naturii sau despre legile lumii fizice și ale lumii morale*, tradusă în limba română în 1957). În sistemul său, natura (= lumea materială) este veșnică și necreată, mișcarea (mecanică) este atributul ei inalienabil, iar conștiința — o însușire a materiei organizate. Este unul din marii reprezentanți ai „luminismului”, care socotea că ideile cîrmuiesc lumea și că societatea „rațională” se va instaura ca urmare necesară a ivirii unui monarh „luminat” (N. Bagdasar, *Virgil Bogdan, C. Năruș, Antologie filosofică, ediția a doua, revăzută și adăugită*, Casa Școalelor, București, 1943, pp. 301—314; 393—420; 553—570; N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, Casa Școalelor, București, 1944, pp. 33—53; 79—104; 233—302; Alexandru Hallunga, *Istoria doctinelor economice, partea I*, Editura Federației Naționale Cooperative de Librărie, Editură și Arte Grafice București, 1944, pp. 3—107; V. I. Lenin, *Marx, Engels, Marxism, Întreprinderile Grafice „Dacia Traiană”, București, (fără an), pp. 58—63*).

⁵ Sartor Resartus, p. 78. (n.a.).

⁶ Prin „mecanicism” se exprimă, în context, mișcarea filosofică — veche, medievală și modernă — care reduce, în ultimă analiză, diversitatea calitativă a lucrurilor și a evenimentelor naturale și sociale la fenomene și procese mecanice. Îndeosebi, în secolele XVII și XVIII, materialismul filosofic a avut caracter mecanicist, deoarece gînditorii vremii explicau toate fenomenele naturale și sociale prin mijlocirea legilor mecanicii, neizbutind să scoată în relief specificitatea unor forme mai complexe de mișcare a materiei, cum ar fi, bunăoară, mișcarea biologică sau mișcarea socială. Vestite sînt, în această privință, numele unor filosofi celebri, în opera cărora imaginația nu șade deloc sub semnul rațiunii. René Descartes (1596—1650), de pildă, în ciuda meritelor sale remarcabile în domeniile fizicii, matematicii, biologiei și filosofiei, își imagina organismul animal în forma mecanismului unui ceasornic, iar Julien Offrey de La Mettrie (1709—1751), aplicînd doctrina mecanicistă omului, credea că nu numai animalele, cum spusese Descartes, ci și omul constituie o mașină, în timp ce predecesorul lor englez — Thomas Hobbes (1588—1679) — nu se sfiise să introducă în sistemul său mecanicist (elaborat în *Leviathan sau materia, forma și puterea unui stat ecleziastic*, 1650) ideea că organismul omului, de exemplu, nu este nimic altceva decît o alcătuire de arcuri, roțițe, fire etc., iar statul — un mecanism monstruos.

mului, ură pe care o vom regăsi în toate scrierile lui. Tot în timpul acestei educații la Edinburgh, ca o reacție împotriva spiritului domnitor în universitate și împotriva apucăturilor celor cu care era în contact, se ascute simțul umoristic înăscut într-insul; puterea de sarcasm, de caricatură, de *humour*, a viitorului autor al lui *Sartor Resartus* îl face de temut colegilor săi. Aceștia îl asemănau cu Swift și-i ziceau între dinșii numai „Jonathan”, „Decanul”, „Doctorul”.

După primul ciclu de studii, pentru că trebuia acum să-și câștige singur existența, mijloacele celor de acasă fiind din ce în ce mai slabe, Kirkcaldy, lângă Edinburgh, profesează matematica, fără să părăsească școala din Annan unde învățase și el. Doi ani la Annan și alți doi la Kirkcaldy, lângă Edinburgh, profesează matematica, fără să părăsească cu desăvârșire studiile teologice și gândul preoției. Trece și câteva din examenele celui de al doilea ciclu, însă în cele din urmă se convinge pe deplin că nu mai putea lua cariera preoțească; o datorie de cinstire sufletească și de sinceritate cu sine însuși și cu lumea îl oprea: pierduse credința în litera presbiterianismului, deși spiritul religiei îi era tot atât de viu ca înainte. Avu tăria să anunțe hotărîrea aceasta părinților săi, care îl pricepură, și cu toate că fiul le înșela speranțele, nu-i iuară nici dragostea nici sprijinul. Mamei sale Margaret îi scria că păstrează tot credința ei, numai că vorbele diferă. În anii aceștia de neliniște și lupte interioare, Carlyle face cunoștință mai de aproape cu poezii, istoricii și filosofii englezi; citește pe Byron, Wordsworth, Hume și Gibbon; însă nici aceștia nu-i pot aduce o pace și o liniște sufletească. Renunțând la pastorat, curînd vede că și profesoratul îi este de nesuferit. În 1818, cu sufletul bolnav, cu sănătatea zdruncinată, părăsește școala de la Kirkcaldy și se așază la Edinburgh, unde caută altceva de făcut. Aici încearcă dreptul, dă lecții particulare, face traduceri, scrie articole pentru Enciclopedia lui Brewster. De un mare ajutor sufletească în acest timp i-a fost prietenia pe care o legase încă de la Annan cu Edward Irving, un tînăr extraordinar de bine înzestrat, care avea să se illustreze ca predicator. În anii de la Edinburgh, deși chinuit de dispepsie, boală de care avea să sufere toată viața, Carlyle găsește hrana care-i trebuia spiritului său; învățînd singur nemțește, face cunoștință cu literatura și filosofia germană: o lume nouă i se deschide înainte; Schiller și Goethe, Kant și Fichte îi arată comori neprețuite; o nouă concepție despre lume și viață, cu totul diferită de materialism și utilitarism, i se înfățișează. Aci își găsea adevărata lui patrie intelectuală; spiritul lui avea să ia o poziție hotărîită; cariera lui era schițată: el avea să fie introducătorul ideilor germane în Anglia. Întîi studiază mai de aproape pe poeți și romancieri: Schiller și Goethe îl duc însă pe nesimțite la Kant și Fichte. După ce scrie o biografie a lui Schiller, care a fost foarte apreciată de Goethe, Carlyle începe să traducă pe *Wilhelm Meister*. Mai mulți ani se ocupă numai cu traduceri, ca să facă cunoscută publicului englez literatura germană. Pe lângă Goethe, mai face traduceri din Tieck, Musäus, Hoffman, La Motte-Fouqué, Jean Paul Richter. Acesta din urmă, prin stilul și umorul său, a avut o deosebită înrîurire asupra formării spirituale a lui Carlyle. Goethe și filosofia germană aveau să pună capăt crizei în care se zăbătuse atîta vreme spiritul acestuia și aveau să-i înlesnească o concepție

pozitivă a lumii, aveau să-i dea o filosofie pe care să-și întemeieze întreaga viață.

În niște minunate capitole din *Sartor Resartus*, Carlyle a povestit în chip mitic luptele obscure ale unui tânăr bine înzestrat, pe care de la început o educație searbădă și împrejurări externe dușmănoase îl doboară, dar al cărui suflet puternic, printr-o reacție asupra sa însuși, ajunge să învingă îndoiala și descurajarea, să se ridice biruitor, pentru ca „veșnicei negații” să-i urmeze „veșnica afirmare”. Avem în acele capitole (partea a II-a a cărții) un fragment autentic de autobiografie. Teufelsdröckh, eroul sub care se ascunde Carlyle, după ce fusese „hrănit cu vîntul de răsărit” la Universitatea-fără-nume, după ce-și zdrobise inima într-o aventură sentimentală cu Blumine⁷, rătăcise prin lume în dispoziții sufletești wertheriane, la amărăciunea cărora se adăuga și lipsa unei concepții pozitive despre lume, mizeria trebuințelor spirituale neîndestulate. „O neliniște fără nume mă împingea înainte, dar încotro? Steaua mea polară se întunecase; pe posomorîta boltă de foc nu lucea nici o stea. Totuși trebuia să merg înainte; pămîntul îmi ardea sub picioare. Eram singur, singur! Și puternica mea dorință interioară făurea fantome pe care aveam să le urmăresc în zadar una după alta” (*Sartor*, p. 108). Nădejdea, pe care se întemeiază toată viața omului, începuse să se clatine. „Îndoiala se întunecase în Necredință; umbră după umbră se întindea peste sufletul meu, ca să aducă, în cele din urmă, noaptea adîncă, fără stele, a Tartarului”. Sentimentul cel mai amar este acela al propriei slăbiciuni; să simți în tine o forță activă și să nu-i poți găsi nici o întrebuintare! „Pentru mine lumea era cu totul pustie, pustie de viață, de țel, de voință, chiar de dușmănie: era o uriașă, moartă, nemăsurată mașină cu aburi, învîrtindu-se mereu, în nepăsarea ei neînsuflețită, ca să mă zdrobească, membru cu membru. O, vastă, întunecată, pustia Golgotha și Moară-a-Mortii...” (*Sartor*, p. 115). Astfel Teufelsdröckh mergea singur, sălbatic, „sfîșiindu-și propria sa inimă”. Întrebarea era: avea sufletul lui să fie învins, să renunțe la lupta vieții, să se stingă în îndoială și necredință, sau energia lui intimă avea să risipească întunericul și să apară la lumina zilei mai strălucitoare? Într-un suflet viguros disperarea de natura aceasta se distruge prin însuși excesul ei. Așa s-a întimplat cu Teufelsdröckh-Carlyle. Cităm în întregime pagina în care e povestită criza hotărîtoare, una din cele mai strălucite pagini:

„...cînd deodată, un gînd se înalță în mine și mă întrebai singur: «De ce te temi, la urma urmelor? Pentru ce ca un mișel mereu scîncești și te tîngui, tremurînd și copleșindu-te? Mîrșav biped! Care este răul cel mai mare ce te poate aștepta? Moartea? Bine, fie moartea; mai pune și chinurile Tofetului⁸ și tot ce Diavolul și Omul caută, voiesc și pot împotriva ta! N-ai tu o inimă; nu poți răbda orice ar fi; și ca un copil al libertății, deși în surghiun, să dobori sub picior Tofetul însuși pe cînd te mistuie? Să vie deci; îl înfrunt și-l desfid!» Și la acest cuget un val ca de foc mi-a năpădit tot sufletul; și am azvîrlit temerea josnică pentru totdeauna. Mă simteam tare; cu o tărie necunoscută; un spirit, aproape un zeu. Din ziua aceea

⁷ Episodul cu Blumine a existat în viața lui Carlyle. Blumine a fost Miss Margaret Gordon din Kirkcaldy. (n.a.)

⁸ Tofet — Iadul (n.a.)

firea mizeriei mele s-a schimbat: nu mai era Temerea sau Durerea tînguitoare, ci Indignarea și Sfidarea groaznică cu ochii de foc.

Astfel VEȘNICA NEGARE (*das ewige Nein*) pătrunsese pînă în părțile cele mai ascunse ale ființei mele, ale Eului meu; și atunci întregul meu EU se răsculă, în măreția lui de făptură a lui Dumnezeu și strigă din răspuseri protestarea lui. Veșnica negare zisese: «Privește, ești fără părinți, izgonit, și Universul este al meu (al Răului)»; la aceasta întregul meu EU răspunse: «Nu sunt al tău, sunt liber și te urăsc pururea!» Din acest ceas inclin să-mi datez renașterea mea spirituală, botezul meu de foc; de atunci, poate, am început să fiu un Om". (*Sartor*, p. 116.)

Evenimentul acesta spiritual, acest botez de foc al renașterii, este un fapt biografic al lui Carlyle, care a recunoscut autenticitatea descrierii din *Sartor*, numai că în roman iluminăția subită a lui Teufelsdröckh este pusă la Paris, rue St. Thomas de l'Enfer, pe cînd lui Carlyle i s-a întîmplat la Edinburgh, pe Leith-Walk, în vara anului 1821, într-o zi caniculară de iunie. Asemenea momente de iluminății, în urma unei continue și neîntrerupte zbuciumări subterane, nu sunt rare în viața spiritelor excepționale, de la St. Paul, pe drumul Damascului, pînă la Descartes („dans son poêle d'Allemagne" și pînă la Goethe, după scrierea lui Werther). „Veșnicul nu" al lui Teufelsdröckh-Carlyle se oprește într-un „centru de indiferență", ca să ajungă apoi la „veșnicul da". „Centrul de indiferență" nu este deocamdată decît un punct de oprire în care Eul se afirmă ca o forță, ca un protest; nu este încă o concepție pozitivă a lumii. Însă eroul se ridică deasupra „indignării și sfidării"; a găsit un punct de cristalizare: energiile sufletești se orînduiesc dintr-un haos într-un cosmos; înaintea ochilor minunați ai poetului-filosof apare rînduiala divină a lumii, în care „la războiul zgomotos al timpului se țese haina vie a dumnezeirii"; legea luminoasă a dragostei și a datoriei se deslușește. „Zgomotul vieții cu mii de voci nu mai era o cacofonie nebună; vocile erau ca niște strigăte nearticulate, ca suspinele unei creaturi mute, ca niște rugăciuni în cer. Bietul pămînt, cu bieteale lui bucurii, nu mai era ca o mașteră crudă, ci ca o mumă în lipsă; omul, cu trebuințele lui bune și cu mijloacele așa de puține, mi-era mai scump; pentru suferințele și păcatele lui îl numeam fratele meu..." (*Sartor*, p. 130). Astfel sufletul și-a proclamat drepturile lui; prin durere și îndoială avea să ajungă la bucuria afirmării. „Valurile mugitoare ale timpului nu aveau să-l înghită, ci aveau să-l înalțe pînă în azurul Veșniciei."

De acum Carlyle, liberat de nihilism, avea să înceapă opera lui de om; alte chinuri, alte dureri, alte amărăciuni îl așteptau, însă de chinurile îndoiei și negării scăpase pentru totdeauna. Acum începea viața lui de cugetător, de om care se simte cu o chemare pe lume, de om care aduce o veste semenilor săi, un glas care spune lucrurile uitate sau nemaiauzite. Spiritul timpului îl rănise, îl dusesese la marginea pieirii; împotriva acestuia avea să lupte, pe acesta avea să-l doboare, acestuia avea să-i opună cuvîntul cel nou. Sarcina nu era ușoară; ba încă din cele mai grele. Împrejurul lui o lume dușmană sau indiferentă: el singur, cu sufletul lui tare. Prietenul Irving apucase pe alte căi, inclinase spre misticism și iluminism; vroia să fondeze o biserică disidentă; pornise spre prăpastia în care avea să se stingă luminoasa lui

mente. În lupta ce avea să întreprindă nu va găsi nici o aprobare, nici un sprijin, nici un spirit-frate? Spiritul-frate și aprobarea și sprijinul, sub forma cea mai nobilă a devotamentului fără margini, Thomas Carlyle le-a găsit într-o fată tină, Jane Welsh, acea care avea să-i devină soție și părtășă necontestată a gloriei lui. Jane Baillie Welsh era fiica unică a doctorului John Welsh din Haddington, orașel lângă Edinburgh, descendent dintr-o veche și nobilă familie scoțiană, din John Welsh, ginerele reformatorului scoțian John Knox.⁹ Jane era o fostă elevă a lui Edward Irving, prietenul cel mai bun al lui Carlyle, care-l introdusese în casa liniștită din Haddington. Cunoștința lor s-a întâmplat tot în vara anului 1821, an de două ori însemnat în viața lui Carlyle. Frumoasă, inteligentă, vioaie, veselă, voluntară, autoritară uneori, cu o pornire spirituală spre *humour*, Jane Welsh a ghicit, sub felul abrupt și tăcut al tinărului Carlyle, adevărata lui superioritate, și după o prietenie intelectuală de mai mulți ani a primit să-i devină soție. Iată ce scria unei mătuși, cu câteva zile înainte de căsătorie, despre logodnicul ei :

„...Îți vor fi spus, presupun, mai întâi că logodnicul meu este sărac (nu era nevoie de mare pătrundere pentru a descoperi aceasta) și apoi vor fi stăruit desigur în critica puțin mincinoasă a nașterii lui, și-ți vor mai fi spus că este urit și ursuz. Dar desigur nu ți-au spus că este unul din cei mai valoroși oameni din zilele noastre și dintre cei mai luminați; că are toate darurile pe care eu le prețuiesc mai mult, o inimă pasionată și nobilă pentru a mă iubi, o minte înaltă pentru a mă domina, un suflet înflăcărat care va fi lumina după care mă voi călăuzi în viață. Astfel este viitorul meu soț: nu un om mare în înțelesul obișnuit al cuvântului; dar într-adevăr mare în înțelesul literal: un învățat, un poet, un filosof, un om înțelept și nobil, care și-a câpătat titlurile de noblețe de-a dreptul de la Dumnezeu. Ai să-l iubești? Puțin îmi pasă dacă ai să-l iubești sau nu, căci eu îl iubesc cu partea cea mai adâncă a sufletului meu.”

Nunta a avut loc în 1826. Jane pricepuse câte renunțări și ce devotament îi impunea sarcina ei de tovarășă a unui om mare. Prima renunțare a făcut-o curînd după căsătorie. După o ședere de aproape doi ani la Edinburgh, pentru că starea materială a noii căsnicii era cu totul nesigură, căci Thomas cu articolele lui la *Edinburgh Review* și cu traducerile câștiga prea puțin, iar Jane dăruise toată averea ce moștenise de la Dr. Welsh mamei sale, a primit să se retragă împreună la Craigenputtock, o fermă depărtată pe care o păstrase, la vreo 16 mile spre nord de orașelul Dumfries. Nu numai lipsa de mijloace l-a îndemnat pe Carlyle la această izolare, cît mai ales trebuința de a se reculege în singurătate, de a se arma pe dinăuntru, de a-și forma o concepție solidă despre lume și existență, de a lua o poziție spirituală hotărîtă. La Craigenputtock, în pustiul pămînturilor joase scoțiene

⁹ John Knox (circa 1505—1572) — reformator religios scoțian — a întemeiat gruparea prezbitenilor și a contribuit, pe terenul luptelor religioase, la răspîndirea Reformei în Scoția. Prin constituirea bisericilor prezbiteriene (*presbyteros* = „preot”), desprinse din corpul Bisericii anglicane, s-a înlăturat ierarhia episcopală și s-a adoptat organizarea sinodală, în temeiul căreia se asigură și se garantează egalitatea slujitorilor cultului în bisericile locale, în timp ce problemele generale ale cultului și ale bisericii se dezbate în sinoade provinciale sau naționale.

(lowland, moors), singurătatea era atât de mare încît luni întregi, mai ales în iernile aspre, nu vedeau un chip omenesc străin; tăcerea era așa de mare, spunea Jane, încît se auzea la o mare depărtare cum pășteau oile iarba. Toată grija casei o ducea Jane; lumea bună din Edinburgh nu pricepea cum femeia tină și frumoasă, care ar fi trebuit să strălucească în saloane, se putuse hotărî la o asemenea izolare, unde avea să se ocupe cu muncile cele mai triviale ale gospodăriei: toți acuzau pe Carlyle de egoism și asprime; nu pricepeau sacrificiul liber făcut în vederea unei mindrii mai nobile. Singurele evenimente ale vieții lor la Craigenputtock erau vizitele rare ale citorva prieteni de la Edinburgh, printre care Lordul Jeffrey, directorul de la *Edinburgh Review*, și scrisorile lui Goethe, cu care Carlyle intrase în corespondență cu cîțiva ani în urmă, după publicarea *Vieții lui Schiller*. Goethe prețuia mult scrierea plină de reverență a lui Carlyle, se interesase despre autor, dase cartea să fie tradusă în nemțește și o publicase cu o prefață plină de laude. Către sfîrșitul șederii lui Craigenputtock, în 1833, Carlyle se pomeni cu o vizită neașteptată: un tînăr american, care trecuse oceanul și vizitase Europa, venea să facă cunoștință, în pustiul acela, cu omul în care ghicise, din puținele scrieri publicate prin reviste, un erou, și pe care-l alesese conducătorul său spiritual. Acesta era Ralph Waldo Emerson, primul discipol al lui Carlyle, acel care avea să-l facă cunoscut în lumea nouă. „Am găsit, printre colinele pustii, casa unde singuraticul om de studiu (*the lonely cholar*) își hrănea sufletul lui puternic (*nourished his mighty heart*)”.¹⁰

Șase ani, întrerupți de o vizită la Londra, au stat soții Carlyle în izolarea de la Craigenputtock; acolo a pus Thomas temelia durabilă a operelor sale; acolo și-a încheșat o *Weltanschauung*, cum zic germanii. Din acești ani sunt încercările critice cele mai însemnate ale lui Carlyle, studiile prin care a făcut cunoscută lumii engleze literatura germană. Printre aceste *essays* ale lui Carlyle, care au fost publicate prin *Edinburgh Review*, *Quarterly Review*, *Frazer's Magazine*, găsim numeroase studii asupra lui Goethe și Schiller, apoi studii asupra lui Richter, Novalis, Werner, etc.; studii de literatură engleză asupra lui Scott, Burns, Johnson; un studiu asupra lui Voltaire, altul asupra lui Diderot, citeva asupra secolului al XVIII-lea francez, care sunt ca niște preludii la *French Revolution*; apoi alte încercări mai personale, în care se ghicește filosofia lui: *Signs of the Times*, *Characteristics*. Încercările critice ale lui Carlyle sunt pentru publicul englez o inovație în felul de a se face critica literară. Familiarizat cu teoriile esteticii germane, cu Kant, Schiller, Goethe, Herder, Richter, cunoscînd critica nouă inaugurată de frații Schlegel, Carlyle încearcă să introducă ideile germane și în literatura engleză, în care domnea încă judecata mai mult formală și exterioară a operelor de artă. Într-un *essay-program* intitulat *State of German Literature*,¹¹ arată direcția nouă a criticii și rolul înalt și greu al criticului. Acesta trebuie să priceapă ideea

¹⁰ Emerson, *English Traits (First Visit to England)*, in *Complete Prose Works*, p. 234 (Ward, Lock & Co., London) (n.a.).

¹¹ *State of German Literature* în vol. I din *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 22—73. De asemenea, cf. Paul Hensel, *Thomas Carlyle (Frommans Klassiker der Philosophie)*, Stuttgart, 1902, p. 68 (n.a.).

artistică din care purcede opera, trebuie să determine rolul acestei idei înăuntrul individualității artistului, și să arate întru cât artistul a izbutit să o realizeze în opera sa. Cunoașterea operelor are să-l ajute să cunoască pe om, precum cunoașterea omului are să-i lămurească mai bine natura operei. În toate încercările critice ale lui Carlyle preocuparea de personalitatea artistului despre care este vorba este preocuparea de căpetenie; pretutindeni caută să-și explice individualitatea lui ca un tot, cu influențele și particularitățile ei, cu concepțiile și prejudecățile ei; cu un cuvânt caută să priceapă viața sufletească întreagă a scriitorului.

Însă opera cea mai importantă din această epocă este fără îndoială romanul filosofico-humoristic *Sartor Resartus*, opera în care spiritul lui Carlyle ia o poziție hotărâtă, și în care găsim schițată în întregime cugetarea care avea să se desfășoare în altele alte scrieri. *Sartor* are un istoric cam trist în ce privește apariția lui. Carlyle a colindat cu el din editor în editor, însă pretutindeni a fost refuzat: neghicind valoarea ce era într-însul, nimeni nu vroia să ia asupra-și riscul de a publica o operă atît de bizară, după unii chiar nebunească. În cele din urmă *Sartor* apare în fragmente, în *Frazer's Magazine* (1833). Primirea a fost nu rece, ci dușmănoasă; toată lumea cu pretenții de bun-gust a rămas scandalizată în fața stilului neobișnuit, a humorului extravagant și a teoriilor nemaiauzite. Două ființe numai au dat toată aprobarea autorului și au crezut în genialitatea cărții acesteia, care avea mai tîrziu să se vîndă în sute de mii de exemplare și să devină una din operele obligatorii pentru orice om care pretinde la o cultură generală; acestea erau Jane Welsh Carlyle și Ralph Waldo Emerson.

În 1834 soții Carlyle se stabilesc definitiv la Londra. Carlyle începe să fie mai cunoscut prin cercurile literare și din ce în ce mai prețuit. În anul următor Edward Irving moare. Carlyle trăiește mai mult retras, într-un cerc restrîns de prieteni, care erau poetul Leigh Hunt, romancierul John Sterling, care avea să moară tînăr și pe care avea să-l nemurească printr-o biografie plină de căldura dragostei prietenești și rămasă model al genului; filosoful John Stuart Mill; la aceștia se adăugară mai tîrziu refugiatul politic italian Mazzini¹² și romancierul Charles Dickens. După consacrarea definitivă a lui Carlyle, mulți aristocrați și oameni politici i-au dorit prietenia; simpatia lui nu a acordat-o însă decît lui Sir Robert Peel și Lordului Ashburton. În 1837 apare a doua capodoperă, *French Revolution*. Primirea cărții a fost de data aceasta cu totul alta; succesul a trecut peste așteptările lui Car-

¹² Giuseppe Mazzini (1805—1872) — revoluționar și publicist italian — a fost unul dintre marii conducători ai mișcării de eliberare națională a poporului italian (*Risorgimento*). Și-a pus forțele în încercare prin organizarea societății revoluționare „Tinăra Italie” (1831) și prin încercarea neizbutită de a produce o răscoală în Savoia (1834), apoi s-a refugiat în Londra. După înăbușirea revoluției din 1848—1849, a înființat, împreună cu Lajos Kossuth (1802—1894) și cu Alexandre Auguste Ledru-Rollin (1807—1874), în 1850, în Anglia, *Comitetul Central democratic european*. A fondat *Partidul Acțiunii*, care a organizat, în 1860, expediția condusă de Giuseppe Garibaldi (1807—1882) — „cămășile roșii” — în Sicilia. A condamnat mișcarea muncitorilor parisiensi din iunie 1848 și Comuna din Paris (1871). Cu ultimul prilej, Giuseppe Mazzini a pierdut prietenia lui Giuseppe Garibaldi.

lyle, pesimist în urma lipsei de succes a lui Sartor. „Nu știu ce vor face cu cartea aceasta, spunea el soției sale; dar de două sute de ani încoace nu s-a mai scris o carte care să pornească mai din adîncul inimii ca aceasta; acum o pot călca în picioare cum le va plăcea”.¹³ Istoricul și filosoful este de acum consacrat; după lungi și grei ani de strîmtoare începe, dacă nu încă belșugul, cel puțin îndestularea. Evenimente externe în viața lui Carlyle la Londra, ca în toată viața lui, nu găsim; adevărata lui biografie este istoricul operelor lui. Cocentrat asupra sa însuși, retras, muncind întruna, nu însă fără dureri, adevăratele evenimente erau cărțile pe care le da la lumină unele după altele. El însuși voia ca fiecare carte să fie ca un strigăt de război. Însă munca conceperii și scrierii i-a fost pururea dureroasă, uneori chinuitoare; și despre Carlyle se poate spune că scria cu sîngele lui. „Încercarea de a însufleți morții, astăzi ca și în vremea lui Odiseu, trebuie să fie plătită cu sînge viu, numai că astăzi vrăjitorul însuși este victima jertfită care trebuie să-și dea sîngele pentru ca umbrele să vorbească.”¹⁴

După studiile literare, după fantaziile filosofice, după istorie, Carlyle își îndreaptă spiritul către marile probleme ale prezentului. După ce se lămurise în domeniul teoretic al concepțiilor despre lume și viață, domeniul practic i se înfățișa ca adevăratul lui cîmp de luptă. Împrejurul lui totul era făcut ca să-l nemulțumească, nimic nu se potrivea cu concepțiile lui cele mai scumpe. În viața morală a timpului, în evenimentele politice, în luptele parlamentare, în concepțiile curente, el nu vedea decît tocmai ceea ce urise mai mult: utilitarismul strîmt cu morala lui egoistă și hedonistă, lipsa de adevărată dragoste socială, ura dintre clase, dezinteresarea claselor conducătoare de cele conduse, lipsa de adevărat guvernămînt, *laissez-faire*¹⁵ al economiei politice; însă mai presus de toate îl înspăimîntă problema grozavă a pauperismului. În aceste chestiuni de viață sau de moarte era necesar ca el să-și spună cuvîntul. De aceea vedem că operele lui după *French Revolution*, afară de cîteva conferințe asupra literaturii germane și asupra Eroilor (acestea din urmă singurele publicate, sub titlul: *Eroii, Cultul Eroilor și Eroicul în Istorie*, 1841), sunt cu cuprins social. În *Chartism* (1839) și *Past and Present* (1843), precum într-o mare măsură și în *Heroes and Hero-Worship*, sunt desfășurate părerile lui asupra problemelor sociale ale timpului și ideile lui de politică. Cărțile acestea au avut cel mai mare răsunset; glasul propovăduitorului a fost auzit și

¹³ *Reminiscences*, vol. I, p. 109. (n.a.)

¹⁴ Hensel, *Thomas Carlyle*, p. 118. (n.a.)

¹⁵ Principiul *Laissez-faire, laissez-passer* („Lăsați să facă, lăsați să treacă” = „treacă-meargă” în limbaj popular românesc) caracterizează punctul arhimedic al doctrinei economice liberaliste lansată în Franța și în Anglia, în secolul al XVIII-lea. Prin mijlocirea ei, se preconizau suprimarea impozitelor indirecte, desființarea taxelor vamale, protecționiste, libertatea concurenței.

Reprezentanții iluștri ai Școlii liber-schimbiste au fost, în Anglia, Adam Smith și David Ricardo, iar în Franța, Jean Baptiste Say (1767—1832).

Paternitatea principiului este atribuită, însă, economistului François Quesnay (1694—1774), fondator al Școlii fiziocraților în economia politică, adept al doctrinei liberaliste și medic al lui Ludovic al XV-lea. De-a lungul vremii, prin uz și abuz, maxima fiziocratică și-a extins semnificațiile în politică și în presă, bunăoară, înțelegîndu-se prin ea un sistem în care forurile conducătoare se abțin de a interveni.

multe din strigătele lui de alarmă au fost ascultate. Acum îl vedem pe Carlyle în rolul lui de profet al unei noi evanghelii de eroism și de dragoste socială, de profet care se luptă cu vechile greșeli și nedreptăți.

După cîtva timp se întoarce iarăși la studiile istorice; în 1845 publică *Scrisorile și Cuvîntările lui Oliver Cromwell*; sub un titlu modest se ascundea adevărata istorie a Revoluției engleze. Carlyle găsise un erou cu care avea să illustreze încă o dată teoriile lui asupra istoriei și rolului eroilor în istorie; mai mult decît atît, prin opera lui făcea un act de dreptate, căci punea în adevărata lui lumină pe Oliver Cromwell, atît de ponegрит în urma Restaurării Stuartilor și privit de majoritatea englezilor ca un ambițios fanatic și sîngeros. Evenimentele politice și stăruința contemporanilor săi în multe apucături rele îl fac pe Carlyle să mai azvîrle încă o dată trăsnetele indignării și humorului său: în 1850 apar corozivele și amarele *Pamflete ale zilei din urmă* (*Latter Day Pamphlets*). Curînd însă simte iarăși nevoia unei întoarceri spre trecut și unei opere istorice mai vaste. După multe șovăieli, întreprinde să scrie o *Istorie a lui Frederic cel Mare*, un erou al timpurilor mai apropiate. Această operă la care a muncit cincisprezece ani, pentru care a făcut două călătorii în Germania spre a cerceta arhivele și a vedea locurile unde s-a desfășurat marea dramă istorică a domniei acestui întemeietor al hegemoniei prusiene, i-a dat cea mai mare osteneală și a fost un continuu izvor de tulburări și chinuri. Primele două volume au apărut în 1858, ultimele (al V-lea și al VI-lea) în 1865. În urma virulentelor *Pamflete*, Carlyle își înstrăinase multe din simpatii, dintre prieteni și din public; volumele lui *Frederic* i le recîștiga treptat. Tot în 1865, studenții de la Edinburgh îl aleg Rector al Universității; cuvîntarea inaugurală pe care o ține acolo este un adevărat triumf. Acum începe adevărata lui influență; ideile și credințele lui se răspîndesc, discipoli ca Mathew Arnold, Froude, Ruskin, William Morris, încep luptele lor. Însă pentru Carlyle viața era ca sfîrșită. Puține zile după recepția de la Edinburgh, la 21 aprilie 1865, Jane Welsh Carlyle, chinuită de mai mulți ani de o boală nervoasă, moare pe neașteptate. Lovitura a fost groaznică pentru Carlyle; precum scria pe epitaful Janei „lumina vieții i-a fost stinsă”: „*suddenly snatched away from him, and the light of his life as if gone out.*” După această durere n-a mai întreprins nici o lucrare mai întinsă. Îmbătrînit, obosit, îndurerat, n-a mai avut altă putere decît să-și scrie *Reminiscențele* despre cei ce i-au fost scumpi și să pregătească pentru o publicare postumă scrisorile și jurnalele Janei. Onorurile și distincțiile care veneau acum, întrevederi cu regina Victoria, marea decorație prusiană *Pour-le-Mérite*, pe care a primit-o, ordinul englez al Băiei, pe care l-a refuzat etc. nu-l mai puteau atinge. Moartea liberatoare sosi la 5 februarie 1881. Prin testament cerea să fie înmormîntat, nu la Westminster Abbey unde e Panteonul englez, ci în cimitirul sărman de la Ecclefechan, alături de ai săi.

Iată cum povestea mai tirziu, pentru publicul francez, scena înmormîntării lui Carlyle, Augustin Filon, un bun cunoscător al lucrărilor engleze ¹⁶:

¹⁶ Augustin Filon, *Les Historiens Anglais*, în *Revue des Deux-Mondes* de la 1 martie 1883. (n.a.)

„Intr-o dimineață din februarie 1881, expresul de la Londra lăsa în mica stație de la Ecclefechan un coșciug însoțit de câțiva oameni cerniți. Nimic nu era pregătit, în acest loc pierdut, ca să îmbrace cu solemnitate, sau măcar cu demnitate, această sosire funebră. Puseră sicriul pe pământ, sub un șopron, și zăpada, care biciuia aerul, curind împetrită cu alb postavul negru care acoperea resturile lui Thomas Carlyle. Acolo, fără rugăciuni, fără cuvântări, în mijlocul tăcerii care fusese expresia supremă a doctrinei lui, coborîră în pământul din care se născuse trupul celui dintîi cuge-tător religios al timpurilor acestora, în vreme ce un țăran bătrîn, care se jucase cu dînsul în copilărie, murmură clătîinînd din cap: «Bietul Tom Caerl! Ce păcat că a fost un nelegiuit!».

După moartea lui Carlyle, odată cu publicarea corespondenței și biografiei lui de către James Anthony Froude, executorul testamentar, prietenul și discipolul lui, s-a început o campanie de detractare împotriva memoriei marelui mort. Biografia lui Froude era mai mult un rechizitoriu; părțile mai slabe din caracterul lui Carlyle erau cele mai puse în evidență. Jane Welsh Carlyle era arătată ca o martiră, iar soțul ei ca un tiran egoist, care a trăit lîngă dînsa fără să o cunoască, fără să-i dea nimic din răsplata pe care o merita dragostea și devo-tamentul ei nemărginit. Însă Froude exagera mult; ceea ce era și mai rău, Froude era și incorect, căci deforma realitatea: avînd un material considerabil la îndemînă el n-a întrebuițat decît ceea ce putea cădea în sarcina lui Carlyle; a suprimat multe scrisori și fragmente explica-tive, a tăiat pasaje din unele scrisori, a schimbat chiar cuvinte. Toate acestea au fost date pe față cînd familia lui Carlyle, descendenții fra-ților acestuia, au publicat documentele referitoare la viața lui în în-tregime, fără mutilări și adaosuri. După curentul dușman lui Carlyle iscat de puțin credinciosul Froude, în urma noilor publicații, ca o re-acție a spiritului de dreptate, viața marelui om a început să fie jude-cată pe temelii mai adevărate.

Asupra căsniciei soților Carlyle s-a scris mult, prea mult, atît în Anglia cît și aiurea, unii ponegrind pe soț, alții scuizîndu-l, mai toți compătîmind pe soție. Este adevărat că însuși Carlyle, curînd după moartea Janei, a descoperit jurnalul în care ea își nota zi cu zi impresiile intime, suferințele fizice și sufletești; acolo se tînguia de lipsa de atenție și de afecție activă a soțului ei care, absorbit prea mult de muncile lui intelectuale, îi consacra ei prea puțin timp. Pe lîngă acestea o chinuise mult o gelozie, puțin justificată dealtfel, de frumoasa Lady Ashbourton, o mare admiratoare a lui Carlyle; i se părea că admirația acestei femei superioare și recunoștința lui Carlyle pentru dînsa erau un furt al unui bun exclusiv al ei. Jane însă, cît a trăit, nu i-a arătat cu nimic durerile și tulburările ei: singura ei ușurare era însemnarea pe furiș în caietelele ei secrete. Carlyle n-a putut să ghicească din nimic suferințele ascunse ale soției sale: aici stă toată vina lui. Este adevărat că firea lui închisă, incapabilă de expan-siuni *vorbite*, legea aceea a *tăcerii* divine, marea lui sfortare intelec-tuală însoțită de munca dureroasă a concepției cărților, absorbirea de țeluri profetice, l-au făcut să nu ghicească toate trebuințele sufletești ale unei femei superioare dar exagerat de sensibile, și să nu-i consacre destul din prețiosul lui timp. Că nu a existat dragoste între soții Car-

lyle, aceasta nu se poate afirma : scrisorile lor din timpul căsătoriei sunt o dovadă că între ei a existat nu numai o simpatie de tovarăși, o prietenie ieșită din viețuirea împreună, dar o iubire adevărată, caldă, profundă. Carlyle care nu-și putea deschide sufletul în intimitate, în corespondență își putea destăinui toate adîncimile de duioșie și dragoste, căci în el, cu toată tăcerea și concentrarea lui, erau într-adevăr *depths of tenderness*. Jane însă era de o sensibilitate și o susceptibilitate excesive, agravate și de dureri fizice dese și intense ; mai toată viața a suferit de dureri de cap groaznice ; ullimii ani a fost chinuită de o boală nervoasă care nu-i mai da nici un răgaz. Multe din durerile ei sufletești trebuie să fie puse în legătură cu aceste dureri fizice. Strigătele ei de disperare, tînguirile din jurnal și corespondență apar tocmai mai tîrziu, după ce boala nervoasă îi minase organismul. Biata femeie, împotriva adevărului și a nobleței caracterului ei, ajunge să afirme că s-a măritat fără dragoste, numai din ambiția de a fi soția unui om de geniu : „M-am măritat din ambiție, Carlyle mi-a întrecut așteptările mele cele mai îndrăznețe — și acum sunt nefericită.”

După moartea Janei, Carlyle și-a recunoscut vina, și-a exagerat-o chiar ; la durerea pierderii ei s-au adăugat și remușcările. Ca o expiare, a pregătit el însuși pentru publicare jurnalul în care durerile sărmanei femei erau amănunțite zi cu zi. În *Reminiscences*, mai ales în partea cu amintirile despre Jane, *mea culpa* este strigat la fiecare pagină. Paginile acestea sunt, într-adevăr, sfîșietoare. Strigătul patetic : „O ! de te-ai avea lîngă mine numai cinci minute, ca să-ți spun totul !” este de o putere shakespeareiană.

„Iubiți ce vă este mai scump cît timp este lîngă voi și nu așteptați pînă ce pleacă departe. Orbi și surzi ce suntem ; oh, gîndește-te, dacă acum iubești pe cineva viu, nu aștepta ca moartea să împrăstie norii de praf și micile disonanțe ale momentului, pentru ca totul să fie în cele din urmă limpede și frumos, căci atunci va fi prea tîrziu !”¹⁷

Viața fiecărui om trebuie să fie luată în întregime spre a fi judecată. Viața Janei, cu toate durerile și chinurile ei, nu se poate spune că a fost o viață nefericită. Ea a știut de la început că nu o așteaptă ceea ce de obicei se numește fericire și ceea ce nu este decît o himeră ; a știut că viața pe care avea să o înceapă cu Carlyle nu era o viață obișnuită, cu bucurii sau dureri obișnuite, ci o viață de renunțări în vederea unui cîștig mai nobil și mai durabil ; a ghicit, cu mintea ei pătrunzătoare, că nu e ușor să fii tovarășa unui om care avea de făcut o profeție pe lumea aceasta, care avea de împlinit o sarcină de erou. Soarta ei a fost frumoasă, căci țelul nobil pentru care a jefit multe a fost atins. Mulțumită ei, Thomas Carlyle a putut să-și spună cuvîntul așa cum l-a spus și să fie omul care a fost. Viețile lor nu au fost fericite, dar au fost nobile și frumoase. Chiar dacă mai tîrziu Jane a suferit din pricina eroismului ei, a știut însă să sufere nobil, în tăcere, cu resemnare ; în ceasurile cînd suferințele îi dădeau răgaz, nu se poate ca în adîncul sufletului ei drept să nu fi sunat cîntările biruinței.

¹⁷ Citat de John Nichol, *Thomas Carlyle* (Macmillan & Co., London) (n.a.)

II SPIRITUL

I. Influența lui Goethe. Romantismul german. II. Vizionarul. III. Stilul.
IV. „Humour”.

I

În desfășurarea spiritului lui Carlyle momentul cel mai important a fost cunoașterea filosofiei și literaturii germane din marea epocă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de al XIX-lea. Materialismul culturii engleze și franceze, legat de empirism și utilitarism, nu-i putuse îndestula trebuințele sufletești și nici nu era în stare să-i dea temeliile pe care să-și așeze o viață de cugetare și de acțiune. Nemulțumirea provenită din acest contrast dintre trebuințele cele mai adânci și hrana spirituală obișnuită a timpului îi amenințase serios sănătatea sufletească: de aici epoca aceea tulbure de îndoială și negație, de veșnic *nu*, din care avea însă să iasă biruitor. La această biruință l-a ajutat, pe lângă sănătatea și vigoarea înăscută a spiritului său, cultura germană la care s-a adăpat ani în șir, pe care și-a asimilat-o și care a dat cugetării lui fizionomia definitivă. În literatura germană, de la poezia lui Schiller și Goethe pînă înăuntrul școlii romantice, în filosofia germană care începe cu Kant și se continuă cu urmașii mai mult sau mai puțin direcți ai acestuia, Carlyle s-a găsit în adevărata lui patrie sufletească. Materialismului, cu tendința lui de a nega valoarea și originalitatea vieții spiritului, de a înfățișa viața morală ca o socoteală abilă a plăcerilor și durerilor, ceva adînc, inconștient din sufletul lui Carlyle, îi opunea un veto: o respingere însă fondată pe argumente valabile nu găsise încă. Filosofia transcendentală, demonstrînd aprioritatea timpului și spațiului, arătîndu-le ca forme ale spiritului, nu ca realități absolute, termina odată pentru totdeauna cu realitatea în sine a materiei. „Spațiul și timpul au numai o realitate empirică și o idealitate transcendentală”, îi spunea Kant. S-a sfîrșit dar cu materialismul și cu filosofia din *Système de la Nature*; în schimb i se înfățișa o lume nouă de cugetare, care putea să-i dea acea *Weltanschauung* de care sufletul lui era însetat și pe care va putea în sfîrșit să-și așeze în chip trainic viața lui intelectuală și morală. În vasta și variata cugetare germană Carlyle găsea încă o confirmare a presimțirilor lui: viața spirituală pusă pe primul plan, înfățișată de unii filosofi ca realitatea fundamentală, și înăuntrul acestei vieți primatul „rațiunii practice”, înțietatea vieții morale.

Cel dintîi german care i-a deschis lumea nouă de cugetare și simțire, care i-a înlesnit trecerea de la „veșnicul nu” la „veșnicul da”, a

fost Goethe. Marele poet nu i-a dat fondarea teoretică a unei noi concepții despre viață și lume, dar i-a fost de un mare ajutor sufletesc prin exemplul vieții și cugetării lui. Și Goethe a trecut prin faza „veșnicei negări” în tinerețea lui, și el a fost chinuit de „agoniile amare ale îndoielii spirituale” ale timpului său, cărora le-a dat o formă melodiosă și veșnică în *Werther*; însă îndoiala și negarea, necredința și durerea nu i-au copleșit și nu i-au pustiit sufletul; a știut să se ridice deasupra lor, să le învingă, nu negîndu-le sau cedîndu-le, ci urmărindu-le pînă la capăt, pînă acolo unde se distrug prin ele însele. Și astfel Goethe, înaintea lui Teufelsdröckh-Carlyle, a ajuns la „veșnicul da”; însă acceptarea lui deplină a existenței, cu suferințele și bucuriile ei, cu uriciunile și frumusețea ei; umanismul lui larg și seninătatea olimpiană nu au fost un dar ușor cîpătat, ci un cîștig în urma unei lupte aprige, o biruință asupra sa însuși și asupra existenței; căci liniștea lui nu este indiferență, ci dragostea largă care a învins întunericul urii și deznădejzii; pacea nu era o cedare, ci o cucerire; îmbrățișarea largă a totului nu venea dintr-o orbire ci dintr-o pătrundere clară. Drumul pe care l-a făcut Goethe de la *Werther* pînă la *Anii de călătorie ai lui Wilhelm Meister* și la al doilea *Faust* era pilda cea mai strălucitoare a biruinței unui spirit sănătos asupra sa însuși. Carlyle a recunoscut că Goethe „l-a învățat, l-a ajutat cum să iasă din obstrucția spirituală spre pace și lumină”.¹⁸ Ani de zile a citit și a studiat operele lui Goethe; a tradus pe *Wilhelm Meister* și numeroase alte fragmente, de proză și versuri; *Faust* i-a fost mult timp cartea de căpătii. Lui Goethe i-a consacrat cele mai multe din studiile critice și în ultimii ani ai vieții marelui om au fost într-o continuă corespondență.¹⁹ Admirația lui Carlyle pentru patriarhul de la Weimar a fost nemărginită și nimic n-a putut să o clintească; nu e carte a lui Carlyle, nu e essay în care să nu găsim cite o amintire, cite o aluzie din Goethe; cînd face vreun citat, cele care-i vin în minte, după cele din Biblie, sunt din Goethe. Vedea într-însul adevăratul erou spiritual al timpului, dar unul din cei mai mari ai tuturor timpurilor; îl punea alături de Dante, Shakespeare, Milton. „A clear and universal Man”, un om limpede și universal; un erou, un profet, un om care aduce învățătură pentru toate vremurile. Memoriile lui Goethe *Dichtung und Wahrheit* erau pentru Carlyle cea mai frumoasă carte, cel mai frumos roman, adevărata Odisee modernă, Odiseea unui spirit care se luptă pentru o libertate din ce în ce mai mare, care și-o cîștigă pas cu pas; unui spirit care-și cucerește o lume pentru ca, în cele din urmă, să se bucure, în liniște și seninătate, de toate bogățiile dobîndite prin luptă. Ceea ce admiră mai mult în Goethe era timpul de scepticism și neeroism în care s-a produs, și cum el a învins totul, nu s-a supus nici unui curent al timpului, ci le-a absorbit pe toate, le-a strîns într-o unitate superioară. — Carlyle a fost adevăratul introducător al lui Goethe în Anglia, el l-a făcut cunoscut, el l-a făcut să ajungă poetul predilect al spiritelor cultivate, precum Shakespeare ajunsese în Germania pe vremea lui Goethe.

¹⁸ Goethe, in *Miscell.* vol. I, p. 213. (n.a.)

¹⁹ *Correspondence between Goethe and Carlyle*, Macmillan & Co. London. (n.a.)

După ce Goethe îi ajută la însănătoșirea spirituală, Carlyle ani de-a rândul aprofundează ideile culturii germane, pe care le asimilează conform cu organizația și nevoile lui spirituale. Taine îl numește „interpretul cel mai acreditat și mai original care a introdus spiritul german în Anglia”²⁰. Cultura germană către care s-a îndreptat Carlyle este cultura numită a Romantismului. În această cultură spiritul lui nu a avut nevoie să se supună la o prealabilă disciplină severă, ca să se aclimatizeze, ci s-a simțit de la început la largul său, căci între spiritul lui Carlyle și spiritul Romantismului există o mare analogie.

De obicei se înțelege prin romantică o școală literară, cu un anume spirit și anume tendințe; în Germania avem o școală romantică pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de al XIX-lea, școală ai cărei teoreticieni au fost frații Schlegel și ai cărei reprezentanți de căpetenie au fost poeții și romancierii Tieck, Novalis, Hölderlin, Eichendorf, Wackenroder. Cu același termen de romantism poate fi denumit însă un curent cultural mult mai vast, în care școala pur literară să intre numai ca o manifestare aparte, curent care conține în sine direcții foarte variate, privite fiind fiecare separat, dar în care regăsim aceleași trăsături comune. Propriu vorbind, Romantică nu este o școală sau un curent cultural bine țărmurit, ci este mai mult o atitudine spirituală, un fel de a lua o poziție față de marile probleme ale vieții și ale universului, fel care corespunde unei anume organizări sufletești.

Mișcarea culturală a Romantismului a fost o reacție împotriva spiritului raționalist și mecanicist²¹ al secolului al XVIII-lea, care tăgăduind originalitatea vieții spirituale o subordona jocului mecanic al forțelor pur materiale. Împotriva acestei concepții mecanice, Romantică vroia să înalțe o concepție dinamică a existenței, în care activitatea originală a spiritului să fie pusă în adevărata ei lumină și importanță. Kant a fost filosoful care a zdruncinat definitiv și raționalismul perioadei numite *Aufklärung* și materialismul filosofiei anglo-franceze. Materialismul, fascinat de progresele științei mecanicii și generalizind prea pripit, crezuse în putința unei mecanici universale, care să explice cu aceeași ușurință și fenomenele lumii fizice ca și fenomenele lumii sufletești. Kant nu se ridică împotriva științei naturii, ci-i dă o adevărată fondare rațională, arată cum este posibilă și care-i sunt domeniul și putințele ei. Fichte, ducind mai departe concluziile kantiene și căutind

²⁰ H. Taine, *Histoire de la Littérature Anglaise*, vol. V, p. 268. (n.a.)

²¹ C. Antoniadă are în vedere spiritul raționalismului rigid și mecanicist din epoca modernă. Sub forma sa generală, raționalismul clasic socotește rațiunea ca izvor și temelie al cunoașterii. Reprezentanții săi de seamă, René Descartes (1596—1650), Baruch Spinoza (1632—1677), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716), Immanuel Kant (1724—1804), au considerat rațiunea ca izvor al cunoștințelor, cu valoare de universalitate, necesitate și siguranță, dar nu au oferit un răspuns satisfăcător problemei acordului dintre structurile logico-matematice și experiență. S-a subliniat, în schimb, că ei au propus fie teoria ideilor înnăscute (Descartes), fie ideea unui acord prestabilit între structura realului și structura rațiunii (Leibniz), fie teoria organizării datelor despre obiect prin formele apriori, care nu exprimă „lucrurile în sine”, ci doar „fenomenul” (Immanuel Kant) neluind, astfel, în seamă rosturile empiriei. Din motivele arătate, raționalismul clasic modern, ca teorie epistemologică opusă empirismului, este unilateral și mărginit, iar reacțiile romantismului sint, bineînțeles, îndreptățite.

să evite unele contradicții inerente idealismului criticist așa cum fusese fondat în *Critica Rațiunii pure*, dă un sistem de idealism în care cerința aceea a unei explicări dinamice a existenței este pusă pe primul plan: lăsând la o parte „lucrul în sine”, în fața căruia se opunea lumea fenomenală, pur reflex al acelei existențe în sine, produs al conlucrării spiritului cu acea lume în sine, Fichte pune activitatea spiritului absolut, adevăratul creator, care prin pozițiile și limitările lui succesive creează și lumea obiectivă a fenomenelor naturii și eul empiric cu fenomenele lui subiective. De altă parte, Goethe, ajutat de citirile lui din Spinoza și de studiile lui naturaliste, ajunge să neghe mecanismul orb și să afirme în locul acestuia dinamismul „substanței unice” spinoziste, substanță pe care știința o poate numi Natură și poezia-Dumnezeu. Nici Kant, nici Fichte, nici Goethe nu pot fi prenumărați printre romantici, însă cugetarea lor a fost un imbold puternic pentru Romanticism; ei sunt promotorii — fără să fi bănuit sau prevăzut — ai noli mișcări culturale.

Romantica, deși a primit acest imbold de la filosofia critică a lui Kant și Fichte, continuându-și propria ei dezvoltare potrivit atitudinii și înclinărilor spirituale pe care se reazemă, ajunge, voind să se ridice deasupra criticismului, să-l neghe. Trebuința fundamentală a spiritului romantic era o trebuință metafizică de unitate, de un principiu unic din care să se explice ca derivând întreaga existență. Idealismul kantian, cu preocupările și precauțiile lui critice, părea că lasă nesatisfăcută nevoia metafizică, căci nega posibilitatea metafizicii ca știință. Singura cunoștință posibilă pentru noi, spunea Kant, este cunoștința fenomenală, adică a existenței așa cum ne apare nouă; dincolo de această existență pentru noi, mai e posibilă o existență numenală, o existență pentru sine, dar aceasta nu face decât să ne arate că cunoștința noastră nu este infinită, ci are o graniță, peste care nu poate trece. Lucrul în sine nu este și nu poate fi obiect de știință; știința nu se poate întinde decât asupra fenomenelor, lucrul în sine este incunoștibil. Cu aceste concluzii nu se putea împăca spiritul romantic; cunoștința relativului, față de care absolutul este numai un concept limitativ, nu putea satisface nevoia de absolut a romantismului. De aceea vedem filosofia romantică trecând peste precauțiile stricte ale criticii și căutând totuși principiul unic din care are să decurgă cu necesitate logică toate determinările parțiale ale existenței. Nevoia de unitate duce Romantica să se îmbete de absolut.

Dacă adăugăm la această nevoie de absolut și o altă tendință, aceea de a uni cugetarea cu o intuiție artistică, precizăm și mai bine fizionomia Romanticismului. Schiller și Goethe, în toată opera lor, afirmaseră rolul vital al culturii estetice; în cugetarea lor, trebuința estetică era nedespărțită de trebuința metafizică și morală; viața era o unitate în care Adevărul, Binele, Frumosul nu erau lucruri diferite, ci înfățișări ale unei realități unice. Romantica este pătrunsă de la un capăt la altul, este obsedată, de cultura estetică. Pentru Novalis (Friedrich von Hardenberg), poetul romantic cel mai semnificativ, poezia este esența intimă a tuturor lucrurilor; între poet și filosof nu e nici o deosebire, căci facultatea care ne dă cunoștința este aceeași cu facultatea poe-

tică; toată creația nu este decît poezie; realitatea e o creație a spiritului poetic. Filosofia nu e decît teoria poeziei, căci poezia e totul și pretutindeni. Pentru Schelling, filosoful tipic al Romantismului, intuiția artistică este adevărata facultate filosofică, căci este singurul organ prin care putem concepe unitatea interioară a spiritului și naturii, a subiectului și obiectului. Această intuiție artistică ne poate da cunoștința absolutului, ea ne poate ridica la punctul de vedere din care dispar antinomiile existenței, unde se împacă toate în indiferența absolutului.

În toată poezia și cugetarea romantică găsim o predilecție pentru elementul irațional al existenței, pentru ceea ce nu este conștiință clară, concept, ci inconștient, ascuns, misterios; pentru ceea ce nu se poate traduce în inteligență, pentru adîncimile sentimentului și voinței. Acestea, adică misteriosul, inconștientul, tendința oarbă a dorinței, a voinței, viața sentimentală a sufletului, constituie, în cugetarea romantică, esența existenței; ele au prioritate, ele sunt fundamentale. Impulsul spre această preferință l-a dat, fără să o prevadă, tot filosofia lui Kant și Fichte. Amîndoi au afirmat prioritatea, primatul rațiunii practice asupra celei teoretice și lăsau, în cele din urmă, pe socoteala Eticii rezolvarea problemelor ontologice chinuitoare. Existența lucrului în sine kantian era mai mult un postulat al rațiunii practice, ca să justifice imperativul categoric și să salveze libertatea; identitatea eului și non-eului înăuntrul eului absolut, în sistemul fichtean, nu era o realitate împlinită, ci o datorie de a fi (Sollen). Kant deschidea, de asemenea, perspectiva misteriosului și inconștientului prin punerea aceluiași lucru în sine; cei care nu vor sau nu pot să priceapă rostul acestui lucru în sine numai de concept limitativ, văd în „noumen” realitatea prin excelență, și dacă au oarecare aptitudini mistice se pot cufunda în contemplarea fără de sfîrșit a acestei realități care este și totuși nu apare niciodată. Tot capabil de a primi interpretări mistice este și Eul absolut al lui Fichte, actul acela pur care pune înăuntrul său existența eului empiric și a non-eului, sau existența obiectivă. La Schelling precauțiile critice și cerințele raționaliste dispar cu totul: lucrul în sine problematic și limitativ, Eul absolut, se schimbă în Absolutul care împacă în indiferența lui și Natura și Spiritul; unificarea aici e deplină (deși e silită); sunt satisfăcute și trebuința de unitate și nevoia îmbătării de absolut și intuiția artistică a realității. Tot predilecția romantică pentru viața inconștientă o găsim și la Schopenhauer, pentru care lucrul în sine se identifică cu Voința; aceasta exprimă esența intimă a existenței; înăuntrul vieții sufletești voința are „primatul” asupra inteligenței, care e inferioară, secundară și derivată din cealaltă.

Această străduință de a căuta absolutul, de a pătrunde natura adîncă și ascunsă a realității, duce la concepția simbolică a existenței. Simbolismul este o altă trăsătură a Romantismului. Realitatea aceasta văzută, lumea așa cum ne-o prezintă percepția, nu este o realitate în sine, ci numai un simbol, o manifestare a altei existențe. Pentru cine se cufundă în intuiția poetică a absolutului, sau cine crede că e posibilă o asemenea intuiție, toată lumea vie care se întinde înaintea ochilor dispare ca o haină trecătoare pentru a lăsa locul realității adevărate.

Fenomenul nu este decît semnul unei alte existențe, simbolul ei; „lucrurile nu sunt acolo pe propria lor socoteală” are să spună Teufelsdröckh-Carlyle. Cunoștința obișnuită nu vede decît simbolul, semnul, „haina”; intuiției artistice îi e accesibilă însă realitatea absolută. Kant opusese fenomenului un lucru în sine, dar îl declarase incunoștibil; Hegel, prin identificarea existenței cu cunoștința, făcea toată existența rațională: ceea ce e rațional e și real, ceea ce e real e și rațional. Fichte, în *Doctrina Științei*, vorbește numai de Eul absolut, însă în cuvântările *Über das Wesen des Gelehrten* pune dedesubtul lumii fenomenele Ideea divină, care este totuna cu Absolutul, cu Viața, cu Dumnezeu; toate lucrurile sunt manifestarea unei idei divine. Învățătul adevărat, *der Gelehrte*, este acela care se apropie de cunoștința Ideilor divine; cel care ar poseda cunoștința integrală a lor ar fi filosoful desăvîrșit. Însă simbolismul nicăieri nu este mai patent ca la Schelling în *Naturphilosophie*. Forțele și formele Naturii nu sunt decît aproximări succesive ale vieții conștiinței, toate fenomenele nu sunt decît simboluri ale spiritului, sunt spiritul făcut vizibil. De aceea natura nu poate fi inteligibilă decît contemplată pe dinăuntru, adică nu ca un simbol, ci ca ceea ce este simbolizat. De aici lupta împotriva științei naturii care caracterizează filosofia lui Schelling și întreaga Romantică. Pentru aceasta, știința naturii, știința fizică și mecanică, ocupîndu-se numai cu relațiile dintre fenomene, rămîne în afară de știința adevărată, căci vizînd simbolul crede că a explicat totul cu el. Simbolurile și relațiile dintre ele nu ne dau o cunoștință adevărată, întregă: spunîndu-ni-se *cum* se produc lucrurile, nu putem afla niciodată ce sunt; și tocmai ce sunt trebuie să ne spună știința. Punctului de vedere exterior al științei fizice, știința adevărată, *Naturphilosophie*, pretindea să-i substituie punctul de vedere interior; în locul cunoștinței simbolurilor trebuie să avem cunoștința lucrurilor simbolizate; prin urmare, nu explicarea lucrurilor unele prin altele, cum face știința asupra naturii, ci arătarea tuturor ca provenind dintr-un fond comun: iată obiectul științei romantice. Schelling zicea că Boyle și Newton stricaseră fizica, iar Bacon filosofia; toată Romantica punea teoria culorilor a lui Goethe mai presus decît teoriile lui Newton. Toată această vedere a Romanticii era o necunoaștere a naturii și a scopului științei; de aceea încercarea acelei *Naturphilosophie* s-a prăbușit în mod ridicol.

O altă caracteristică a Romantismului este individualismul. Filosofia nouă, inaugurată de Kant, reîntronase drepturile subiectivității: lumea, departe de a se răsfrînge în mod pasiv în mintea noastră, este, într-un sens, o creație a subiectivității noastre. Fichte dusesse subiectivismul la ultima concluzie filosofică și pusese Eul absolut ca existență fundamentală. Cu mai puțină precizie și justificare filosofică, poetul Novalis și ceilalți din școala lui făceau din eul empiric realitatea prin excelență: în idealismul lor magic lumea nu era decît o creație a minții individuale, un produs al activității poetice. În poemul lui Novalis *Die Lehrlinge zu Sais* este exprimată, în chip poetic, această teorie. Unuia dintre discipoli i se permite să dea la o parte vîlul zeiței Isis, vîlul sub care se ascundea realitatea supremă: însă, minunea minunilor, s-a văzut pe sine însuși:

*Einem gelang es, — er hob den Schleier der Göttin
von Sais —
Aber was sah er? — er sah — Wunder des Wunders,
sich selbst.*

Toată Romantica, cu teoriile ei asupra existenței, cu cultura ei estetică, cu etica ei, a căutat să pună în evidență viața originală a spiritului și să afirme drepturile individualității. Viața interioară a Romanticii este îndreptată spre dobândirea unei culturi estetice și etice — amîndouă se confundă — care să dea un conținut vrednic vieții spirituale a individului.

II

Cînd cineva caută să dea un conținut vieții sale spirituale și are înaintea sa alegerea mai multor culturi, se va opri desigur la aceea cu care organizația sa mintală are mai multă afinitate. Carlyle, nemulțumit cu valorile filosofiei anglo-franceze, se îndreaptă spre cultura germană, în care găsește ceea ce se potrivea cu aspirațiile și nevoile lui cele mai profunde. Filosofia și poezia germană din epoca cea mai strălucită sunt în stare să-i dea temelii sănătoase pentru întreaga lui viață sufletească. Însă Carlyle nu asimilează această cultură în chip pasiv; el însuși avea un spirit robust, cu trebuințe și apucături anumite: el asimilează numai ce-i convine, așa că cugetarea germană capătă la el o nouă fizionomie; romantismul lui, deși înrudit cu romantismul german, poartă anume trăsături caracteristice, care se vor desprinde, sperăm, din studiul de față.

O înclinare pronunțată spre misticism caracteriza, am văzut, atitudinea spirituală a Romanticii. Trebuințele acestea mistice Carlyle le moștenise odată cu spiritul religios, calvinist și puritan,²² al neamului său. „Vocile interioare”, simțul viu al misterului inefabil al existenței, îl făcuseră să respingă filosofia materialistă care explica așa de simplu toate prin jocul forțelor și atomilor și nu mai lăsa nici un mister pe lume. Tot acest spirit religios puritan, care este de obicei însoțit de o viață interioară intensă și tulburat de scrupulele de conștiință, dă o coloratură specială romantismului lui Carlyle. Cultura romantică germană înclinase mai mult spre o concepție estetică a vieții, căci în identificarea pe care o făcea între latura etică și cea estetică, aceasta din urmă predomina. Carlyle însă, ascultînd de adîncimile firii lui, afirma o concepție morală a vieții, apropiindu-se astfel de marii ante-

²² Expresia „calvinist și puritan” pune în relief presupusa adeziune a lui *Thomas Carlyle* la *calvinism* — învățătura lui *Jean Calvin* (1509—1564), întemeiată în secolul al XVI-lea și răspîdită în Apusul european — prin care se exprimau tendințe anticatolice, antifeudale și republicane, sub hlamida simplificării ritualului religios și desființării ierarhiei bisericești. *Puritanii*, adepți ai calvinismului în Scoția și în Anglia, în secolele XVI și XVII, s-au rupt, între 1560 și 1580, de Biserica anglicană și au alcătuit comunități religioase proprii, conduse de prezbiteri. Nu este dovedit că *Thomas Carlyle* ar fi aderat la aceste mișcări religioase. Opera sa, la fel ca epoca în care și-a trăit traiul, este, și din acest punct de vedere, destul de contradictorie.

cesori ai Romanticii, de Kant și Fichte. Romantic desăvârșit este Carlyle prin atitudinea lui spirituală de intuitiv, prin ura împotriva cugetării sistematice, prin spiritul poetic al întregii lui filosofii. În *Sartor Resartus* iată ce spune despre metoda lui Teufelsdröckh :

„Metoda profesorului nostru nu este niciodată aceea a obișnuitei Logici de școală, care rânduiește adevărurile în șir, fiecare ținându-se de pulpanele celuilalt; ci totdeauna aceea a Rațiunii practice, purcezind prin intuiții vaste care îmbrățișează întregi grupe și regiuni sistematice; de acolo, am putea spune, provine acea nobilă complexitate, asemănată cu aceea a Naturii, care domnește în filosofia sau pictura lui spirituală a Naturii; un vast labirint, dar ceva îți șoptește că nu este fără nici un plan” (*Sartor*, p. 34).

Aceasta este metoda pe care o aplică în felul lui de a filosofa Carlyle : nu o cugetare analitică și sistematică, ci o pătrundere poetică a subiectelor, o intuiție artistică. Spiritul lui de vizionar nici n-ar fi putut aplica o altă metodă. Dacă el s-ar fi supus la o disciplină strict sistematică, strict științifică, toată spontaneitatea spiritului său ar fi pierit. Carlyle era un vizionar, un intuitiv : cugetarea lui nu este niciodată abstractă, nu se afundă niciodată în adâncimile conceptului pur. Speculația pentru speculație i-a fost totdeauna urită, căci i se părea zadarnică ; speculația după el era făcută numai pentru viață și în vederea acțiunii. Spiritul lui vede conceptele ; ca să le poată cugeta ele trebuie să se închege într-o imagine vizuală, să devină lucruri. Regăsim, poate, aici incapacitatea originară a rasei engleze pentru speculația abstractă. Tot vagul metafizic, tot jocul de concepte din filosofia germană, la Carlyle se înviorază în imagini concrete, colorate. „Fenomenul” opus „noumenului” din idealismul critic devine la el „haină” ; Estetica transcendentală, cu teoria apriorității timpului și spațiului, se schimbă într-o poezie a imensităților și eternităților ; teoria germană a *ideilor* dominante ale civilizațiilor se întrupează în doctrina eroilor. Imaginația lui nu mai cunoaște limite ; ea colorează toate ideile. Ca un torent năpraznic, rupe toate zăgazurile logicii și năpădește, răsturnând totul, pe cîmpiile unde de obicei, la alte spirite, domnește rînduirea sistematică, judecata rece, cunoștința amănunțită. Așa de pildă, ca să spună că din religia creștină, uzată de atîtea secole de practică externă, a mai rămas ceva viu, anume spiritul ei, care se traduce în cultul durerii, iată cum se exprimă :

„Cunoști tu acel cult al durerii ? Templul său, întemeiat acum vreo mie opt sute de ani, astăzi în ruină, năpădit de ierburi rele, locuința unor ființe tînguitoare : pășește totuși înăuntru ; într-o criptă joasă, boltită din bucăți care se surpă, vei găsi altarul încă în picioare și candelă lui sfîntă arzînd veșnic” (*Sartor*, p. 133).

Vorbînd despre anarhia morală a timpului său, iată în ce tablou vizibil ne-o înfățișează :

„O lume care se clatină și se scufundă, întocmai ca lumea veche romană cînd s-a umplut măsura nelegiuirilor sale ; prăpăstiile, potopul subteran și superior năpădînd din toate părțile ; în haosul pustiu și întunecat toate stelele Cerului stîlîse. Nimeni nu poate zări vreo stea pe cer ; pretutindeni, afară numai de munții cei mai înalți, negurile pestilențiale și duhurile necurate neîntreprupte au întunecat

toate stelele; flăcări amăgitoare, care fug de colo pînă colo, colorate în tot felul, au luat locul stelelor. Peste puhoiul nebun al haosului, în aerul plumburiu, sunt numai străluciri repezi de fulgere revoluționare; apoi numai întuneric cu fosforescențele filantropismului, zadarnice lumini meteorice; ici și colo cite o candelă bisericească se mai leagănă, spînzurată de vechile ei legături tremurătoare, dîndu-se drept un soare sau o lună, deși se vede că este numai un felinar chinezesc, făcut din *hîrtie*, cu un muc de luminare care pilpîie și moare înăuntrul lui. O lume cum nu puteți găsi alta mai nebună" (*Life of John Sterling*, p. 34).

Închipuirea aceasta năvalnică, uneori chiar extravagantă, puterea vizionară de evocare, dau o fizionomie specială cărților lui Carlyle. Aceste calități le regăsim chiar și în cărțile de istorie. Toate, dar mai ales *French Revolution*, sunt scrise în acest chip: de la un cap la altul tablouri puternice, în care simți palpitînd „calda frenezie a vieții”, vedenii în care sublimul se amestecă cu ridicolul, pateticul cu sarcasticul, liricul cu caricatura; avînturi poetice, imnuri de adorare, transporturi de entuziasm, izbucniri de ură și indignare. Puterea aceasta de viziune face din Carlyle unul din pictorii neîntrecuți ai naturii. Toată viața el s-a simțit în comunitate strînsă cu natura și cît a trăit n-a putut să uite înfățișările țării lui natale: severitatea tragică a munților, pustiul monoton al mlaștinilor, tristețea mărilor învăluite în brume. Nimeni n-a evocat cu atîta forță lirică unele peisaje. Iată un tablou polar care este foarte des citat:

„O tăcere ca de moarte; căci tocmai în latitudinile arctice miezul nopții are caracterul său: nimic decît stîncile de granit colorate purpuriu, murmurul domol al Oceanului Polar palpitînd încet, peste care, la îndepărtata Miază-Noapte, Soarele uriaș atîrnă jos și leneș, ca și cum ar vrea și el să aștească. Totuși culcușul lui de nouri este Țesut în purpură și fir de aur; lumina lui curge peste oglinda apelor ca un stîlp de foc ce tremură coborîndu-se în prăpastie și dispărînd sub picioarele mele. În asemenea clipe, singurătatea este fără preț; căci cine ar voi să vorbească sau să fie văzut cînd la spatele lui se întinde Europa și Africa adînc adormite și cînd înaintea ei se deschide nemărginirea tăcută și palatul Celui Veșnic, în care soarele nostru e numai un biet felinar?” (*Sartor*, p. 124).

Imaginația întraripată, simțul misterului, avînturile lirice nu trebuie să ne facă a crede despre Carlyle că pierde vreodată contactul cu realitatea, că entuziasmul său îl duce spre himere ori spre divagațiuni. Nu. Spiritul pozitiv al rasei engleze a fost un corectiv puternic al tendințelor romantice ale lui Carlyle. Închipuirea de vizionar și simțul puternic al realului, contopite într-un tot armonic, au făcut dintr-insul unul din cei mai mari istorici și desigur cel mai ciudat. Cînd vom cerceta felul cum scria el istoria, vom vedea intensitatea acestui simț al realității și însemnătatea dragostei lui de fapt.

III

Un astfel de spirit, cu astfel de daruri, avea să se exprime într-un chip deosebit. Este adevărat că unii scriitori foarte mari s-au exprimat în stilul obișnuit și curent al timpului lor, imprimînd pecetea perso-

nalității lor nu atât în forma de exprimare cât în fondul de cugetare ; de pildă Shakespeare și Goethe. Este însă tot atât de adevărat că scriitori care au venit cu un stil nou totdeauna au exprimat lucruri mari, fapte adevărate, pasiuni intense. Ceea ce surprinde de la început pe cititorul lui Carlyle este stilul lui nou și neobișnuit. Nicăieri zicătoarea „stilul este omul” nu capătă o confirmare mai strălucită. Este un stil cu totul personal, un stil din care putem ghici întreaga personalitate a scriitorului. Din această pricină este inimitabil ; și l-a croit el pentru cugetarea lui, sau mai bine zis cugetarea lui a venit de-a dreptul cu acest chip de exprimare, ca cel mai potrivit. Totul e în concordanță cu dispozițiile sufletești ale scriitorului, cu aptitudinea lui de a vedea sintetic lucrurile, cu puterea de viziune, cu lirismul și entuziasmul lui, cu puterea de sarcasm și *humour*. Fraza e de obicei scurtă, nervoasă, eliptică chiar ; alte ori năvălește ca un șuvoi de munte, ducând în fuga ei toate obiceiurile noastre de a scrie și de a cugeta ; notații repezi, care pun lucrurile ca într-o lumină de fulger, sunt urmate de pagini întregi de efuziuni lirice ; strigătele de indignare și de ură sunt urmate de rugăciuni și imnuri. Pretutindeni întâlnim câte ceva neașteptat, neobișnuit ; felul de a scrie fraza, de a lega incidentele de principale, punctuația, totul e particular, al lui Carlyle. Pentru cei deprinși cu stilul clasic, măsurat, e ceva monstruos, căci este tocmai la antipodul acestui stil. Un contrast izbitor, care pune față în față două spirite și două metode opuse, ne prezintă stilul lui Carlyle și stilul lui Macaulay, cu fraza lui largă, oratorică, analitică. Până și vocabularul lui Carlyle este altul decât cel obișnuit ; o bogăție de expresii care înspăimântă : vocabulele tuturor meșteșugurilor, artelor și științelor, termeni dialectali și populari, elementele cele maiperate sunt puse la contribuție. Cunoștințele lui sunt fără margini ; cunoaște mitologia, istoria, literatura mai tuturor popoarelor ; paginile sunt pline de aluziile cele mai îndepărtate : atât mai rău pentru cine nu știe despre ce e vorba. Bogăția aceasta nu este însă moartă ; nu este un lux nebun și fără nici un folos ; totul se rânduiește la locul lui, totul are un rost și o justificare ; limba lui Carlyle este din cele mai vii.

Stilul acesta turmentat pune de multe ori la grea încercare răbdarea celor care nu sunt obișnuiți cu el și duce la disperare pe traducători. Mulți l-au acuzat de exagerare și de lipsă de gust. Este adevărat că uneori este o exagerare în expresia lui Carlyle, exagerare explicabilă însă prin intensitatea emoției scriitorului și prin intenția lui de a produce anume efecte. Căci trebuie să ne gândim că el venea ca un profet, ca un om care avea de spus lumii anume lucruri pe care contemporanii lui sau le uitaseră sau nu le știuseră niciodată. Glasul lui trebuia să fie dacă nu ascultat cel puțin auzit. El nu făcea operă de pură speculație, ci voia ca operele lui, chiar cele istorice, să aibă un efect moral imediat, să aducă o învățătură nouă. Voia ca fiecare carte a lui să fie ca o bătălie câștigată. Astfel au sunat *French Revolution, Past and Present, Chartism, Latter Day Pamphlets*. Cât despre cealaltă acuzație, gustul este cu totul ceva relativ. E adevărat că regula horatiană *ne desinat in piscem mulier formosa superne* nu este totdeauna observată și că de multe ori tablouri din cele mai nobile se termină în caricatură ; alteori expresiile sunt prea tari și măsura lip-

sește. Carlyle nu este un clasic și nu putem să-i cerem ceea ce nu ne poate da; el este un romantic și încă un romantic german, și mai presus de toate un umorist. Ceea ce jignește pe mulți din criticii lui, exagerările, contrastele violente, caricaturile, sunt tocmai procedurile de căpetenie ale *humourului*.

Cu toate ciudăteniile stilului său, Carlyle nu este niciodată absurd și numeroasele lui repetări și reveniri nu-l fac niciodată banal. Temele fundamentale ale cugetării lui, misterul nepătruns al existenței, prăpastiile uimitoare ale nemărginirii și veșniciei, importanța și tragicul fiecărei vieți individuale, sublimul legii morale, noblețea muncii, cultul eroicului, necesitatea unei adevărate aristocrații, tăria adevărului și neputința de a se clădi ceva durabil pe minciună, — toate revin fără încetare, întocmai ca motivele unei simfonii, însă totdeauna cu o expresie nouă și fericită, niciodată în chip obositor. Dușmanii lui, englezi sau de aiurea, au crezut că au terminat cu dinsul spunând că este obscur, absurd, incomprehensibil. Pentru cine își dă oarecare osteneală și este de bună credință nu este o singură frază în toată opera lui care să fie fără înțeles.

IV

Trăsătura caracteristică a acestui stil și a spiritului care se oglindește într-insul este ceea ce englezii numesc *humour*. Cuvântul englezesc ca și sentimentul pe care-l exprimă. Este greu de găsit o definiție precisă și completă a acestui termen care n-are echivalent în nici o altă limbă. Când simți ridicolul unor împrejurări în care și tu iei o parte sau unor persoane pentru care simți simpatie; când vezi partea mică și neînsemnată a lucrurilor care sunt privite ca importante, și invers partea măreață și însemnată a lucrurilor care trec nebagate în seamă; când deasupra tuturor acestora se întinde o pricepere largă și binevoitoare, sentimentul care corespunde acestor dispoziții ar fi, în mod foarte vag, *humourul*. Este un sentiment complex în care pe lângă prinderea ridicolului și tendința de satirizare găsim o mare doză de simpatie. *Humourul* nu are veselia zgomotoasă pe care o provoacă comicul obișnuit, este un sentiment mult mai intelectualizat, o reacție mai înceată; cu un cuvânt, un ris al spiritului. Pe lângă simpatia largă, presupune un spirit obișnuit cu reflexiunea, un spirit care în fața evenimentelor nu păstrează atitudinea pur receptivă și pasivă a majorității oamenilor, ci reacționează printr-o critică, care tinde să restabilească adevărata valoare a lucrurilor. Amestecul acesta al sentimentelor de simpatie cu priceperea ridicolului dă *humorului* o nuanță de tristețe. *Humorul* nu are veselia curată și spontană care însoțește perceperea imediată a comicului; este mai mult o veselie în lacrimi, o veselie la care s-a adăugat privirea seriosului existenței și părerea de rău a micimilor și scăderilor ei.

Pentru că *humorul* presupune o viață interioară bogată, o conștiință obișnuită cu observarea de sine și a relațiilor lucrurilor, îl găsim mai mult la popoarele de rasă germană, la care pornirea spre viața interioară e împreună cu tendința de a privi partea tristă a existenței.

Popoarele nordice sunt îndeobște mai triste și mai reculese ca cele meridionale. Omul de nord ia viața nu cu ușurința și veselia meridionalului, care trăiește mai mult în lumea impresiilor externe imediate, ci cu o seriozitate care înclină mai mult spre tristețe. Mulți observatori au văzut în încordarea activă a poporului englez, în continua și înversunata lui trebuință de muncă, o reacție pentru a se scutura de tristețea și melancolia lui nativă.

Humorul, dintr-un sentiment accidental ce este, poate să devie o dispoziție durabilă, să ajungă o adevărată atitudine spirituală, un fel de a privi existența în întregimea ei. Pentru cel care ar ajunge să aibă o concepție humoristică a existenței, evenimentele ar apărea nu numai în ceea ce au mic, neînsemnat, discordant, ridicol; în același timp ar vedea și latura măreață, eternă, îmbucurătoare a lucrurilor; amărăciunea și tristețea mizeriilor și scăderilor ar fi compensată de simpatia largă care se întinde asupra tuturor lucrurilor, de conștiința legăturilor nesfârșite care unesc pe observator cu observat, de triumful final al idealului. În nici o literatură nu găsim atâtea personalități la care să domine atât de mult atitudinea humorului ca în literatura engleză. Cel mai mare poet al ei, Shakespeare, este și cel mai mare humorist. Este destul apoi să înșirăm numele lui Swift, Goldsmith, Sterne, Thackeray, George Eliot, Dickens, Carlyle. Cum atitudinea spirituală a humorului se individualizează după dispozițiile sufletești ale fiecăruia, după doza lui de simpatie pentru viață și evenimente, după fericirile sau nefericirile lui, după comprehensiunea lui mai largă sau mai strîmtă, la fiecare humorist vom găsi o nuanță deosebită de humor. Hamlet este un suflet slab și dezadaptat la acțiune, care și-a luat o sarcină peste puterile lui; slăbiciunea și deznădejdea îi colorează humorul. Swift este un om nenorocit care a suferit în viață peste măsură, fără vina lui; e plin de ură și de răzbunare: humorul lui este mai mult sarcasm, satiră care însingurează; gluma lui greoaie cade ca o lovitură de ciocan; simpatia aproape a dispărut. Swift se răzbună, însă și el suferă de humorul lui ca și cei pe care-i biciuiește. La Dickens simpatia largă, dragostea activă de cei mici și nenorociți fac ca humorul să nu fie deloc coroziv, ci aducător de pace; toate cărțile lui tind și izbutesc să mărească cercul simpatiei umane. La Carlyle și ura și dragostea vom vedea că sunt egal de puternice; humorul lui nu este însă nici singeros ca al lui Swift, nici blind ca al lui Dickens, singurul epitet ce-i putem da este acela de viguros. Carlyle se simte trimis cu o misiune pe lumea aceasta; o concepție morală înaltă îl domină; speculația filosofică îl duce la o vedere totală a existenței; partea josnică a vieții, mizeriile, dezadaptările, nebuniile oamenilor îi vor apărea la lumina care nu cruță a criticii lui; dar în același timp va vedea armonia totului, profundul și divinul mister al existenței, sublimul legii morale; uriciunea și răul, mizeria și josnicia vor fi învinse de frumusețea idealului al cărui crainic se simte pe lume. Spiritul lui va ieși învingător din luptă; va păstra totuși o mare doză de amărăciune, care se va exagera câteodată pînă la sarcasmul cel mai violent și nu de puține ori simpatiei calde și comprehensive îi va lua locul satira aprigă și nemiloasă.

Opera de căpetenie a lui Carlyle, *Sartor Resartus*, este în întregime pătrunsă de humor. Acest roman filosofic este exemplul cel mai

fericit de ceea ce poate da și poate fi o „concepție humoristică a existenței”. Este vorba înăuntru de „viața și păreri profesorului Dr. Diogenes Teufelsdröckh”, autorul unei minunate cărți asupra „hainelor, originii și influenței lor”. Unul din procedurile humorului consistă în ridicarea humoristului deasupra sa însuși și ridiculizarea lucrurilor și ideilor care-i sunt mai scumpe. Știm predilecția lui Carlyle pentru filosofia și poezia germană; ei bine, Teufelsdröckh, profesorul de „lucruri în general” (*Allerlei Wissenschaft, Thing-in-general*) la Universitatea din Weissnichtwo (nu-știi-unde), ale cărui speculații și aventuri biografice se desfășoară în *Sartor* ca într-un carnaval nebun de măști rînjite, într-un amestec ciudat de lirism, de idilă, de satiră amară, de speculații transcendente, este tocmai imaginea humoristică a filosofului german de la începutul secolului al XIX-lea; ideile acestuia sunt ideile cele mai scumpe ale lui Carlyle; biografia acestuia e traducerea humoristică a propriei vieți a lui Carlyle: dragostele, simpatiile și urile lui Teufelsdröckh sunt simpatiile și urile lui Carlyle. Ideea filosofică profundă a cugetării germane, acel „transcendentalism” care avea să fie punctul central al metafizicii și moralei lui, se înfățișează în *Sartor* sub o travestire humoristică, ca o filosofie a hainelor. Este în fond vorba despre cele mai înalte probleme ale existenței, despre divinitatea și misterul lumii acesteia, despre legea morală și înalta chemare a vieții omenești: Teufelsdröckh însă disertează despre haine, despre postavuri și șorturi, despre țesături și „filamente organice”, despre zdrențe și sperietori de păsări, cu un aparat pseudo-științific, cu terminologia filosofică germană. „Haina” este îmbrăcămintea sub care apare pentru noi realitatea profundă a lumii; ea este „fenomenul” care traduce pentru mintea omenească existența ascunsă și înefabilă, „lucrul în sine”, „Ideea divină”, „Absolutul”, „Natura”²³. Precum se poate lesne presimți, tema aceasta e bogată în mijloace humoristice. De o parte e haina, de alta realitatea ascunsă sub haină: confundînd mereu semnificantul cu semnificatul, haina ajunge să capete ea importanța decisivă. Obiceiurile, instituțiile sociale, religiile, limbajele sunt costume, veșminte; totul e haină. În relațiile dintre oameni, haina nu numai că-i diferențiază, dar ea dă toată valoarea persoanei care o poartă. Iată ce scrie Teufelsdröckh despre regi:

„Taie-i cu scalpul; vei găsi acolo aceleași viscere, țesuturi, ficat și alte organe vitale; examinează mecanismul lor spiritual; aceleași mari trebuințe, aceeași mare lăcomie și puține mijloace; aș pune rămășag unu contra zece că un căruțaș... ar fi cel mai bine înzestrat din amîndoi. Ce-i deosebește dar atît de mult? Hainele”. (*Sartor*, p. 43)

Hainele sunt magice, puterea lor e uimitoare. Autoritatea nu este decît o chestie de îmbrăcămintă:

„Iată doi indivizi, unul îmbrăcat în roșu frumos, altul în albastru grosolan și jerpelit: Roșul îi spune Albastrului: «Să fii spînzurat și spintecat.» Albastrul îl ascultă tremurînd și (o, minunea minunilor) merge plin de durere la spînzurătoare;

²³ Însemnătatea acestei „haine” o vom vedea atunci cînd vom cerceta mai de aproape metafizica lui Carlyle. Vezi cap. următor. (n.a.)

acolo îi trece un nod după gît, se leagănă un ceas în aer și doctorii îi disecă și-l prepară oasele într-un schelet pentru scopuri medicale. Cum merge aceasta?

Roșul n-are nici un contact fizic cu Albastrul, nu-l atinge, nu-l înhață; nici șerifii asistenți, lorzii locotenenți, călăii și paznicii nu sunt atît de legați de Roșul care poruncește, încît acesta să-i poată tîri încoace și încolo; ci fiecare stă deoparte în propria lui piele. Totuși, cum a spus, s-a și făcut: vorba rostită pune toate miinile în mișcare; iar fringhia și bascula perfecționată își fac slujba lor. — Cititorule care cugeți, explicarea e îndoită: întîi, *Omul este spirit*, și legat prin legături nevăzute cu *Toți Oamenii*; al doilea, *poartă haine*, care sunt emblema vie a acestui fapt. Roșul acela care spînzura oamenii nu poartă o perucă de păr de cal, piei de veveriță și o haină de catifea? Toți știm, după acestea, că este un *judcător*. — Societatea — cu cît mă gîndesc, cu atît mă minunez — e întemeiată pe haină". (Sartor, p. 41)

Ironia merge mai departe. Societatea se reazemă pe haină, „căci, fără haine, cum am putea avea organul de căpetenie, sediul sufletului, adevărata glandă pineală a corpului social, adică o *pungă*? Dacă e așa, eroul acestei lumi, în care haina e totul, va fi acela a cărui menire pe lume este să poarte hainele, va fi tinărul elegant, *fashionable*, Dandy. Teufelsdröckh examinează „cu exactitate științifică" ce este un Dandy. Dandy este un om care poartă haine, a cărui chemare pe lume este să poarte cum se cuvine hainele; precum cei mai mulți se îmbracă pentru ca să trăiască, acesta trăiește pentru ca să se îmbrace. Dandy-ul este un poet inspirat al hainelor, un martir, un profet al hainelor. Ce cere el în schimb, pentru tot eroismul lui? Nimic decît să-i recunoaștem existența, să-l vedem, să-l admirăm. Și Carlyle caricaturizează în eroul-dandy teoria scumpă lui a eroilor, pe care avea apoi să o cînte cu alita entuziasm. Spiritul religios, care tinde să dispară de pretutindeni, a găsit un ultim refugiu în secta Dandyilor.

„Este adevărat, unii gazetari englezi, oameni care n-au de obicei simțul principiului religios sau judecată pentru manifestările lui, vorbesc în enigmaticele lor notițe, ca și cum ar fi o sectă laică și nu o sectă religioasă; totuși pentru ochiul obișnuit cu observația psihologică, caracterul ei de cucernicie și chiar de jertfă se învederează destul. Dacă ține de cultul fetișilor, de cultul eroilor, de politeism, sau de orice alt cult, lucrul rămîne deocamdată, în starea actuală a cunoștințelor noastre, nehotărît. O nuanță de manicheism, nu însă în forma gnostică, se poate ușor zări; de asemenea (căci rătăcirea omenească se învrtește în cerc și reapare din cînd în cînd) o mare asemănare cu superstiția călugărilor de la Muntele Athos, care, postind tot timpul și privindu-și mereu tîntă buricul, ajungeau să distingă într-însul adevăratul Apocalyps al Naturii și Cerul dezvăluit. Pe cît bănuiesc eu, această sectă a Dandyilor nu ar fi decît o nouă modificare, adaptată timpurilor nouă, a superstiției primitive *cultul de sine însuși*... De aceea dacă am numi-o un Ahrimanism reînviat sau o nouă formă a cultului demonului, n-aș avea nici o obiecție de făcut deocamdată. Acești oameni, însuflețiți de zelul noii secte, arată curaj și stăruință. Arată o mare curățenie și separatism; se deosebesc printr-un costum aparte: de asemenea, pe cît cu putință, printr-o vorbire particulară (desigur vreo *lingua franca* stricată); și, în sfîrșit, se străduiesc să aibă o purtare adevărat nazareană, și să se ferească de minjekile lumii". (Sartor, p. III, ch. X: *The Dandiacal Body*; pag. 188 și urm.)

Secta are crezul ei, în şapte articole :

Articole de credinţă

- „1. Fracul nu trebuie să semene deloc cu un triunghi ; în acelaşi timp cutele la spate trebuie evitate cu îngrijire ;
2. Gulerul este un punct foarte important : trebuie să fie jos la ceafă şi uşor îndoit ;
3. Nici o licenţă a modei nu poate îngădui unui om de gust să adopte luxul posterior al Hotenotoşilor ;
4. Mîntuirea e într-o haină cu coadă de rîndunică ;
5. Gustul unui gentleman nicăieri nu se arată mai bine decît în inele ;
6. E îngăduit omenirii, cu anume restricţii, să poarte vestă albă ;
7. Pantalonii trebuie să fie foarte strîmţi la şolduri.

Formînd un contrast izbitor cu această sectă, este o alta tot cu caracter religios, sectă unică împărţită într-o mulţime de grupe, cu o mulţime de nume : sclavi, calici, golani, cerşetori, zdrenţuroşi. În organizarea lor găsim ceva monastic, căci sunt ţinuţi de cele două mari legăminte monastice, sărăcia şi supunerea, legăminte pe care le observă cu cea mai mare exactitate. Ca şi secta Dandyilor au un costum particular, greu de descris.

„Numele lor de sclavi²³ pare a indica o origine slavonă, poloneză sau rusă ; dar de altă parte esenţa intimă şi spiritul superstiţiei lor prezintă un caracter mai mult teutonic sau druidic. Am putea să-i luăm drept adoratori ai Herthei sau Pămîntului : căci scormonesc şi muncesc întruna în sînul lui ; sau retraşi în oratorii particulare studiază şi manipulează substanţele pe care le-au scos dintr-însul ; privind rar spre luminile cereşti, şi atunci cu o indiferenţă relativă. Ca druzii, de altă parte, trăiesc în locuinţe întunecoase ; adesea chiar spărgînd geamurile de la ferestre, cînd se găsesc, şi umplîndu-le cu zdrenţe sau alte substanţe opace, pînă ce întunericul voit e făcut. — Cu privire la hrană au observaţiile lor. Toţi sunt rizofagi (mîncători de rădăcini) ; unii sunt ichtiofagi şi mîncă scrumbii sărate, se abţin de la orice altă hrană animală ; cu excepţie pentru animalele moarte de moarte naturală, ceea ce arată poate un rest de sentiment brahminic foarte pervers. Hrana lor obişnuită este însă rădăcina numită cartof, fiartă în apă... În toate slujbele lor religioase fluidul numit *whisky* este neapărat cerut şi întrebuinţat din belşug”. (Sartor, p. 195.)

Aceste două secte, prin ramificările lor, se întind prin întreaga structură a societăţii şi tind să o separe în două tabere duşmane. Secta zdrenţuroşilor se întinde din ce în ce, însă este prea risipită, pe cînd secta Dandyilor, care se laudă cu mijloacele ei hereditare, nu face prozeliti şi este strîns unită.

„Aş putea să asemăn aceste secte cu două nemărginite şi nemaivăzute maşini electrice (învîrtite de Mecanica Socială), încărcate cu baterii de calitate opuse ; *Calicismul negativă*, *Dandyismul pozitivă* : una atrăgînd spre sine şi absorbînd ceas cu ceas toată electricitatea pozitivă a naţiunii (adică banii), cealaltă ocupată

²³ Pe englezeşte *poor-slaves*, un nume dat cerşetorilor. (n.a.)

cu cea negativă (adică foamea), tot atât de puternică ca și cealaltă. Până acum ai văzut numai scintei și zgomote parțiale și trecătoare; dar așteptați puțin până ce toată societatea va fi într-o stare electrică; până ce întreagă electricitate vitală, nu neutră ca în starea sănătoasă, va fi distribuită în două părți izolate, una pozitivă, alta negativă (banii și foamea) și va sta în două baterii mari cit lumea! Atingerea degetului unui copil le pune în contact, și — și atunci? Pământul e prefăcut în fun de trăsnetul acesta ca al judecății de pe urmă; soarele pierde una din planetele lui în spațiu și de atunci înainte nu vor mai fi eclipse de lună". (*Sartor*, p. 198)

Humorul lui Carlyle nu se menține totdeauna la ironia binevoitoare. Uneori apropierea și contrastele pe care le găsește sunt din cele mai fantastice, gluma se desfășoară cu o vervă scînteietoare; alte ori humorul se apropie de satira biciuitoare, glumei nevinovate i se substituie critica aprigă, veseliei zglopii sarcasmul amar. „Dealtfel, totdeauna găsim în Teufelsdröckh — scrie comentatorul acestuia — cel mai ciudat dualism: dansuri ușoare, cu muzică de chitară, se desfășoară în față pe cînd din interior, la intervale, pornește un geamăt înăbușit de durere și jale" (*Sartor*, p. 129). Mai dăm un exemplu de humorul nevinovat al lui Carlyle. Teufelsdröckh, după ce a redus lumea și societatea la niște manechine de haine, speculează asupra acestui nesfîrșit tîrg al vechiturilor. Un capitol întreg din *Sartor* e consacrat hainelor vechi.

„Ce demnitate liniștită într-un rînd de haine vechi! Cu ce modestie își poartă onorurile! Nici priviri mîndre, nici gesturi disprețuitoare: tăcute și senine contemplă lumea, fără să ceară respectul altora, fără să se teamă că n-au să-l capete. Pălăria păstrează încă fizionomia capului: dar vanitatea și prostia, cu vorbele prostești care erau expresia acestora, au dispărut. Mîneca se întinde, dar nu pentru a lovi; pantalonii, într-o simplitate modestă, atîrnă în voie și acum în sfîrșit cad frumos; vesta nu ascunde patimi rele nici dorințe destrăbălate; foamea și setea nu mai sălășluiesc într-însa. Astfel totul e purificat de grosolănia simțurilor, de grijile supărătoare și de viciile prostești ale lumii; și călărește acolo pe manechinul de haine ca pe un Pegasus, vreun trimis ceresc, vreo Apariție purificată, vizitînd bietul nostru Pămînt." (*Sartor*, p. 166)

Cînd humorul devine amar, Carlyle se apropie de Swift. Astfel Teufelsdröckh, în niște comentarii marginale la opera prietenului său consilierul aulic Heuschrecke „Institut pentru Reprimarea Populațiunii", opune doctrinelor malthusiane ale acestuia un mijloc pentru combaterea pauperismului și rezolvarea problemei ilotismului. Pagina aceasta din *Sartor* amintește vestitul pamflet al lui Swift intitulat „Propunere modestă pentru a face ca copiii săraci din Irlanda să nu mai fie o sarcină pentru părinți și țară și să ajungă folositori publicului". Spartanii, scrie Teufelsdröckh, izgoneau și măcelăreau pe hoți cînd se înmulțeau prea mult. Iată o pildă care trebuie luată în seamă.

„Astăzi cu mijloacele noastre perfecționate de vînătoare, după invenția armelor de foc și armatelor permanente, cit de lesnicioasă ar fi o asemenea vînătoare; în țările cele mai populate trei zile pe an ar fi de ajuns pentru a împușca pe toți săracii încă sănătoși care s-ar fi îngrămădit în timpul anului. Guvernele să se gîndească la aceasta. Cheltuiela ar fi de nimic; numai hoiturile ar plăti-o. Și dacă

le-ar săra și le-ar pune în butoaie nu s-ar putea hrăni cu ele, dacă nu armata și flota, cel puțin săracii infirmi, din aziluri și de aiurea, pe care o Caritate luminată, netemându-se de nimic din partea lor, ar găsi cu cale să-i țină în viață?" (Sartor, p. 153)

Însă unul dintre cele mai amare și mai virulente este un fragment din pamflul *Jesuitism*,²⁴ în care sunt satirizate apucăturile curente ale societății engleze, cu filosofia ei utilitaristă, cu spiritul religios. Este vorba despre o „filosofie a porcilor”, al cărui autor ar fi profesorul Sauerteig, unul din personajele închipuite ale lui Carlyle. Traducem fragmentul în întregime, ca fiind caracteristic pentru tot ce am spus despre humorul scriitorului nostru.

Filosofia Porcilor

Dacă neprețuitul talent de Literatură s-ar întinde, în vremurile acestea de progres repede, și la neamul dobitoacelor, așa ca porcii și boii să ne poată împărtăși pe hîrtie ceea ce cugetă despre lume, ar urma rezultate curioase care ar fi instructive pentru mulți din noi. Presupunînd că niște porci (înțeleg porci cu patru picioare) înzestrați cu sensibilitate și talente superioare de logică ar ajunge la o asemenea cultură și ar putea, după cercetare și reflexiune, să însemneze pentru noi ideea lor despre Univers și despre datorii și drepturile lor aici — n-ar putea aceasta să intereseze un public luminat, deși poate într-un chip neașteptat, și să dea un imbold negoțului lînced al cărților? Propozițiunile lor ar fi cam acestea :

1. Universul, după conjunctura cea mai sănătoasă, este o nemăsurată albie de porci, consistînd în solide și lichide și alte contraste și varietăți ; — dar mai ales în lături care se pot dobîndi și lături care nu se pot dobîndi ; acestea din urmă în nemăsurat mai mare cantitate pentru cei mai mulți porci.

2. Răul moral este imposibilitatea de a dobîndi lăturile de porci ; binele moral — posibilitatea de a le dobîndi.

3. „Ce este Raiul sau Starea de Nevinovăție ?” Raiul numit încă și Stare de Nevinovăție, Vîrsta de Aur și alte nume, era, după porcii cu judecata slabă, puțința fără margini de a dobîndi lăturile, deplina împlinire a dorințelor fiecăruia, așa că închipuirea porcilor nu putea să

²⁴ Termenul de „Jesuitism” exprimă, în context, sinonimul intrigii, vicleniei și ipocriziei. În forma sa istorică și în înțelesurile lui religioase, morale și politice, termenul desemnează ideologia Ordinului Iezuiților, întemeiat de Ignățiu de Loyola (1491—1556), în 1534, sub numele de *Compania lui Iisus*, în scopul combaterii Reformei și întăririi puterii papale, și confirmat, în 1540, de papalitate, sub numele de *Ordinul Iezuiților*. Ordinul a fost desființat, formal, în 1773, dar reînființat oficial în 1814. Sub Iancu (Ioan al II-lea) Sasul (1579—1582), iezuiții au pătruns și în Moldova și, la fel ca în alte părți ale omenirii, urmărind biruința și gloria Bisericii romano-catolice, au aplicat, cu putere diabolică, regula „Scopul scuză mijloacele”.

Celor trei reguli principale ale vieții mănăstirești (castitatea, sărăcia și ascultarea) iezuiții au adăugat supunerea nelimitată și absolută față de „locțiitorul lui Dumnezeu pe pămînt” (*Rector Dei*), cum l-au numit teologii medievali pe episcopul Romei creștine.

întreacă realitatea : o fabulă deci și o imposibilitate, precum porcii cu bun-simț văd acum.

4. „Definește datoria întreagă a Porcilor”. Misiunea universalei Porcării și datoria fiecărui Porc, în toate timpurile, este să scadă cantitatea lăturilor care nu se pot dobîndi și să mărească pe cea a celor care se pot dobîndi. Orice cunoștință și îndeminare și silință trebuie să tindă spre aceasta și numai spre aceasta ; Știința Porcilor, Entuziasmul și Devotamentul Porcilor au acest singur țel. Aceasta este datoria integrală a Porcilor.

5. Poezia Porcilor trebuie să consistă în universală recunoaștere a excelenței lăturilor și tăriștelor, și a fericirii porcilor a căror cocină e în rînduială și care sunt sătui : Groh !

6. Porcul cunoaște vremea : trebuie să scoată ritul afară ca să vadă ce vreme va fi.

7. „Cine a făcut pe Porc ?” Necunoscut ; poate măcelarul.

8. „Aveți legi și dreptate în Porcărie ?” Porcii observatori au văzut că este sau că era odinioară un lucru numit dreptate. Neîndoios că cel puțin există în natura porcească un sentiment numit minie, răzbunare etc., care, dacă un Porc provoacă pe altul, izbucnește într-un chip mai mult sau mai puțin distrugător : de aceea legile sunt necesare, — o însălmîntătoare cantitate de legi. Căci certurile se sfîrșesc cu vărsare de sînge, cu moarte ; în tot cazul cu grozavă risipă din provizia obștească de lături, cu ruina (vremelnică) a unei mari părți din cocina universală ; de aceea să se observe dreptatea, pentru ca certurile să fie înlăturate.

9. „Ce este justiția ?” Partea ta din albia obștească ; nimic din partea mea.

10. „Dar care e partea mea ?” Vai, aici stă de fapt toată greutatea asupra căreia știința porcilor, după lungi chibzuieli, nu poate hotărî nimic. Partea mea — groh ! partea mea, la urma urmelor, este tot ceea ce pot să înhaț, fără să fiu spînzurat sau trimis în pușcărie. Căci sunt spînzurători, pușcării, n-am nevoie să o mai spun, și rînduieli pe care le-au poruncit legiuitorii.

11. „Cine sunt Legiuitorii ?” Slujitorii Domnului, revelatori recunoscuți ai oracolelor Domnului, care ne tălmăcesc zilnic porunca veșnică a lui Dumnezeu cu privire la drepturile făpturilor lui pe lumea aceasta.

12. „Unde găsesc scrise poruncile ?” În Coke adnotat de Lyttelton.²⁵

13. „Cine l-a făcut pe Coke ?” Necunoscut : se poate însă descoperi cel ce a făcut peruca lui Coke. „Ce s-a făcut Coke ?” A murit.

51. „Ce sunt Episcopii ?” Supraveghetorii sufletelor. „Ce este sufletul ?” Lucrul care ține corpul în viață. — „Cum supraveghează sufletele ?” Se încing cu un fel de șorturi, publică sarcini ; cred că se roagă grozav ; se chinuiesc de moarte cu necazul că nu pot în cele din urmă să le supravegheze. — „Și sunt mult cinstiți ?” De cei înțelepți foarte mult.

²⁵ Colecția de legiuiri engleză. (n.a.)

52. „Definește Biserica”. Mai bine nu. — „Crezi într-o viață viitoare?” Da, desigur. — „Ce este viața viitoare?” Cerul, așa numit. „Pentru fiecare?” Așa cred, așa sper! — „Ce crezi că este Cerul?” Groh! „Iad, deci, deloc?” — „Groh!” (*Latter Day Pamphlets*, No. VIII, *Jesuitism*, p. 268—70).

Verva humoristică a lui Carlyle se mai manifestă și în alte chipuri: prin epitele și poreclele pe care le dă personajelor reale ce apar în operele lui, și prin tipurile fictive ieșite din închipuirea lui. Carlyle are darul epitetului care zugrăvește omul, poreclei care-l țin-tuiește. Porecla sau epitetul odată găsit, revine mereu cu personajul, ca în poemele lui Homer. Astfel Robespierre este totdeauna *the sea-green man*, omul verzui (verde ca marea); generalul Dumourize, ca și Ulysses, *Polymetis*; unul din istoricii proști ai lui Cromwell, James Heath, este *Carrion* (stîrv) Heath. Personajele fictive sunt legiune; în expunerea cea mai serioasă intervine cîte unul, dînd o notă humoristică. Afară de *Teufelsdröckh* (al cărui nume renunțăm a-l traduce) și *Sauerteig* (aluat acru: autorul *Filosofiei Porcilor*) sub care se ascunde însuși Carlyle, mai sunt: consilierul aulic *Heuschrecke* (lăcustă), prietenul devotat a lui *Teufelsdröckh*; apoi *Dryasdust*²⁶ (uscăcat ca praful) tipul istoricului de documente care nu izbutește să dea viață istoriei; Aristides *Rigmarole* (galimatias) deputatul liberal și Alcides *Dolittle* (face puțin) deputatul conservator; sir Jabesh *Windbag* (sac de vînt) și mulți alții cu nume mai greu de tradus, dar caricaturi reușite.

III

METAFIZICA

I. Misterul Existenței. Simbolismul. II. Religia.

Adevăratul cult.

I

Carlyle nu este un filosof sistematic; nicăieri nu și-a expus în chip dogmatic filosofia sa; despre un „sistem de filosofie” nici nu poate fi vorba. Cugetarea lui a fost condusă de nevoia intimă de a-și forma o concepție despre lume, peste care să-și dureze viața spirituală în întregime. Înainte de a răspunde la marile probleme ale vieții, trebuia să ia o poziție în marea problemă a existenței; ca orice cugetător adevărat, trebuia mai întîi să găsească un fundament teoretic, să aibă o metafizică. Preocuparea lui de căpetenie era cea etică; însă o etică,

²⁶ *Dryasdust* nu e inventat de Carlyle, ci e luat de la Walter Scott (v. prefața romanului *Ivanhoe*). (n.a.)

o teorie a vieții practice, presupune o teorie a existenței în general; ca să ajungi să-ți dai seama în chip reflectat de ceea ce trebuie să faci pe lumea aceasta, e nevoie să ai o părere de ce este și ce valoare are lumea.

Luptele spirituale din tinerețea lui Carlyle proveniseră din cauza lipsei unei *Weltanschauung* pozitive; materialismul nu era în stare să-i dea o normă de activitate demnă și potrivită cu cerințele intime ale sufletului său; în căutarea dureroasă a unei filosofii sănătoase și vitale, făcuse cunoștința culturii germane care-i putea da lucrul după care aspira spiritul lui neliniștit. Poezia lui Schiller și Goethe îl duce la filosofia lui Kant și Fichte: aceștia, interpretați în spiritul romantismului, au să contribuie la filosofia teoretică a lui Carlyle, la ceea ce am putea numi metafizica lui. Nu este un discipol direct al lui Kant: kantianismul lui este trecut prin *Naturphilosophie*. Carlyle cunoștea *Critica rațiunii pure*, însă nu pare să fi studiat mai aprofundat pe Kant; prima cunoștință a făcut-o prin intermediul lui Schiller, ale cărui *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* l-au impresionat mult; interesul însă pentru filosofia teoretică a marelui renovator i l-au deșteptat Friedrich Schlegel și Novalis.²⁷

„Sistemul de filosofie transcendențială”, ca toate inovațiile mari, a dat material de cugetare pentru generații întregi; ca toate cugetările vaste, este susceptibil de cele mai multe interpretări, și spiritele cele mai variate pot găsi într-însul o hrană potrivită felului lor propriu. Astfel, pe cînd spiritele științifice pot adopta fără restricție punctul de vedere care face din fenomen singura materie de cunoștință și declară imposibilă ca știință metafizica, spiritele poetice și mistice se pot îndrepta spre privirea „lucrului în sine” ca adevărata realitate a lumii și pot contempla fără de sfîrșit acest „noumen” care este suportul lumii fenomenale. Ceea ce l-a izbit mai întîi pe Carlyle în filosofia kantiană a fost *Estetica transcendențială* cu demonstrarea apriorității timpului și spațiului.²⁸ Dacă spațiul, întînderea, nu este o realitate în sine, ci numai o formă a intuiției, un mod al sensibilității, materialismul ca filosofie devine o imposibilitate: materia întinsă nu poate fi o substanță, nu poate exprima realitatea ultimă a lucrurilor. Astfel el

²⁷ Friedrich Schlegel (1772—1829) — poet german și critic literar — este unul dintre titanii romantismului (german), conceput în spiritul ideilor lui Friedrich Leopold von Hardenberg (1772—1801) — cunoscut sub pseudonimele de Novalis — al lui Friedrich Wilhelm Schelling (1775—1854), teologiei și filosofiei lui Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768—1834) și idealismului subiectiv al lui Johann Gottlieb Fichte (1762—1814).

Novalis a interpretat, în spiritul romantismului, filosofia kantiană, îndeosebi în laturile ei negative, prin „teoria științei” — *Wissenschaftslehre*, cum și-o imagina, J. G. Fichte, ajungînd, în cele din urmă, la un cult excesiv al Evului Mediu religios, pe care încerca să-l reînvie printr-o nouă religie, care urma să înlocuiască atît romano-catolicismul cît și protestantismul.

²⁸ „Estetica transcendențială” reprezintă partea întîia din *Teoria transcendențială a elementelor* din *Critica rațiunii pure*. Ea cuprinde două secții (Despre spațiu și despre timp). În ele, Immanuel Kant arată că spațiul și timpul sînt forme a priori ale intuiției sensibile („elemente transcendentale”), care aparțin constituției psiho-fizice a omului și care fac orice experiență posibilă, fiind, din acest unghi de vedere, condițiile experienței sensibile. Astfel, spațiul și timpul, considerate în ele înseși, în afara experienței pe care o fac posibilă, nu sînt nimic altceva decît forme ideale, elemente transcendentale sau principii ale întregii sensibilități.

găsea o combatere teoretică a unei filosofii pe care practic o respinse de mult sufletul său.

Aprioritatea timpului și spațiului, desprinsă de tot aparatul ei teoretic, avea să devină una din temele favorite ale poeziei filosofice a lui Carlyle. De fapt, el reține din filosofia lui Kant tocmai partea care convenea mai bine tendințelor mistice ale spiritului său, parte pe care o adoptase mai toată filosofia romantică. În *Viața lui Schiller*, în *Starea literaturii germane*, în studiul asupra lui *Novalis*, Carlyle schițează sistemul kantian, însă partea asupra căreia insistă, partea care i se pare lui mai importantă, este deosebirea dintre judecată sau inteligență (*Verstand*) și rațiune (*Vernunft*), una facultatea care ne dă cunoștința discursivă, alta facultatea superioară, cea ale cărei obiecte sunt ideile de lume, personalitate, Dumnezeu. Rațiunea ne poate da o cunoștință superioară celei discursive, o cunoștință reală, cu totul deosebită de cunoștința intelectului. Această interpretare a superiorității rațiunii este cu totul în spiritul Romanticii. În sistemul kantian, distincția dintre cele trei trepte de cunoștință, sensibilitate, intelect, rațiune, separarea unității spiritului în facultăți cu totul deosebite, este partea cea mai șubredă, care n-a rezistat unei critici mai pătrunzătoare.²⁹ Cît despre „cunoștința reală” a rațiunii, în care intelectul nu are nici un amestec, căci dacă intervine nu poate duce decît la paralogisme, aceasta este hrana cea mai potrivită a spiritului mistic al Romanticii, care avea nevoie să *transcendă* cunoștința empirică a intelectului.

Metafizica adoptată de Carlyle își are originea în filosofia kantiană, interpretată nu într-un sens strict criticist, ci în sensul Romanticii. Nu este rezultatul unui examen teoretico-cognoscitiv, ci este mai mult o intuiție poetică; are ca parte speculativă atît cît trebuia unui spirit poetic ca să fondeze o filosofie practică. De aceea nu trebuie să ne așteptăm la o expunere dogmatică ori critică a „filosofiei prime” a lui Carlyle; ceea ce găsim este o expunere humoristică. Izvorul de căpetenie pentru ceea ce am numi „metafizica” lui este opera lui principală *Sartor Resartus*. Dr. Teufelsdröckh, profesorul de lucruri în general (*Allerlei Wissenschaft*) la Universitatea din Weissnichtwo (nu-știunde), eroul acestui roman, este autorul unei *Filosofii a Hainelor* (*Die Kleider, ihr Werden und Wirken*). Filosofia aceasta este expresia humoristică a filosofiei transcendente ieșire din *Critica rațiunii pure*.

„Toate lucrurile vizibile — scrie minunatul doctor — sunt embleme; ceea ce vezi nu este acolo pe propria lui socoteală; strict luat nu este acolo deloc: **Materia** există numai spiritual, pentru a reprezenta vreo Idee și a o înrupa. De aceea Hainele, oricît de disprețuit le-am socoti, au o însemnătate atît de adîncă. Hainele, de

²⁹ Nu distincția *intelect-rațiune* este „partea cea mai șubredă” a filosofiei kantiene, ci distincția *fenomen* (obiectul nedeterminat al unei intuiții empirice) — *noumenon* (un lucru care este obiect al intelectului, nu și al simțurilor, și care este numai inteligibil, nu și cognoscibil). *Noumenul* este, astfel, „lucrul în sine” necunoscut și incognoscibil. Or, acest „concept fără patrie” (*Lucian Blaga*) este un concept vid, fiindcă intelectul, care, pentru a cunoaște, trebuie să recurgă la intuițiile sensibile, nu-și poate extinde funcția dincolo de experiență. Așa că, declarînd imposibilă cunoașterea „lucrului în sine”, *Titanul de la Königsberg* se alătură idealismului și, în bună măsură, agnosticismului.

la mantia regească în jos, sunt emblematice nu numai ale nevoiei dar și ale unei biruințe viclene asupra nevoiei. De altă parte, toate lucrurile emblematice sunt Haine, țesute de cugetare sau de mină: nu trebuie oare ca închipuirea să țasă Veșminte, Corpuri vizibile în care să se reveleze creațiile și inspirațiile, altfel invizibile, ale Rațiunii noastre?..."

"Se zice că oamenii sunt îmbrăcați cu Autoritate, îmbrăcați cu Frumusețe, cu Blesteme, și altele. Mai mult, ce este Omul însuși și toată Viața lui pămîntească dacă nu e o Emblemă; un Vestmînt sau o haină vizibilă pentru acel divin EU al lui, căzut aici ca o scînteie de lumină, din înălțimea Cerului? Se mai zice, de asemenea, că este îmbrăcat cu un Corp. Se mai zice că Limbajul este veșmîntul Cugetării; mult mai bine s-ar zice că Limbajul este Veșmîntul de carne, Corpul Cugetării".

"De ce să mai înmulțim exemplele? Stă scris: Cercurile și Pămîntul se vor trece ca un Veșmînt, ceea ce sunt într-adevăr Veșmîntul vremelnic al celui Veșnic. Tot ceea ce există sensibil, tot ceea ce reprezintă Spiritul pentru Spirit este o Haină, o îmbrăcăminte întreagă, pusă trecător și care trebuie să fie lepădată. Astfel în acest subiect plin al Hainelor bine priceput, se cuprinde tot ceea ce oamenii au gîndit, au visat, au făcut și au fost: întregul Univers exterior, cu tot ceea ce conține într-insul, nu este decît Înveșmîntare; și esența oricărei Științe stă în FILOSOFIA HAINELOR" (*Sartor Resartus*, pp. 49 și 50).

Totul este haină, veșmînt sub care se ascunde altceva nevăzut. Cele mai minunate haine sunt spațiul și timpul, „formele apriorice ale intuiției” din *Estetica transcendențială*, haine „toarse și țesute pentru noi înainte de naștere, ca să îmbrace cerescul nostru Eu în vederea locuirii lui aici jos.”

Aceste haine ale aparenței ne mențin în cunoștința fenomenală; ele ne împiedică de a căpăta cunoștința realității adevărate a lucrurilor.

"Suntem ca într-o nemărginită Fantasmagorie și Peșteră a Aparițiilor: sunete, vedenii multicolore plutesc împrejurul simțurilor noastre; dar, pe El, pe Neadormitul, care a făcut visul și pe visător, pe El nu-l vedem. Creația, zice-se, se întinde înaintea noastră ca un glorios Curcubeu; dar Soarele care l-a făcut stă la spatele nostru, ascuns de noi. Așa că în ciudatul nostru vis ne agățăm de umbre, ca și cum ar fi substanțe, și cînd dormim mai adînc atunci ni se pare că suntem mai deștepti! — Locul cu fratele lui timpul sunt de la început culorile dominante ale Peșterii Aparițiilor noastre, sau mai bine canavaua (bătătura și urzeala) pe care sunt zugrăvite toate Visele și Vedeniile vieții noastre. Totuși o meditare mai adîncă a arătat unora că spațiul și timpul așa de misterios nedespărțite de toate gîndurile noastre nu sunt decît niște superficiale și pămîntești aderențe la cugetare; că Vizionarul le poate desluși unde se înalță din cerescul Pretutindeni și Totdeauna: n-au conceput oare toate neamurile pe Dumnezeu ca Omniprezent și Veșnic, existînd ca un universal AICI, un etern ACUM? Gîndește-te bine și vei găsi și tu că Spațiul nu este decît un mod al simțurilor omenești, tot așa și Timpul; nu este nici Timp nici Spațiu: Suntem — nu știm ce; — scînteii de lumină plutind în eterul Zeității!" (*Sartor*, p. 36).

Precum haina nu este tot omul, tot așa nici formele sub care ne apare realitate nu este toată realitatea. Sub hainele aparenței se ascunde ceva care nu apare, o existență mai adîncă și mai misterioasă,

lucru în sine, *noumenul* din filosofia kantiană. Lumea fenomenală cu tot ce conține „nu există pe propria ei socoteală”, ci este simbolul altei existențe, ascunse; tot ceea ce cunoaștem este numai simbol, cunoștința noastră este simbolică :

„Omul este condus și stăpinit de Simboluri; ele îl fac fericit sau nenorocit. Pretutindeni se găsește înconjurat de Simboluri, recunoscute ca atare sau nerecunoscute: Universul nu este decît un vast Simbol al lui Dumnezeu; nu e oare tot ceea ce face simbolic; o revelare sensibilă a forței mistice date de Dumnezeu care este în el; o «Evanghelie a Libertății» pe care el «Mesia al Naturii» o predică cum poate, cu fapta și cu vorba? Nu e colibă zidită de el, oricît de săracă, care să nu fie întruparea unui Gînd, să nu poarte amintirea vizibilă a lucrurilor nevăzute, să nu fie, în înțelesul transcendental, în același timp simbolică și reală” (Sartor, p. 152).

Dar ce este acea existență simbolizată de aparențele în mijlocul cărora trăim? Ce realitate vie, ce sfință a sfințelor se ascunde sub aceste simboluri? Carlyle pricepe tot tragicul acestei întrebări asupra căreia se chinuiește gîndirea speculativă a omenirii de sute și mii de ani, și nu se apropie de ea decît cu o atitudine profund religioasă. Răspunsul, pentru un gînditor atmosferizat în filosofia kantiană, nu putea să fie decît că nu cunoaștem și nici nu putem cunoaște ce ar fi acea existență simbolizată și prezentă sub toate aparițiile ei. Speculativul Dr. Teufelsdröckh, față de nesuccesul tuturor metafizicelor dogmatice, exclamă în minunata sa *Filosofie a Hainelor* :

„Păcat că toate metafizicele de pînă astăzi s-au arătat atît de nerodnice! Secretul Existenței Omului a rămas tot ca secretul Sfinxului: o enigmă nedescifrabilă, din necunoașterea căreia suferim moartea, cea mai rea moarte, cea spirituală. Ce sunt Axiomele, Categoriile, Sistemele și Aforismele voastre? Vorbe, vorbe. Înalte castele în aer sunt meșteșugit zidite din vorbe pe care le adună un bun ciment de Logică; dar într-însele nici o cunoștință nu va veni să locuiască” (Sartor, p. 36).

Filosofia care introduce o separare completă între lumea așa cum este în sine și lumea așa cum apare pentru noi, care trage o graniță absolută între numen și fenomen; pentru care numenul este tot atît de real ca și fenomenul, ba încă mai real, căci el este ceea ce este iar fenomenul numai ceea ce apare, ceea ce nu este pentru sine ci numai pentru noi; filosofia care nu ia numenul ca un concept limitativ, pentru a arăta granița pînă unde se întinde cunoștința noastră, ci-l pune ca un substrat, ca susținătorul lumii fenomenale, este supusă unei mari contradicții și cade într-o veșnică ispită. Pe deoparte, aceeașă filosofie, care mai totdeauna este răzemată pe o critică insuficientă a facultății noastre de cunoștință, după ce recunoaște existența aceea subiacentă, numenală, după ce pune dar un „lucru în sine”, este nevoită să-l declare incunoștibil. Căci într-adevăr dacă tot ceea ce cunoaștem este numai fenomenal, numenalul nu va putea niciodată să fie obiect de cunoștință. Însă, de altă parte, numai prin simplul fapt că existența „în sine” este afirmată, i se dă prin aceasta o determinare, aceea că există; dar ispita nu se oprește aici și spiritul deși afirmă că

lucrul în sine nu poate fi cunoscut, caută să-i dea determinări din ce în ce mai precise, se străduiește totuși să afle ce este. Așa că ajungem să vedem felurite filosofii care vor să ne spună ce este și cum este existența în sine. Criticismul kantian însuși, deși pusese lucrul în sine numai ca un concept de limită, ajunge uneori să afirme acest lucru în sine ca un substrat și o cauză a fenomenelor, ceea ce în sensul strict criticist este o contradicție, căci se aplică numenului categorii aplicabile numai fenomenului. Romantica merge de-a dreptul în determinarea Absolutului. Nu cunoaștem decât fenomenul, cu ajutorul cunoștinței discursive a intelectului; dar cum avem o altă cunoștință, superioară intelectului, o cunoștință intuitivă, directă, mistică, Absolutul ne este accesibil. Și Carlyle, la rîndul său, știe că nu putem cunoaște misterul existenței, însă încrezător în facultățile mistice ale spiritului, crede că-l putem *simți*. Cum simțim dar natura ascunsă a existenței? Determinarea primă pe care o dă Carlyle este caracteristică pentru felul englez, căci o determinare asemănată găsim la compatriotul său Spencer, care dealtfel îi era cu totul opus ca spirit. Precum în sistemul lui Spencer realitatea fundamentală era o Forță incunoștibilă, tot așa Carlyle simte că Forța exprimă realitatea ultimă a lucrurilor.

Bine cînta Psalmistul Evreu: „De mi-aș lua zborul în zori de zi și nu m-aș opri decât la marginile cele mai îndepărtate ale lumii, și acolo aș găsi pe Dumnezeu”. Și tu însuși, cititorule cult, care desigur nu ești un Psalmist, ci un Pro-zator, cunoscînd pe Dumnezeu numai din auzite, știi tu vreun colț pe lume unde Forța să nu fie? Picătura pe care o scuturi de pe mîna ta umedă nu rămîne acolo unde a căzut, ci mîne o găsești dusă; acum, pe aripile vîntului de Miază-noapte, e aproape pe Tropicul Cancerului. De ce s-a evaporat, de ce n-a rămas nemișcată? Crezi tu că e ceva fără mișcare, fără Forță și cu totul mort?”...

„Desprins! desfăcut! O asemenea separare nu există: nimic pînă acum nu s-a prăpădit, nu s-a distrus, dar totul, fie chiar numai o frunză uscată, totul lucrează împreună cu toate; totul este luat de valul fără fund, fără țărîm al Acțiunii și trăiește în veșnice metamorfoze. Frunza uscată nu e moartă, nu e pierdută; sunt forțe într-însa și împrejurul ei, deși lucrînd în ordine inversă; altfel cum ar putea să *putrezească*? Nu disprețui zdrențele din care omul face hîrtie, nici gunoierul din care pămîntul face griu. Drept privit, cel din urmă lucru nu e fără însemnătate; orice lucru e ca o fereastră prin care ochiul filosofului privește în infinit” (Sartor, p. 48—49).

„Universul acesta, vai mie — ce poate ști omul sălbatic despre el; ce putem ști noi? Că e o Forță, o Complexitate înmîită de Forțe; o Forță care nu e *noi*. Forță, Forță, pretutindeni Forță; noi înșine o Forță misterioasă în centrul lor...” (On Heroes, I, p. 3).

Metafizica lui Carlyle fiind o intuiție estetică, nu ne putem aștepta aici la o precizie științifică. Determinarea lucrului în sine ca o Forță este o exprimare poetică, nu științifică sau filosofică, a misterului existenței. De aceea această determinare nu este unica în opera lui. În multe locuri, amintindu-și de Fichte, spune că orice lucru, orice simbol simbolizează o Idee divină. Forța aceea nevăzută și misterioasă o putem numi tot atît de bine Idee divină, Dumnezeu, Spirit. „...Astfel toată viața noastră zilnică este spirituală (*geistig*): tot ceea ce

facem țigănește din Mister, din Spirit, din Forța nevăzută; numai ca o ușoară imagine vapoasă, ca un Palat al Armidei, zidit în aer, se intrupează la lumină Actualul din marea Adîncime mistică".

Cu toate că simțim mereu misterul adînc al existenței, niciodată nu-l putem cunoaște, nu-l putem exprima. De aceea atitudinea cea mai demnă și mai nimerită față de Inefabil este mirarea și adorarea tăcută. „Știința ateistă gîngurește despre forțele Naturii cu nomenclaturi științifice, experimente și cite altele, ca și cum ar fi un biet lucru mort, bun de tras în sticle de Leyden și vîndut pe tarabă: dar simțul natural al omului, în toate timpurile, îl proclamă că este un lucru viu: — ah, un lucru de nespus, divin; către care cea mai bună atitudine pentru noi, după atîta știință, este temerea, închinarea pioasă și umilința de suflet; adorare, dacă nu în cuvinte, atunci în tăcere" (*On Heroes*, I, p. 8). Știința, întru cît vrea să distrugă simțul misterului, face o operă nefastă: știința adevărată, cea care are conștiință de putințele și marginile ei, trebuie să întărească simțul misterului. Impotriva „științei ateiste" îndreaptă Carlyle săgețile humorului său.

„Omul care nu se poate mira, care nu știe de obicei să se mire (și să adore), chiar de ar fi prezidentul a nenumărate societăți regale și ar purta în capul lui toată *Mecanica Cerească* și *Filosofia* lui Hegel, și lucrările tuturor laboratoarelor și observatoarelor cu rezultatele lor — nu este decît o pereche de ochelari la spatele cărora nu sunt ochi. Cel care are ochi, să privească cu ei, așa ca știința lui să fie folositoare". (*Sartor*, p. 47)

Știința a făcut mult pentru noi, dar știința care ar vroi să ne ascundă marea adîncime de Neștiință, peste care plutește ca o piele superficială, ar fi o știință sărmană. Cu toate științele noastre, pentru cine se gîndește mai adînc, lumea rămîne tot o minune nepătrunsă, magică. „ — Care este secretul cel mai mare? ” întreabă Regele-de-argint în *Das Mädchen* a lui Goethe. „Secretul deschis", i se răspunde. — Mare vorbă; într-adevăr, același mister este în toată existența; în cel mai mărunț și mai neînsemnat lucru se ascund adîncimi nepătrunse. Carlyle pune la temelia vieții spirituale și vieții morale sentimentul acestui mister al existenței și numește punctul lui de vedere supranaturalism natural,³⁰ căci toată natura este într-un sens supranaturală, miraculoasă. Cunoscutul este puțin întins, cunoștibilul ceva mai întins, însă incunoștibilul e copleșitor de toate părțile. Noi ne închipuim că știm multe — știința rău înțelege ne-a dat deșertăciunea aceasta. Cît ne-a făcut să cunoaștem din lume astronomia, știința cea mai sigură și mai minunată pentru noi?

„Cartea lui Laplace asupra stelelor, în care arată că anume Planete cu Sateliți lor se învîrtesc împrejurul Soarelui nostru cu o înțeleală și după o traiectorie, pe care acesta și discipolii lui au reușit, cu cel mai mare noroc, să le descopere îmi este și mie de cel mai mare preț. Dar aceasta numiți «*Mecanica Cerească* și *Sistemul Lumii*»? Credeți că ați făcut un sistem al lumii cînd, lăsînd la o parte

³⁰ Sartor Resartus, cartea III, cap. VIII în întregime (*Natural Supernaturalism*). (n.a.)

pe Sirius și Pleiadele, cei 15 000 Sori pe minut ai lui Herschel, ați recunoscut, poreclindu-le și însemnându-le pe foaia de drum zodiacală un pumn de câteva biete lune și globuri inerte, ceea ce ne îngăduie acum să flecărăm despre locul lor aproximativ, iar originea, țelul și natura lor rămânând pentru noi ca într-un gol zadarnic?"

"Sistem al Naturii! Pentru omul cel mai pătrunzător, oricât de întinsă i-ar fi vederea, Natura rămâne cu desăvîrșire *infinită* în adîncime și întindere; și toate Experiențele lui se opresc la privirea cîtorva secole și la măsurarea cîtorva mîle pătrate. Succesiunea fazelor Naturii, pe mica noastră bucată de planetă, ne este în parte cunoscută; dar cine ne va spune în ce curs mai larg aceste faze intră; în ce Ciclu de cauze infinit mai mare se învîrtește micul nostru epiciclu..."

"Vorbim despre Cartea Naturii; și într-adevăr o Carte este — al cărui Autor și Scriitor este Dumnezeu. Cum să o citești! Îi știi tu, îi știe omul măcar Alfabetul? Nu te vom pune la încercare cu vorbele, frazele și marile pagini descriptive, poetice și filosofice, împrăștiate prin Sistemele Solare și mîile de ani. Este o Carte scrisă în hieroglife cerești, cu adevărata scriere sfîntă: o Carte din care profeții înșiși sunt fericiți să poată citi cite un rînd pe ici pe colo. Cit despre institutele și academiile voastre de științe, se luptă și ele vitejește; din sumedenia de hieroglife încurcate și încilcite prind, prin combinații ingenioase, câteva litere în scriere vulgară și punindu-le pe acestea împreună fac o rețetă economică, folositoare în practică" (Sartor, p. 177—8).

Pentru omul care rămîne în contact direct cu natura, care nu o cunoaște din auzite sau prin ochelarii unei științe de amănunte, miracolul ei este pururea viu: fiecă fapt, fiecă întîmplare este pentru el un continuu prilej de minunare, de admirație, de adorare chiar, căci sentimentul minunării stă la baza adorării, a cultului. Pentru el toată natura, toată făptura este minunată, e vrednică să fie adorată (*worshipped*). Ce minune e mai mare decît acea îndoită formă a timpului și spațiului în care e turnată toată existența și toată cugetarea? Dar noi înșine! Unii oameni sunt curioși să vadă aparițiile de „spirite”. „Spirite! Dar mai bine de un miliard de spirite umblă pe fața pămîntului ziua în amiaza mare! E misterios, e amețitor gîndul că și noi înșine nu numai că vom fi spirite după moarte, dar suntem noi înșine, acum și aici, spirite!” Personalitatea noastră e o minune amețitoare: o haină de carne, un sistem de umbre adunate împrejurul unei forțe misterioase, Eul nostru minunat; nu știm nici ce suntem, nici de unde venim, nici încotro mergem.

„Generație după generație, Spiritul ia forma unui corp și ieșind din Noaptea Cimeriană, ca un trimis al Cerului apare. Fiecare cheltuiește forța și focul cît este într-însul; unul măcinînd la moara Industriei; altul, ca un vîntător, suindu-se pe înălțimile alpine amețitoare ale Științei; un altul e sfîșiat în lupta nebunească cu aproapele lui; — și apoi trimisul ceresc e chemat înapoi; veșmîntul lui pămîntesc cade și îndată se preface pentru simțuri într-o Umbră ce piere... Astfel ca o oaste de spirite create de Dumnezeu, suflînd foc, răsărim din gol, ne grăbim ca o furtună pe pămîntul mirat; apoi ne cufundăm din nou în gol. Munții pămîntului se nivelează la trecerea noastră, mările se umplu; poate Pămîntul, care e mort și numai o vedenie, să se împotrivească Spiritelor care au realitate și sunt vii? — Dar de unde? — O Ceruri, încotro? Simțurile nu răspund; Credința nu știe; știm numai că prin Mister la Mister, de la Dumnezeu spre Dumnezeu.

„We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep!”³¹

„Suntem din aceeași stofă ca și visele, și scurta noastră viață e impresurată de somn. (Sartor, p. 184).

Dușmanul cel mai mare al minunii este obișnuința. Ea ne țese o haină de aparență care ne ascunde minunea veșnică a lumii; ea ne face să pierdem contactul direct cu faptul. „Este destul, scrie Teufelsdröckh, ca un răsărit de soare sau o creare a lumii să se întâmple de două ori pentru ca să înceteze de a mai fi miraculoase, de a mai fi băgate în seamă.” Obișnuința tinde să ne năpădească întreaga noastră viață; cu timpul ajungem să facem toate prin obișnuință, să credem, să adorăm chiar prin obișnuință. Cu toate că ne dăm aere de a cugeta liber, axiomele noastre cele mai trainice nu sunt de cele mai multe ori decât credințe despre care nici nu știm dacă au fost vreodată cercetate. În loc să cugetăm și să credem prin noi înșine, ajungem să cugetăm după formulele altora și să credem din auzite. Însă dintre toate înșelăciunile obișnuinței cea mai abilă este ușurința cu care ne convinge că miraculosul, numai prin faptul repetării lui, încetează de a fi miraculos. Carlyle recunoaște că obișnuința e necesară vieții, căci omul pe lângă că trebuie să se mire și să admire, trebuie să aibă și o activitate practică, să muncească, și întru aceasta obișnuința este un conducător sigur; dar în ceasurile de odihnă și de reculegere trebuie să recunoaștem înșelăciunea aceasta.

„Trebuie să privesc Minunatul cu o nepăsare prostească, pentru că l-am văzut de două, sau de două sute, sau de două milioane de ori? Nu e nici un cuvânt pentru aceasta în Natură sau Artă: afară numai dacă n-aș fi decât o simplă mașină, pentru care darul divin al Cugetării n-ar fi decât ceea ce darul pămîntesc al aburului este pentru mașina cu aburi; o putere pentru a toarce bumbacul și pentru a face bani și valori de tot felul. (Sartor, p. 179)

Filosofia, în toată întinderea ei, nu este decât o luptă împotriva obișnuinței, sau în terminologia lui Teufelsdröckh o „sforțare mereu reinnoită pentru a întrece (*to transcend*) sfera Obișnuinței oarbe, ca astfel să devină transcendentă.” Rolul filosofiei, după Carlyle, este să readucă conștiința misterului existenței, pe care obișnuința tinde să o șteargă. În opoziție cu activitatea practică, care nu se miră de nimic, activitatea speculativă reînstaurează minunarea veșnică, ne înfățișează lumea și viața ca niște minuni. Obișnuința ne face să luăm aparențele drept realitate; filosofia ne arată care este adevărata realitate și dă aparențelor locul lor.

Acest fel romantic de a concepe realitatea ultimă a lumii și rolul filosofiei ca redeșteptătoare a conștiinței miracolului face pe Carlyle să fie dușmanul științei naturii în general și al științei fizice mecanice în special, atunci cînd ea pretinde să ne explice în întregime natura. Am văzut din caracterizarea în treacăt a Romanticii că metoda ei intuitivă este cu totul opusă metodei științei. Căutînd să stabilească

³¹ Shakespeare, *The Tempest*, act. IV, sc. I (n.a.).

relațiile de coexistență și succesiune ale fenomenelor, știința naturii nu se preocupă decît de legile acestora; „substanța” îi scapă cu desăvîrșire. Tocmai de aceasta, de ceea ce nu vrea și nu poate să dea știința, o învinovătea Romantică. Legile fenomenelor se mărginesc, spun toți romanticii, la suprafața existenței; spunîndu-ne *cum* se produc fenomenele, nu ne spune ce sunt; și tocmai ce sunt ne interesează mai mult. Știința naturii ia fenomenele drept singura realitate, însă fenomenul este numai o aparență, un simbol al adevăratei realități. Carlyle rămîne credincios punctului de vedere al Romanticii; nu este însă un dușman al științei fizice care se mărginește în domeniul ei, ci este dușmanul întinderii spiritului mecanist al științei într-alte domenii, unde n-are ce căuta. Această întindere, această „mecanizare” a tuturor domeniilor de cugetare și acțiune, i se părea unul din cele mai triste semne ale timpurilor. Spiritul mecanist s-a întins, spune Carlyle, și asupra filosofiei, și în locul unei filosofii *dinamice*, care să țină seamă de forțele ascunse, misterioase ale universului, secolul al XVIII-lea, urmat în mare parte și de al XIX-lea, ne-a dat o filosofie *meccanică*. Împotriva filosofiei acesteia, „*cause-and-effect philosophy*” s-a luptat toată viața Carlyle. Cînd vom studia morala lui vom vedea mai de aproape această luptă. Am văzut, în schița biografică a lui Carlyle, nemulțumirea adîncă pe care i-a pricinuit-o, în anii de la Edinburgh, filosofia materialistă și utilitaristă dominantă. A fost un moment cînd și el era cît p-aci să adopte, în lipsă de altceva, filosofia universului și omului-mașină. Teufelsdröckh scrie: „Un anume plan fundamental al Naturii omenești și al Vieții începu să se formeze în mine; de mirare acum, cînd privesc înapoi; căci întregul meu Univers fizic și spiritual nu era decît o mașină!” (Sartor, p. 79) Însă poezia și filosofia germană, aducîndu-i înșănătoșirea spirituală, i-au schimbat punctul de vedere. Lumea nu este o mașină moartă, ci un organism viu; mitologia scandinavă ghicise adevărul cînd aseamăna existența cu un arbore, „arboarele Igdrasil”, ale cărui rădăcini pătrundeau adînc în împărăția Helei sau a Morții, al cărui trunchi se înălța în sus pînă la cer, iar ramurile — ale căror frunze erau viețile oamenilor — se întindeau în lumea întreagă. Lumea nu este ceva inert, ceva mort, ci este „haina vie a Dumnezeuirii”, cum cîntă *Erdgeist* în Faust, „țesută pe războiul zgomotos al Timpului”. „Universul nu este mort și demonic, exclamă Teufelsdröckh, nu este un cimitir cu spectre; e divin, e casa Tatălui meu.”

II

Conceptiile ontologice ale lui Carlyle sunt în strînsă legătură cu felul cum privește el problema religioasă. Recunoașterea și adorarea minunii veșnice a Universului este o atitudine strict religioasă, este singura atitudine demn religioasă. Precum știința mecanică nu poate să ne dea cunoștința realității ultime, nu trebuie să credem că ar putea să ne-o dea dogma religioasă. Dogmele sunt simboluri, sunt haine sub care se ascunde Ideea divină a lumii: ca și hainele, dogmele se învechesc, sunt trecătoare. Spiritul adevărat religios nu se poate

opri la ele ca la revelația eternă a Faptului etern, ci trebuie să treacă peste ele, ca să ajungă pînă în inima adevăratei religii.

„Prin religie nu înțeleg crezul bisericesc pe care cineva îl recunoaște, articolele de credință pe care le-ar subscrie și le-ar afirma prin cuvinte sau altfel; ci lucrul pe care fiecăruia om îl crede de fapt (*practically*) — și aceasta se întîmplă adesea fără să-l afirme nici sîși, necum celorlalți —; lucrul pe care omul de fapt îl are la inimă și-l cunoaște ca sigur, cu privire la legăturile lui vitale cu acest misterios univers, la datoria și soarta lui aici; acesta este în toate cazurile lucrul de căpetenie pentru el, lucrul care hotărăște în chip creator tot restul. Aceasta este *religia* (sau scepticismul și ne-religia): chipul în care se simte cineva legat spiritualmente de lumea nevăzută (sau de nici o lume)... (*On Heroes*, I, p. 2—3)

Miturile și dogmele care au fost adăugate la acest sentiment primitiv al dependenței omului de ceva superior lui și al încrederii într-o ordine morală a existenței nu fac decît să întunece acest sentiment neprețuit și să strămute valoarea de la acesta la simple formule trecătoare, care nu pot fi revelația unui adevăr etern. Carlyle, deși un spirit profund religios, sau mai bine tocmai pentru că era un spirit profund religios, s-a împotrivit teologiei dogmatice, întocmai după cum s-a împotrivit și științei mecaniciste care neagă misterul existenței și întunecă divinitatea ei. Vorbele și formulele sunt incommensurabile cu acest sentiment al divinului existenței; atitudinea noastră față de acest divin nu trebuie să fie decît o reculegere și o adorare tăcută. Aici revine una din temele favorite ale lui Carlyle, din care avea să facă o lege morală: superioritatea tăcerii, divinitatea ei. Religiozitatea este afacere de credință, de sentiment și trebuie să fie un izvor de acțiune; cunoștința nu are ce căuta ca explicatoare a misterului. Dumnezeu viu este acela pe care-l simte inima mea, pe care nimeni și nimic nu-l poate pune la îndoială: aceasta este credința. Ce este acest Dumnezeu, cum este, de este unul sau trei, immanent sau transcendent lumii — acestea sunt întrebări irezolubile și nefolositoare. Groaza lui de etichete și de formule îl împiedică să afirme dacă teologia lui este un teism sau un panteism; ocolea asemenea discuții chiar cînd prietenii de ai lui ca Edward Irving și John Sterling îl învinuiau de panteismul lui *Sartor Resartus*. Asemenea discuții i se păreau nu numai inutile dar și irreverențioase.

Este adevărat că în *Sartor Resartus*, scris sub influența lui Goethe, lui Fichte și a Romanticii germane, sunt multe pasagii care pot fi interpretate ca afirmări panteiste. Naturalismul dinamist al lui Goethe e la un deget de panteism. Marele poet opune concepției atomo-mecaniste a lumii o concepție dinamistă: lumea este un organism viu, în care circulă o forță unică, aceeași în imensitatea spațiului și a timpului. Omul de știință poate numi realitatea aceasta vie a universului Natură, poetul și filosoful o pot numi Dumnezeu, nomenclatura nu importă. Dumnezeu acesta nu este deosebit de lume, nu este transcendent ei; el pătrunde și însușește totul, este viața lumii, este substanța, este cauzalitatea ei immanentă; nu creează lumea, ci o desfășoară din sine în afară, căci el este lumea. O concepție asemănată găsim și în lecțiile lui Fichte *Über das Wesen des Gelehrten*: lumea sensibilă nu exprimă realitatea în sine, ci este numai fenomenul unei

realități superioare, absolute, care este Ideea divină, Viața universului, Dumnezeu. Și pentru Carlyle, care-și formează personalitatea filosofică la asemenea izvoare, realitatea ultimă a lumii este acea Idee divină, care pătrunde totul, este pretutindeni, ale cărei scinteieri sunt existențele individuale; ori acea Forță pretutindeni prezentă, care însuflețește totul. Pînă la a o numi Dumnezeu nu mai este decît un singur pas.

„Cum fierbi și te muncești în marele vas de fermentare și laborator al Atmosferii, al lumii, o Natură! Dar ce e Natura? Ha! De ce nu te-aș numi DUMNEZEU? Nu ești tu «vesmîntul viu al lui Dumnezeu?» O Ceruri, nu vorbește oare EL prin tine; nu trăiește și iubește în tine, cum trăiește și iubește în mine?» (Sartor, p. 130)

Alte pasaje din opera lui Carlyle pot fi interpretate altfel, ca teismul cel mai ortodox, căci este afirmată pe față personalitatea lui Dumnezeu. Însă toate aceste feluri de exprimare sunt poetice, sunt numai vorbe care îmbracă momentan un sentiment profund. *Teist* sau *panteist*, puțin îi păsa lui Carlyle de formulă: ceea ce-l interesa era numai realitatea sentimentului religios. Pe acesta îl avea în cel mai înalt grad. Îl moștenise de la neamul lui de puritani, îl văzuse exprimat în chipul cel mai viu și mai nobil în toată copilăria lui, printre sărmanii borderers scoțieni; îl păstrase prin toate luptele și durerile adolescenței. Trei din prietenii lui cei mai iubiți: Edward Irving, John Sterling și Ralph Waldo Emerson au aparținut, în anume parte a vieții lor, Bisericii. Și el a fost cît p-aci să ia cariera preoțească, dacă nu l-ar fi oprit scrupulele de conștiință; pătrunzînd adevărata natură a sentimentului religios, convingîndu-se de imposibilitatea teologiei dogmatice, pierzînd credința în litera presbiterianismului, nu a vroît să fie un preot mincinos. Spiritul religiei creștine l-a păstrat toată viața, deși renunțase la miturile și dogmele ei. Acestea, ca niște haine ce sunt, după cum spune Teufelsdröckh, s-au învechit, s-au tocit, și spiritul viu care se ascundea sub ele s-a retras aiurea, spre a-și țese alte haine. Acest spirit viu, partea eternă a creștinismului, este „cultul durerii”.

Religiozitatea adîncă a lui Carlyle transpiră din toate operele însă nicăieri nu o găsim mai intim, mai spontan exprimată decît în scrisorile lui către rude și prieteni, în însemnările lui zilnice, în *Amintiri*. Aici vedem omul care vorbește cu sine însuși ori cu cei ce-i sunt mai dragi, fără nici o preocupare literară. În zilele care urmaseră după moartea tatălui său James, Thomas scria în *Reminiscences*:

„Ciudat timp! Infinit timp... Totul trece grabnic; omul urmează după om; viața lui este ca o poveste care a mai fost spusă. Dar sub Timp nu stă Veșnicia? Poate că tatăl meu, tot ceea ce esențial era tatăl meu, este acum aproape de tot de mine, cu mine. Amîndoi suntem cu Dumnezeu. Poate, dacă așa vrea Domnul, ca într-o existență mai înaltă să ne întîlnim împreună, să ne recunoaștem unul pe altul; precum stă scris, «vom fi pururea cu Domnul!» Putîntă, ba încă (într-o anume măsură) siguranța existenței veșnice zilnic mi se învederează. Esența a ceea ce a fost, este sau va fi, există chiar *acum*. Dumnezeu e mare; Dumnezeu e bun; Facă-se voia lui, căci va fi drept!” (*Reminiscences*, vol. I, p. 51)

Iar mamei sale îi scria la 18 februarie 1832 :

„Sufletul mi-e liniștit, și dacă e trist, nu e trist, nădăjduiesc, într-un chip nelegiuit. Să nu ne tinguim ca niște făpturi deznădăjduite: suntem toți făpturile unui Creator care e Bunătate și pământul pe care trăim se cheamă «cîmpul nădejdi». Cît despre mine, de multă vreme Moartea mi-e tovarășul gîndurilor de tot ceasul; pot să privesc lumea aceasta pămîntească numai ca un fum și o umbră și Veșnicia ca singura substanță, singurul adevăr.”

Mult mai tîrziu, după ce pierduse prietenii și rudele mai scumpe și pe cea mai scumpă dintre toți, pe Jane, scria la Menton, în jurnalul lui, în ziua de 8 martie 1867 :

„Trăiesc foarte singur, cu umbrele pierite ale trecutului — multe din ele se ridică o clipă, nespuse de duioase; Una nu este niciodată departe de mine. Dusă, dusă, dar foarte scumpă, foarte frumoasă și scumpă! VEȘNICIA, care nu poate fi acum prea departe de mine, este cetățuia mea întărită. Privesc spre dînsa fix, din cînd în cînd; toate spaimele despre ea îmi par de prisos, orice cunoștință a ei, sau cel puțin o licărire de cunoștință, cu neputință pentru muritorii vii. Lumea e plină de iubire, și încă de nestrămutată strășnicie și adevăr: și rămîne pururea adevărat că «Dumnezeu domnește». Răbdare, tăcere, nădejde!” (*Reminiscences*, vol. II, p. 310).

În viața spirituală a lui Carlyle sentimentul religios nu ocupă numai un domeniu aparte, ci o pătrunde în întregime. Așa și trebuie să fie: speculația nu trebuie să fie despărțită de acțiune și amîndouă să fie pătrunse de religiozitate. Ceea ce caracterizează doctrinele lui Carlyle este mai ales unitatea lor; dușman al diviziunilor și separărilor nete în domeniul spiritual, el face să curgă un curent unic de cugutare prin toată opera: metafizica se confundă cu religia; din amîndouă derivă cu necesitate morala, care la rîndul ei determină filosofia istoriei și politica; limitele dintre aceste domenii nu sunt definitiv trase, așa că fiecare domeniu să rămînă cu totul închis înăuntrul său. Mirarea față de minunea veșnică a lumii este o atitudine religioasă; legea datoriei morale este de natură metafizică; filosofia personalității se schimbă într-o doctrină religioasă, practic ajunge „cult al eroilor”; porunca constitutivă a legii morale, aceea de a munci, e nedespărțită de religia adevărată. Munca e de natură religioasă, ne spune Carlyle; ea e adevărata rugăciune, căci ne pune în contact direct cu Faptul divin al existenței: *laborare est orare*. Religia nu e dar numai speculație sau credință fără alte urmări, ea este mai ales un izvor de practică. Cine înțelege acest lucru, pricepe și cea din urmă Evanghelie a lumii acesteia: cunoaște-ți munca ta și fă-o. Deci nu cult exterior, cu prosternări, rituri și rugăciuni mecanice; nu, aceasta e religia Calmucilor, cu morișca lor de rugăciuni învîrtită de vînt; ci un sentiment adînc care se realizează în acte. Aceasta este adevărata religie.

„...Catedrala ei, domul Nemărginirii — văzutu-l-ai tu? acoperit cu căile lactee, pardosit cu mozaicul verde al cîmpiilor și oceanului și ca altar, însuși tronul înstelat al Celui Veșnic. Litaniile și psalmodiile ei — faptele nobile, munca și

suferința eroică, vorba pornită din inima celor viteji dintre fiii oamenilor. Corurile ei — Vinturile și Oceanele străvechi, și Vocile adinci, nearticulate dar foarte pline de înțeles ale Soartei și Istoriei. Între două mari Tăceri :

*Stelele tăcute stau deasupra noastră,
Mormintele tăcute dedesubt."*

(*Past and Present*, p. 200)

IV MORALA

I. Lupta împotriva Utilitarismului. II. Legea morală. Munca. Tăcerea.

I

Preocuparea de căptenie a operei lui Carlyle este morala. Ea ocupă locul central : metafizica pe care o ghicim din paginile frenetice ale lui *Sartor Resartus* este temelia teoretică a concepțiilor etice, iar religiozitatea, concepută nu ca supunere la o credință stabilită de vreo biserică, ci ca o pură atitudine sufletească, este o pregătire pentru viața morală ; la rîndul ei morala, după ce este astfel fondată, pătrunde toate celelalte doctrine.

Carlyle citează deseori vorba plină de adevăr a lui Goethe că omul este obiectul celui mai mare interes pentru om. Toată filosofia lui Carlyle este pătrunsă de acest interes. Printre misterele existenței, cel mai mare și mai minunat este acela al personalității, al eului, care apare deodată în decorul infinit al timpului și spațiului. „Dacă toate lucrurile la care privim sunt pentru noi emblemele Prea Înaltului Dumnezeu, adaug că mai mult decît oricare omul este o astfel de emblemă. Ați auzit de vorbele vestite ale Sfintului Chrisostom cu privire la Shekinah, sau Arca Mărturie, Revelația văzută a Domnului printre evrei : „Adevărata Shekinah este omul“. Da, așa este : nu este numai o vorbă zadarnică ; așa este într-adevăr. Esența ființei noastre, misterul din noi care se numește pe sine „Eu“ — ah, ce vorbe avem pentru asemenea lucruri ? — este un suflu al Cerului ; Ființa prea înaltă se revelează pe sine însăși în om. Acest corp, aceste facultăți, această viață a noastră, nu sunt toate ca un veșmînt pentru acest Nenumit ? „Un singur templu este pe lume, zice piosul Novalis, și acesta e Corpul Omului. Nimic nu este mai sfînt decît această înaltă formă. A ne închina înaintea oamenilor este o preaslăvire a acestei Revelații în Carne. Atingem cerul cînd punem mîna pe corp omenesc“ (*On Heroes*, I, p. 9).

Personalitatea, cel mai adînc mister, este cel mai înalt dar. Pentru noi cea dintîi realitate suntem noi înșine, cu viața noastră. Dacă teoretic realitatea adevărată este aceea a existenței misterioase, necu-

noscute, căreia nu-i putem da nici un nume, pentru noi, practic, existența care ne este imediat cunoscută este existența prin excelență. Aceasta este viața noastră, personalitatea, „haina țesută în cer și demnă de un zeu“, prin care fiecare din noi stăm în „centrul nemărginirilor și la confluența eternităților“, revelația realității supreme. Astfel cadrul de fond al metafizicii, cu realitățile ei nepătrunse, rămâne numai un cadru, o pregătire teoretică, iar toată atenția filosofică a lui Carlyle se îndreaptă spre viața individului, spre realitatea personalității : aceasta devine centrul filosofiei.

Cu o asemenea înaltă idee despre personalitate era firesc să întâlnim la Carlyle o înaltă idee despre rostul în lume al acestei personalități, despre valoarea practică a vieții. O morală fondată pe teorii metafizice ca cele pe care le văzurăm, sprijinită de un sentiment religios de o calitate atât de pură, avea de la început să se opună doctriinelor domnitoare în Anglia atunci când Carlyle a început să se gîndească asupra marilor probleme ale lumii și ale vieții. „Transcendentalismul“ lui a fost într-o continuă războire împotriva utilitarismului pretutindeni primit.

Doctrina utilitară este adînc înfiptă în firea poporului englez și este foarte potrivită cu apucăturile practice ale lui. Teoreticienii ai utilitarismului n-au lipsit niciodată în istoria filosofiei engleze. Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley chiar, Hume, Adam Smith, Bentham, James Mill, John Stuart Mill, ca să cităm numele mai de seamă, au fost într-o oarecare măsură partizani ai doctrinei utilității în morală. În timpul cînd Carlyle își forma o filosofie, reprezentantul doctrinei morale naționale era Jeremy Bentham. Împotriva utilitarismului acestuia mai ales se ridică morala datoriei a lui Carlyle. Credem că nu este fără interes să schițăm în cîteva linii teoriile lui Bentham.

Bentham reprezintă întreaga moștenire etică și psihologică a secolului al XVIII-lea ; asupra problemei morale îi deschisese ochii Hume, cu scrierile lui, precum singur mărturisește. După el principiul oricărei activități este și trebuie să fie căutarea plăcerii și fuga de durere, căci scopul vieții morale a omului este fericirea. Fericirea este bunul suprem. Formula lui Bentham era „*the greatest happiness of the greatest number*“, cea mai mare fericire a celui mai mare număr. Acesta este principiul utilității : în formularea lui, Bentham făcuse un progres peste doctrina pur hedonistă, căci în locul fericirii individuale pusese „*fericirea celui mai mare număr*“. Aceasta nu înseamnă că trece peste interesul și fericirea individului și că are în vedere numai fericirea grupului social din care acesta face parte ; nu, Bentham se silește să demonstreze că interesul individual și cel social converg, sunt unul și același lucru, că interesul individual bine înțeles nu poate fi niciodată diferit de interesul grupului în care trăiește individul. Metoda după care se poate realiza o viață morală sub conducerea unui asemenea principiu este o metodă *aritmetică*, un calcul, în fiecare împrejurare dată, a cantității de plăcere sau durere ce ar putea decurge dintr-o acțiune a noastră. Moralitatea este rezultatul calculului bine făcut ; faptele nu au o calitate morală prin natura lor, ci prin urmările pe care le au ; dacă am ajuns să măresc cu cît de puțin fericirea generală a grupului social și prin aceasta, printr-o răsfrîngere naturală, feri-

cirea mea proprie, am atins virtutea, duc o viață morală. Ceea ce dă caracterul de imoral viciului nu este ceva intrinsec lui, ci urmările pe care le are. Cum fiecare lucrează în interesul său propriu — acesta este postulatul utilitarist — dacă se întâmplă totuși să rezulte imoralitate, viciu, nefericire, aceasta provine numai dintr-o greșeală de calcul: individul și-a înțeles rău interesul său propriu care este strâns legat de interesul tuturor. Criminalul nu este decît un om care a calculat greșit...

Această doctrină morală nu este o manifestare izolată, ci face parte dintr-un întreg corp de doctrine. Întîi de toate, este în spiritul *mecanicist* al secolului al XVIII-lea. Precum materialistii construiesc lumea fizică cu atomi și forțele care lucrează între atomi, Bentham vrea să construiască toată lumea morală cu afecțiunile omenești și în special cu plăcerea și durerea, cei doi poli ai vieții afective. Viața morală, justiția, generozitatea, patriotismul, filantropia, toate afecțiunile înalte; mai mult, viața socială, cu toate instituțiile ei, nu au alt fundament decît opoziția dintre plăcere și durere, și tendința înăscută a omului de a căuta plăcerea și a fugi de durere. Al doilea, utilitarismul acesta este în strînsă legătură cu concepția psihologică a filosofiei empirice, adică cu teoria asociaționistă. Bentham a căutat fondarea doctrinelor lui morale în psihologia asociaționistă a prietenului său James Mill, care construia întreg spiritul din reprezentări și asociații de reprezentări. Reprezentarea este atomul psihic, asociațiile sunt forțele care pun în mișcare atomii; spiritul nu este decît o colecție de reprezentări cu anumite orinduieli. Tot așa viața morală nu este decît produsul jocului plăcerii și durerii, care sunt calitățile afective polare ale oricărei reprezentări.

Mecanizare a naturii, mecanizare a vieții spiritului, mecanizare a vieții morale: în această universală mecanizare, moștenire a secolului al XVIII-lea, Carlyle vedea unul din cele mai triste semne ale timpului său; trist pentru că mecanismul acesta prin exclusivismul lui falsifică adevărul. Ca metodă de studiere a naturii mecanismul este justificat; nu însă cînd vrea să ne prezinte o vedere filosofică a naturii, cînd vrea să se înfățișeze ca exprimînd realitatea însăși. Universul nu este mort, ci e viu, e haina vie a Dumnezeirii, cum o repetă de atîtea ori Carlyle. În științele morale mecanizarea lor înseamnă desființarea lor. De aceea concepția exclusiv mecanică trebuie înlocuită cu o concepție *dinamică*.

„Este o știință care se ocupă și tratează despre forțele și energiile primare, nemodificate ale omului, despre avinturile misterioase ale Iubirii și Temerii, ale Mirării, Entuziasmului, Poeziei, Religiei, care au toate un caracter într-adevăr vital și *inînit*; întocmai precum este o știință care se adresează la desfășurările finite modificate ale acestora, cînd iau forma «motivelor» imediate, ca nădejdea de răsplătă sau teama de pedeapsă” (*Signs of the Times*, vol. II din *Miscell*, p. 240).

Știința, Arta, Morala nu sunt născute din mecanism și din considerații utilitare. „Acestea au răsărit printr-o creștere spontană, pe pămîntul liber și la lumina soarelui Naturii; nu au fost plantate sau altoite, nici înmulțite sau îmbunătățite prin cultura sau îndreptarea

instituțiilor. Au luat naștere în natura dinamică, nu în cea mecanică, a omului." — „Dinamismul" lui Carlyle înseamnă că științele morale trebuie să țină seamă de spontaneitatea naturii omenеști, de partea infinită a sufletului, de profunzimile care nu pot fi prinse în formule —, concepție cu totul în spiritul romantic. Jocul mecanic al atomilor morți, mișcați din afară de forțe externe lor, nu ne poate da o idee adecvată despre viața adevărată a naturii, precum nici asocierile reprezentărilor nu ne pot explica viața originală a spiritului, nici formula „profitului și pierderii" toată moralitatea.

Mecanismul, cu formele lui de utilitarism și asociaționism, scade, după Carlyle, valoarea și a moralității și a personalității. Crezînd că cu ajutorul teoriilor simple ale activității conduse de principiul celei mai mari fericiri și ale asociațiilor reprezentărilor se explică în totul și viața spiritului și activitatea morală, empirismul englez — mecanicismul, cum îl numește Carlyle — nu bănuiește adevărata realitate a spiritului și a moralei; ce e mai rău, falsifică atît natura spiritului cît și a legii morale. Carlyle, potrivit atitudinii lui intelectuale, nu întreprinde o critică în regulă, cu argumente înșirate împotriva argumentelor, a utilitarismului și psihologiei pe care acesta se bazează, ci afirmărilor teoretice opune alte afirmări, în chip dogmatic, însă cu o forță și o căldură care nu se pot găsi decît în filosofii intuitive.

Utilitarismului îi contestă chiar fundamentul său. Viața, după utilitariști, are de urmărit numai fericirea; ea e țelul suprem al fiecăruia; și nu numai că de fapt așa este, dar așa și trebuie să fie; nu se poate concepe moralitate care să nu aibă de scop acea *greatest happiness*. Ideea despre viața morală a lui Carlyle este cu totul alta: „fericirea" nu poate fi țelul adevăratei vieți; aspirația către fericire, pe lângă că nu poate întemeia o morală nobilă, de multe ori este izvorul unei nefericiri reale. Teufelsdröckh în anii săi tineri, înainte de a ajunge la veșnica afirmare, fusese amăgit de iluzia fericirii, de iluzia „dreptului" pe care individul l-ar avea la fericire; mai tirziu a văzut că fericirea nu era nici un drept, nici o datorie.

„Mă întrebam: Ce te-a făcut, încă din anii cei mai tineri, mereu să te tulburi și să te mîinii, să te tînguiești și să te chinuiești pe tine însuți? Spune-o într-un cuvînt: pentru că nu ești *fericit*. Pentru că Eul tău (mare domn) nu este destul de cîștit, de hrănit, de bine culcat și răsfațat. Prostule! Ce lege a hotărît că *tu* trebuie să fii fericit? Nu e mult timp, nici n-aveai dreptul să fii deloc. Și dacă ai fi născut și ursit nu să fii fericit, ci să fii nefericit! Nu ești oare decît un vultur, care zboară prin lume căutînd ceva de *mîncare* și țîpînd jalnic că nu găsești destul stîrv? Închide pe Byron; deschide pe Goethe."

„*Es leuchtet mir ein*. O rază a licărit în mine... Este în om ceva mai înalt decît dragostea de fericire: se poate lipsi de fericire și în locul ei să găsească Binecuvîntarea! Nu oare pentru a propovădui acest *mai înalt* au vorbit și au pățimit, în toate timpurile, înțelepții și martirii, poetul și preotul; aducînd o mărurie, prin viață și prin moarte, despre Divinul care este în om, și că numai în Divin e tărie și libertate? Această învățătură inspirată de Dumnezeu și tu ai cîntea să o afli... O, mulțumește Soartei pentru acestea, îndură cu răbdare durerile ce-ți mai rămîn; aveai nevoie de ele; era trebuincios ca eul tău să fie nimic. Prin binefăcătoare paroxisme de durere Viața deșrădăcește rădăcinile ale Răului cronic și biruiește Moartea. Valurile mugitoare ale Timpului nu au să te

înghită, ci au să te înalțe pînă la azurul Veșniciei. Nu iubi Plăcerea, iubește pe Dumnezeu..." (Sartor, p. 132)

Admițînd că am putea ajunge la fericire, ce-i pasă Totului de fericirea individului? Ce deosebire este dacă ești sau nu fericit? Ce importanță are în eternitatea timpului fericirea sau nefericirea noastră? Trebuie să căutăm altceva mai durabil, ceva care înălțînd în același timp viața noastră să însemne ceva mai mult *sub specie aeternitatis*, ceva care să nu dispară ca fericirea sau nefericirea noastră, și prin care să imprimăm pecetea noastră veșnică în veșnicia Totului. Acest ceva are să ni-l dea legea morală.

Dar nu numai atît împotriva utilitarismului. Doctrina care pune scopul vieții în fericire înlătură unul din elementele necesare ale vieții, durerea. În catehismele utilitariste, ca și în regula de viață spontană a celor mai mulți oameni, goana după fericire, una din iluziile cele mai trainice care amăgesc omenirea, este însoțită de frica de durere. Și cu toate acestea durerea este unul din elementele constitutive ale unei vieți sufletești nobile; ea dă tot prețul fericirii, nu al acelei fericiri ieftine a omului care calculează cu zgîrcenie fiecă grăunte de plăcere și înlătură cu cea mai mare grijă orice posibilitate de durere, ci al fericirii nobile a aceluia care nu fuge de durere, ci recunoscîndu-i necesitatea și adîncă ei putere educativă, o înfruntă și o doboară. *Das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, ist Leiden*, zicea misticul german Meister Eckhardt. Carlyle, mai mult ca oricare, a simțit valoarea suflatească a durerii, divinele ei profunzimi, *the divine deepness of Sorrow*. Religia creștină, în care s-a desfășurat viața morală a atîtor popoare vreme de atîtea secole, este expresia cea mai înaltă a conștiinței despre divinitatea durerii. Carlyle nici nu o definește altfel decît „cultul durerii” (*worship of sorrow*). Ce este acel Dumnezeu care se întrupează om și care pentru mîntuirea noastră suferă durerile cele mai sfîșietoare, suferă în suflet și în trup, e crucificat, dacă nu apoteoza cea mai sublimă a Durerii? „Cunoști tu acel *cult al durerii*? Templul său, întemeiat, acum vreo o mie opt sute de ani, este astăzi în ruină, năpădit de ierburi rele, locuința unor ființe tînguitoare; totuși păsește înăuntru: într-o criptă joasă, boltită din bucăți care se surpă, vei găsi altarul încă în picioare și candelă lui sfîntă arzînd veșnic.” Acea lampă sfîntă, veșnic arzătoare, este sentimentul veșnic, obscur în cei mai mulți, al divinității durerii.

II

Moralei utilitariste a timpului său, pentru care virtutea este numai frica de durere și nădejdea de plăcere, Carlyle opune morala nobilă a datoriei pe care a învățat-o de la filosofii germani, după ce îl pregătise pentru ea credința religioasă în care fusese crescut. Scopul vieții nu poate să fie goana după fericirea himerică, spiritul are o menire mai înaltă decît aceea de a cîntări plăcerile și durerile, legea morală nu are de a face cu calculul profitului și pierderii; aceste lucruri le simțea inima lui profundă. Filosofia germană îi spu-

nea : legea morală, legea datoriei este transcendentală, de aceeași origine divină ca și realitatea ascunsă sub hainele aparenței, este identică cu această realitate ; în om, ea este manifestarea autentică a divinului. „Cerul înstelat deasupra mea, legea morală în mine” erau pentru Kant lucrurile cele mai minunate. Aceași mirare care ne cuprinde față de misterul și divinitatea existenței, trebuie să ne cuprindă și față de misterul și divinitatea legii morale. Carlyle, potrivit atitudinii sale spirituale, traduce morala Rațiunii practice în aceeași termeni mistici, cu același entuziasm religios și profetic, precum a tradus și metafizica „lucrului în sine”, precum a transformat filosofia personalității a lui Fichte în cultul eroilor. Să începem întâi cu verva diabolică a lui Teufelsdröckh.

„Nu este deci nici un Dumnezeu ? sau cel puțin un Dumnezeu care a plecat, rămânând fără nici o treabă, de la cel dintii Sabat, în afară de marginile Lumii lui, privind-o cum merge ? N-are vorba Datorie nici un înțeles ; nu este oare ceea ce numim Datorie un trimis divin și un Conducător, ci numai o mincinoasă Fantasmă pămîntească, făcută din Dorință și Temere ? Fericirea unei Conștiințe împăcate ! Oare Paul din Tars, pe care admirația oamenilor l-a numit apoi Sfînt, nu se simțea «cel mai mare păcătos», pe cînd Nero, la Roma, plin de veselie (*wohl-gemuth*) își petrecea timpul cîntînd cu lira ? Nebunule negustor de vorbe și măcinător de motive, care în moara ta logică ai un mecanism pămîntesc chiar pentru Divin, și ai vrea să-mi macini Virtutea din cojile Plăcerii, eu îți răspund : Nu !” (*Sartor*, p. 112)

„Cunoștința caracterului *transcendental*, nemăsurabil, al Datoriei, o numim temelie tuturor Evangheliilor, esența oricărei Religii : acela care nu știe aceasta cu întregul lui suflet, nu știe nimic, drept vorbind nu este nimic” (*Miscel.*, vol. IV, p. 109).

„Intr-adevăr acest «simț al naturii infinite a Datoriei» este partea noastră centrală ; o rază de Eternitate și imortalitate închisă în Timpul întunecos cu nașterile și morțile lui...” (*Past and Present*, p. 94).

Dacă facem din datorie legea morală fundamentală a vieții noastre, nu este destul să-i recunoaștem caracterul infinit și transcendental, ci trebuie să pricepem mai de aproape ce este acea datorie, spre ce acțiune ne dă o normă, ce poruncește acel categoric imperativ. Cu alte cuvinte, conceptul de datorie trebuie desfășurat, specificat, ca dintr-însul să putem formula precis normele de conduită. Ce trebuie să facem, care este datoria noastră morală, ce poruncește legea aceea divină pe care o putem asculta în adîncimile conștiinței noastre ? Vocea noastră interioară ne spune — nu cu vorbe clare, mai mult simțul lucrului — că viața noastră nu este numai un vis zadarnic, ci este o realitate în sinul mării și veșnicei realități. În misterul timpului apare pentru a dispărea iarăși ; într-o clipă este „la confluența a două eternități”. Nu este un vis zadarnic, o himeră, ci are un rost mai adînc. Personalitatea noastră nu a ieșit ea de prisos din prăpastiile eternității și imensității, în anume moment și aici : are o chemare, acum și aici ; numai să priceapă omul chemarea și rostul vieții lui. Dacă pricepe, viața nu are să fie pentru el o vînătoare a plăcerilor, un neîntreput calcul al câștigului și pagubei, ci are să fie un eroism, o jertfă. Acest lucru ni-l spune partea divină a ființei noastre. Ea ne spune că dea-

supra vieții noastre este ceva mai înalt, ceva veșnic căruia îi datorăm adorare. Una din fețele Datoriei este recunoașterea și adorarea acestui mister: aici legea datoriei se confundă cu religiozitatea. Cealaltă față a Datoriei este *Munca*. Omul nu este numai o ființă speculativă: natura lui îi impune activitatea practică. „Muncește!” aceasta este porunca de căpetenie, adevărata lege morală, adevărata lege religioasă.

Nimeni nu a divinizat și nu a cîntat mai bine munca decît Carlyle; e adevărat că puțini au posedat mijloacele lui de expresie. Litaniiile pe care le adresează muncii sunt din paginile cele mai frumoase din literatura engleză și sunt citate pretutindeni.

Teufelsdröckh scapă de îndoiala și de chinurile *negațiunii veșnice* cînd ajunge la convingerea despre divinitatea lumii și cînd pricepe clar într-însul legea morală a Muncii:

„Puteam acum să-mi zic și eu: Încetează de a fi un Haos, fii o Lume, sau chiar un diminutiv de Lume, Prodù! prodù! Fie chiar cea mai infimezimală fracțiune de produs, produ-o în numele lui Dumnezeu! E tot ceea ce poți să faci. Sus, sus! Orice ai găsi la îndemînă de făcut, fă-l din toată puterea. Muncește cît ține ziua de astăzi, căci vine Noaptea, cînd nimeni nu poate să muncească.” (Sartor, p. 136).

Munca este de natură religioasă, este rugăciunea adevărată. *Labourare est orare* spuneau călugării medievali: vorbă plină de înțeles și de adevăr. Munca ne pune în contact direct cu Faptul lumii acesteia, ne pune în comunicare cu natura, ne face să realizăm însuși scopul naturii.

„Cea din urmă Evanghelie pe lumea aceasta este: Cunoaște-ți munca ta și fă-o... «Cunoaște-te pe tine însuși»: destul de mult te-a chinuit acest bie «însuși» al tău; nu vei ajunge niciodată să-l cunoști, cred! Nu te gîndi că aceasta e treaba ta, să te cunoști pe tine însuși; ești un individ incunoștibil; cunoaște lucrul la care poți să muncești și muncește ca un Hercules! Acesta va fi țelul tău cel mai bun...”

Stă scris: «o însemnătate nesfîrșită este în Muncă»; un om se desăvîrșește pe sine însuși muncind. Desigur de păduri sălbatice sunt curățate, frumoase lanuri se ridică în locul lor și cetăți mîndre, și tot prin muncă omul însuși încetează mai întîi de a fi o pădure sălbatică și un pustiu nesănătos. Privește cum în chiar cele mai puțin însemnate feluri de muncă întregul suflet al omului se orînduiește într-o armonie adevărată din clipa în care se așază la muncă! Îndoiala, Dorința, Necazul, Remușcarea, Minia, Deznădejdea chiar, toate acestea, ca niște ciini infernali sau impresurînd sufletul bietului muncitor cu ziua, ca și al tuturor oamenilor: dar el își înfruntă cu vilejie liberă sarcina și toată haita se potolește și se retrage murmurînd departe în viziunile ei. Acum omul e om. Căldura blagoslovită a Muncii într-însul nu este oare ca focul purificator, în care orice otravă e arsă, și chiar fumul acru e făcut flacăra strălucitoare și binefăcătoare?...

Binecuvîntat este acela care și-a găsit munca; să nu mai ceară altă binecuvîntare. Are o muncă, un țel de viață, l-a găsit și-l va urma... Munca este viață; din adîncul inimii muncitorului se înalță Forța lui dăruită de Dumnezeu, sfînta și cereasca esență a Vieții suflată în el de Atotputernicul; din adîncul inimii îl deșteaptă pentru orice noblețe, pentru orice cunoștință, «cunoașterea de

sine însuși» și multe altele, îndată ce munca începe bine... Munca este de natură religioasă: — Munca este de natură vitească; ceea ce este țelul oricărei religii să fie. Orice muncă a omului este ca a înotătorului: un ocean pustiu amenință să-l înghită; dacă nu-l înfruntă vitejește, oceanul își va ține cuvântul" (*Past and Present*, part. III, cap. XI, p. 168 și urm.)

Această datorie morală de a munci are caracterul unui sacrificiu, are într-însa ceva eroic, căci munca nu trebuie făcută în vederea răsplătirii. Este drept că fiecare trebuie să aibă pentru munca lui o răsplată, măcar atît cît îi trebuie ca să poată trăi și realiza mai departe esența vieții lui, însă „răsplata oricărei munci nobile este în cer sau nicăieri". Omul eroic își *dăruiește* munca și viața: țelul lui este deasupra „salariului" pe care i-l pot da semenii lui și timpurile în care trăiește. El nu poate să-și *vîndă* viața, căci dacă ar fi să ceară prețul pe care-l are în ochii lui viața lui proprie, ar fi să ceară totul: „ce, întreaga creație a lui Dumnezeu, tot Universul Spațiului, toată Eternitatea Timpului, cu tot ceea ce conțin; iată prețul care te-ar mulțumi; atît și dacă vrei să fii sincer, nimic mai puțin". Datoria de a munci trebuie dar privită ca un sacrificiu eroic.

„Cine ești tu care te tînguiești de viața ta de trudă? Nu te tîngui. Ridică-ți ochii, fratele meu obosit; privește-ți tovarășii muncitori acolo, în Veșnicia Domnului; supraviețuind acolo, numai ei supraviețuind: ceată sfîntă de nemuritori, straja cerească a Împărăției Omenirii. Chiar în slaba amintire a oamenilor supraviețuiesc atît de mult, ca sfinți, ca eroi, ca zei; numai ei supraviețuind; populînd, numai ei, pustietățile nemăsurate ale Timpului; pentru tine Cerul, deși strașnic, nu este fără bunătate; Cerul e bun, ca o mămă nobilă; ca muma spartană spunînd fiului ei pe cînd îi da scutul: «cu el, fiule, sau pe el!» Și tu te vei întoarce acasă cu cinste; la foarte depărtata ta locuință, cu cinste nu te îndoii — dacă în luptă vei ținea bine scutul! Tu în Veșnicii și în adîncile împărății ale Morții nu ești un străin; pretutindeni ești cetățean! Nu te tîngui; adevărații spartani nu se tînguiau" (*Past and Present*, p. 174)

Acest chip de a privi legea morală este nedespărțit de doctrina cea mai caracteristică a lui Carlyle, anume doctrina Eroilor și cultului lor. Tendința unitară a filosofiei lui face ca toate doctrinele să fie într-o strînsă legătură și în toate să circule același curent de viață: metafizica și religiozitatea, care pătrunseseră concepția morală, își continuă seva lor puternică, prin aceasta, în filosofia istoriei sau a eroilor. Vom vedea mai bine acest lucru cînd vom începe cercetarea acestei părți a cugetării lui Carlyle.

Din necesitatea Muncii ca o lege morală fundamentală rezultă o concepție care iarăși circulă de la un cap la altul al operei lui Carlyle, dîndu-i o viață nobilă și tragică, aceea a însemnătății Tăcerii. John Morley, un critic de altfel puțin binevoitor pentru Carlyle, numea opera lui „Evanghelia de aur a Tăcerii". Să vedem ce rost are această Tăcere, nu numai ca atitudine spirituală, dar și ca obligație morală.

Porunca cea mare a Naturii este munca, însă munca adevărată, cea care pune pe om în comunicare cu Faptul Universului, este de

natură tăcută. Funcțiunea adevărată a minții este nu să vorbească, ci să priceapă, să cunoască, nu numai de dragul cunoașterii, ci în vederea acțiunii. Adevăratul talent omenesc este cel îndreptat spre muncă, nu spre vorbă, cel care se exprimă mai curînd în fapte ritmice decît în vorbe melodioase. Acestea, oricît de frumoase ar fi, nu sunt decît o umbră a faptelor și singura lor valoare este să pregătească faptele.

„*Tăcerea și Singurătatea!* Altare ar trebui să le fie înălțate chiar și astăzi (dacă vremurile acestea ar mai înălța altare) pentru un cult universal. Tăcerea este elementul în care toate lucrurile mari se formează și se adună, pentru ca în cele din urmă să răsără împlinite și mărețe la marea lumină a Vieții, pe care au să o stăpînească... Și vorba este mare, dar nu cea mai mare. Precum spune inscripția elvețiană: *Sprechen ist silbern, Schwiegen ist golden*, Vorba e de argint. Tăcerea e de aur; sau precum aș zice mai bine: Vorba e timp, Tăcerea e Eternitate.” (Sartor, p. 150)

„Cu drept cuvînt făcuseră cei vechi Tăcerea un zeu, căci este elementul oricărei divinități, infinitudini sau mări transcendente; în același timp izvorul și oceanul în care toate lucrurile acestea încep și sfîrșesc. Tot în același înțeles au cîntat Poeții «Imnuri Noptii», ca și cum noaptea ar fi mai nobilă decît ziua, ca și cum ziua ar fi un văl împestrițat întins vremelnice peste sinul infinit al nopții, numai ca să-i deformeze și să ne ascundă veșnicele-i adîncimi curate și străvezii. Tot așa au vorbit și au cîntat ca și cum Tăcerea ar fi marele rezumat și suma întreagă a oricărei Armonii; iar Moartea, ceea ce muritorii numesc Moartea, la dreptul începutul Vieții”. (Characteristics, în vol. IV Miscell, p. 15)

Toate lucrurile mari se plămădesc în tăcere. Ideea odată exprimată nu mai este a noastră; cu cît stă mai mult timp tăcută, cu atît se adîncește, se îmbogățește: „las-o să circule în sînge, căci acolo fructifică”. Odată fructificată, trebuie să iasă la marea lumină a vieții, nu ca un sunet zadarnic, ci ca originea unei fapte. Marele merit al ideilor este că sunt fapte și origine de fapte. Vorba care nu pregătește la faptă e fără valoare. Vorba este totdeauna inadecvată cu gîndul adînc: nici un mare făptuitor pe lumea aceasta nu poate să vorbească mult despre făptuirile lui; vorba multă împiedică, face cu neputință făptuirea. Una din caracteristicile omului mare, eroului, este tocmai *tăcerea* lui.

„Tăcuții oameni mari! Privind împrejur la zădărnicia zgomotoasă a lumii, vorbe cu puțin înțeles, fapte de puțin preț, îți place să te gîndești la marea Împărăție a Tăcerii. Nobilii oameni tăcuți, împrăstiați ici și colo, fiecare în domeniul lui; gîndind în tăcere, muncind în tăcere; pe care nici o gazetă de dimineață nu-i pomeneste! Ei sunt sarea pămîntului. O țară care nu are nici un asemenea om, sau prea puțini, este pe o cale rea. Întocmai ca o pădure care n-are rădăcini; care a crescut toată în frunze și ramuri; care în curînd are să se usuce și să nu mai fie pădure. Vai nouă dacă nu avem altceva decît ceea ce putem arăta, sau despre care putem vorbi. Tăcerea, marea Împărăție a Tăcerii: mai înaltă decît stelele, mai adîncă decît împărățiile Morții! Numai ea e mare; tot restul e mic”. (On Heroes VI, p. 266)

Necesitatea Tăcerii se leagă la Carlyle cu o convingere care poartă pecetea romantismului, cea despre superioritatea inconștien-

ței asupra conștiinței. O întreagă teorie a fost desfășurată în *essay-ul* intitulat *Characteristics*. Trebuie însă să observăm că termenii de conștient și inconștient sunt luați aici în anume sens. Inconștienta este semnul sănătății spirituale, precum este și al sănătății fizice. În starea de sănătate n-avem conștiința funcționării organelor noastre; îndată ce vreo funcțiune se impune conștiinței, înseamnă că echilibrul s-a rupt. „Sănătosul nu știe nimic despre sănătatea lui, ci numai bolnavul”. Tot așa în domeniul spiritual: „Geniul este un secret pentru sine însuși”; martori ne sunt Dante, Shakespeare, Milton. Intellectul sănătos este acela care-și împlinește funcțiunea fără ca să mediteze mult asupra funcționării lui; adevărata lui forță este inconștientă. Vedem aici bine accentuată tendința romantică. „Intellectul sănătos este nu cel logic, argumentativ, ci cel intuitiv; căci scopul inteligenței nu este să probeze și să găsească rațiuni, ci să cunoască și să creadă.” În predilecția lui pentru spontaneitatea inconștientă, pentru forțele misterioase ale vieții, Carlyle pune față în față pe omul de logică, cel care raționează despre toate, filosoful *cause-and-effect*, sistematic și teoretic, cu filosoful intuitiv, poetul, a cărui facultate de căpetenie este *insight*, pătrunderea de-a dreptul a naturii ascunse a lucrurilor. Sistematicul, speculativul nu găsește nimic nou, nu creează nici o valoare; se războiește cu vorbele și în moara lui de concepte nu macină decât vânt; pe cînd intuitivul este adevăratul creator de valori, cel care aduce ceva nou; vorbele lui sunt întraripate pentru că ies din inima însăși a lucrurilor; mintea lui rămîne în contact direct cu faptul, care e adevărul. Același lucru despre viața morală. „Mina stingă să nu știe ce face dreapta.” Nu șopti inimii tale: ce bună faptă am făcut, căci îndată fapta își pierde valoarea. Omul moral este acela care pururea face binele, nu în urma unei socoteți și cîntăreli a urmărilor faptei lui, ci în chip firesc, spontan, precum arborele își poartă fructele, fără se se mire și să reflecteze asupra activității lui; fapta bună este pentru omul moral ca un lucru necesar, ca ceva care nu poate fi altfel. O virtute nesănătoasă se consumă pe sine însăși în remușcări și neliniște, sau ajungînd să se mire de sine cade în fanfaronadă și deșertăciune. „Voința liberă, rațională, care este în fiecare din noi, în Sfînta Sfîntelor a noastră, să fie într-adevăr liberă și ascultată ca o Divinitate, precum e dreptul și silința ei să fie: ascultarea desăvîrșită este cea tăcută” (*Characteristics*, în *vol. IV Miscell.*, p. 7). Această superioritate a inconștientului stă în legătură cu vederea metafizică care pune misterul la baza întregii existențe. Precum întreaga existență e pătrunsă de mister și se reazemă pe mister, tot așa și viața intelectuală și morală. Ceea ce este mare, perfect, este misterios pentru sine; ceea ce se cunoaște pe sine este mic, fără valoare. Inconștienta este semnul creației, conștienta semnul manufacturii. Existența în sine, creația, legea morală cu poruncile ei de muncă și tăcere sunt de aceeași natură misterioasă; toate sunt dincolo de atingerea inteligenței noastre discursive: atît este de adîncă, în viața noastră, însemnătatea misterului.

Adorare a misterului, muncă, tăcere: iată poruncile legii morale.
„Împlinește-ți datoria care-ți stă mai la îndemînă și îndată datoria

următoare ți se va limpezi." Viața nu este pace și liniște, ci luptă aprigă și război. Lumea aceasta, cu rînduiala ei, Cosmosul, este o luptă împotriva Haosului; viața morală — o luptă împotriva Răului. Prin muncă ne cunoaștem pe noi înșine și lumea. „La drept vorbind, nici n-ai altă cunoștință decît cea pe care ai căpătat-o prin muncă; tot restul nu este decît o ipoteză de cunoștință, un lucru despre care se poate argumenta în școală, un lucru plutind în nori, în nesfîrșite virtuți de logică, pînă cînd îl încercăm și-l fixăm". Îndoileii de orice natură nu i se pune capăt decît prin muncă. Din haos trebuie să iasă cosmos: pentru aceasta trebuie vitejie, muncă fără preget. „Dar mai presus de toate, acolo unde găsești Neștiință, Prostie, Dobitocie, fie chiar cu pușcării și furci și cruci atacă-le îți spun; lovește-le înțelepțește, neobosit, și nu te odihni cît trăiești și trăiesc; dar lovește, pentru numele lui Dumnezeu!" Numai așa lumea ajunge mai divină și viața demnă de a fi trăită. Și fiecare trebuie să încerce lupta aceasta a vieții, căci legea morală poruncește tuturor oamenilor deopotrivă, și fiecă om este, slavă Domnului, un erou virtual. „Omule, Fiu al Pămîntului și al Cerului, nu este în adîncul inimii tale un spirit de metodă activă, o Forță de Muncă ce arde ca un foc înăbușit, nedîndu-ți răgaz pînă ce nu-l descoperi, pînă nu-l întipărești în fapte bune împrejurul tău?" Muncă, muncă, muncă: speculația e sterilă, acțiunea e rodnică; speculația e neînsemnată, acțiunea e uriașă; numai ea te pune în contact cu Faptul Universului, îți deschide vastele perspective ale realității; prin ea se realizează esența ta de om. Acțiunea e legea și profeții, prin ea se eternizează omul. Însă munca cere inimi de eroi; eroismul este cuvîntul dintii și cel din urmă al moralei lui Carlyle.

V

FILOSOFIA ISTORIEI. EROII

I. Istoria. Legea veșnicei metamorfoze. Phoenix. Civilizația europeană.

II. Eroii. Cultul Eroicului

I

Carlyle a atras întîia oară atenția lumii culte ca istoric. *French Revolution* a făcut cunoscut pe autorul lui *Sartor Resartus*. Preocupările istorice nu l-au părăsit toată viața; operele sale de fond, cele care ocupă cea mai mare parte din opera sa, sunt consacrate trecutului; celelalte scrieri, afară de *Sartor Resartus* care era un fel de program filosofic, sunt mai mult scrieri ocazionale, răspunsurile lui Carlyle la problemele momentului. Pentru el istoria avea un interes vital: prezentul nu este decît o continuare a trecutului; fără cunoștința adîncă a trecutului nu se poate pricepe prezentul; căci toate se țin, toate sunt într-o minunată și neclintită legătură cauzală. Istoriile lui Carlyle

de la început uimesc toată lumea. *Revoluția Franceză, Cromwell, Frederic cel mare* au rămas capodopere neegale. Ceea ce dă acestor scrieri ca și încercărilor de întinderi mai mici un caracter aparte este, pe lângă prestigiul stilului acela frenetic și unic, felul original cum pricepe istoria, redarea concretă, vie, halucinantă chiar, a evenimentelor, umanismul larg și humorul care învăluie totul cu o simpatie dureroasă. Nici aici nu se mulțumește cu vederile parțiale și amănunțimile. Întorsătura filosofică a spiritului său îi impune o concepție generală a istoriei. Problemele i se înfățișează nu izolate, ci trebuind cu necesitate să fie cuprinse într-o vedere largă, filosofică. Spiritul său nu se mulțumise cu rezultatele științelor parțiale și căutase, în domeniul speculativ, să se ridice la o concepție unitară filosofică, ajunsese astfel la acel „transcendentalism“, din care făcuse temelia concepției despre lume și despre viață. Tot așa în domeniul istoriei, cercetările parțiale îi par ca lipsite de temei fără o filosofie a istoriei. *Dryasdust*, tipul istoricului de documente, care nu pricepe nimic din viața adevărată a trecutului, este ținta ironiilor continue ale lui Carlyle.

Realitatea este una: toate lucrurile se țin, sunt într-o continuă influențare reciprocă. Diviziunile pe care le introducem noi în sinul acestei realități, clasificările pe care le facem și etichetele pe care le punem, nu sunt decât mijloacele comode ale spiritului de a cunoaște mai de aproape această realitate. Știința vorbește de regnuri, de forțe, face fel de fel de clasificări: Natura însă e una — acel inefabil, acea haină vie a Dumnezeuirii pe care o cîntă mereu Carlyle. Și spiritul omenesc este unul, cu toate că o psihologie învechită ne vorbea despre facultăți distincte. Tot așa și cu viața reală a omului: activitățile lui practice nu sunt cu totul separate și neinfluențate de cele speculative; ba încă acestea, cele speculative, influențează și determină pe celelalte. În viață totul se ține, nimic nu rămîne izolat, „desprins, desfăcut“... Istoria dacă vrea să oglindească trecutul va trebui să oglindească o totalitate: sarcină peste măsură de grea. Istoria care redă numai un anume aspect al trecutului, viața politică a unui popor de pildă, schimbările de guvern, succesiunea regilor, războaiele, și pretinde prin aceasta că prezintă o imagine adevărată a trecutului, este departe de a atinge scopul unei adevărate istorii. Pentru a fi cineva istoric trebuie să priceapă viața totală a trecutului unui popor și să știe să o redea: nu evenimentele pur exterioare, cît mai ales cele interioare, căci spiritualul este esențial, el determină „în chip creator“ tot restul. Adevărata istorie este o psihologie aplicată și adevăratul istoric — un filosof. *Dryasdust* este „uscat ca praful“: din documentele și faptele lui nu sare nici o scinteie de viață adevărată; „sufletul unei epoci“ este un lucru pe care nu-l vom găsi niciodată la el. Carlyle și-a dat seama de greutatea acestei misiuni a istoricului de a reda viața trecutului și în două încercări asupra istoriei (*On History, On History again*, în vol. II și IV din *Miscellanies*) enumeră toate dificultățile de a reconstitui cu resturile mutilate ale epocilor moarte viața adevărată. O reconstituire completă, o înviere a trecutului este cu neputință; oricît de mare vrăjitor ar fi istoricul, nu va putea niciodată evoca o epocă în toată viața ei vie; însă cu ajutorul lui vom putea pricepe o epocă, vom putea găsi trăsăturile ei esențiale, caracteristicile ei, cu un cuvînt sufletul, *ideea* ei.

Carlyle era convins că pentru a scrie istorie trebuie să ai mai întâi o filosofie a istoriei, un anume fel unitar și coerent de a pricepe esența și rostul ei. Însă el când scrie istorie nu amestecă în învierea vieții trecutului pe care o urmărește vederile abstracte filosofice. În istoriile lui nici urmă de *filosofia istoriei* care-i este proprie. Pe aceasta trebuie să o căutăm aiurea. Afară de cele două încercări pomenite unde nu este vorba despre filosofia istoriei, ci numai despre greutatea de a scrie istoria, ideile lui Carlyle le găsim, bineînțeles, în *Sartor Resartus*, care conține toată filosofia lui, și în cartea asupra *Eroilor*. Însă și aici fragmentar, abrupt, în felul lui caracteristic. Dar dacă vederile abstracte și generale lipsesc din istoriile lui Carlyle, ele se ghidează la spatele expunerii lui concrete. Se vede că aceasta este dominată de o anume concepție, care nu este exprimată dar care dă însuflețirea totului. Nimic mai viu, mai concret ca aceste istorii. Dragostea de concret, superstiția *faptului*, caracteristici ale spiritului englez, au fost un corectiv puternic al tendinței speculative a lui Carlyle, al romantismului său. Din amestecul ideologiei romantice germane cu puterea de viziune a concretului a ieșit un produs minunat care se desfășoară în cele treizeci de volume ale operei lui complete. Pretutindeni proclamă importanța și suveranitatea *faptului*; însă faptul odată prins de el, în originalitatea lui, îi servește ca punte de trecere la idei. Și faptul este tot o haină, un simbol, sub care se ascunde o realitate mai adâncă, de natură spirituală. Cu puterea lui de viziune, știe să găsească faptul original, esențial, *reprezentativ* al totului. Și Dryasdust iubește faptul, și el adună fapte, însă tot materialul adunat de el rămâne mort. Pentru Carlyle nimic nu e mort; faptele au în ele o viață latentă pe care el știe să o actualizeze. Istoria lui este vie pentru că se reazemă pe fapte; însă ce viață intensă, ce bogăție în faptele pe care le prinde el; câte vede el într-un simplu fapt care pentru altul ar trece nevădat în seamă! În această privință partea a II-a din *Past and Present*, unde comentează o biată cronică latinească a unui călugăr din mănăstirea St. Edmundsbury, Jocelinus de Brake-londa, este neasemănată. Din sărmana povestire a călugărului, din faptele mărunte și din evenimentele din mănăstire notate de acesta, Carlyle trage concluzii pentru întreaga viață spirituală și practică a Evului Mediu.

„Este ciudată această simplă considerație... Iată deci că această Anglie din anul 1200 nu era un pustiu himeric sau o țară a viselor populată cu fantasme vapoare, cu Foedera lui Rymer și Doctrinile asupra Constituției, ci un pământ trainic și verde, pe care creșteau grâu și alte multe lucruri. Soarele lucea deasupra ei, cu schimbările anotimpurilor și soartei oamenilor. Pinza era țesută și tocită; șanțuri erau săpate, ogoarele arate și casele zidite. Zi cu zi toți oamenii și animalele se deșteptau ca să meargă la muncă, și noapte cu noapte se întorceau obosiți la culcușurile lor. Într-un minunat dualism, atunci ca și acum, trăiau națiuni de oameni vii, alternând mereu între lumină și întuneric, între bucurie și durere, între odihnă și trudă — între nădejde, nădejdea care se înalță pînă la Cer, și temerea profundă ca Iadul. Nu fantasme vapoare, deloc Foedera lui Rymer!” (*Past and Present*, II, p. 38)

Jocelin vede în trecerea lui pe regele Richard *Coeur-de-Lion* și altădată pe John Lackland (regele Ioan-fără-Țară), care stă vreo două săptămîni la St. Edmundsbury. Și credinciosul cronicar însemna că regele la plecare a lăsat minăstirii treisprezece pence sterling — *tredecim sterlingii* — ca să i se cînte o liturghie...

„Si în acest chip dispare Regele Lackland; străbate repede ciudata noastră oglindă magică intermitentă (cronica lui Jocelin), sunînd acei bieți treisprezece pence; și se duce cu ereții lui iarăși în noaptea egiptiană. Acesta e felul lui Jocelin cu toate lucrurile: și e felul oamenilor și nevoia oamenilor. Ce intermitent e bunul nostru Jocelin; însemnînd, fără să se gîndească la noi, ceea ce găsește el interesant! Cît de mult sunt în Jocelin, ca în toată Istoria și încă în toată Natura, nepătrunse și sigure în același timp; așa de întunecoase și atît de neîndoioase, ațîșîndu-ne la nesfîrșite considerații. Căci Regele Lackland a fost acolo, el într-adevăr; și a lăsat cei *tredecim sterlingii*, dacă nu mai mult, și a trăit și a privit într-un chip sau altul, și o întreagă lume trăia și privea odată cu el! Acolo este, spunem, marea particularitate, incomensurabila, acea care distinge, într-un grad adevărat infinit, cel mai sărman fapt istoric de orice Ficțiune. Ficțiunea, Închipuirea, Poezia de imaginație etc., dacă nu sunt vehiculul vreunui adevăr, vreunui fapt oarecare — ce sunt atunci?” (*Ibidem*, p. 40)

Citate de felul acesta putem găsi nenumărat de multe în scrierile istorice ale lui Carlyle. Iată, de pildă, un alt fapt. În timpul Revoluției franceze, Convențiunea este adunată spre a face o nouă Constituție. Comitete peste comitete, ședințe peste ședințe, discuții zgomotoase și nesfîrșite.

„Să facă Constituția și să se întoarcă veselă acasă după cîteva luni: aceasta este profetia pe care Convențiunea noastră națională o face despre sine; după acest program științific vor înainta operațiile și rezultatele ei. Dar de la cel mai bun program științific, în asemenea caz, pînă la împlinirea de fapt, cîtă depărtare? Orice adunare de oameni nu este oare, precum deseori am spus, o adunare de influențe incalculabile; fiecare unitate a ei un microcosm de influențe? Cum ar putea știința să le calculeze sau prezică? Știința, care nu poate, cu toate calculele ei, diferențial, integral, calcul al variațiunilor, să calculeze problema a trei corpuri gravitante, trebuie să stea liniștită aici, și să spună numai: În această Convențiune Națională sunt șapte sute patruzeci și nouă de corpuri stranie, care gravitează și fac multe altele — care, desigur într-un chip minunat, împlinesc poruncile Cerului...” (*French Revolution*, vol. III, p. 87, ed. Tauchnitz).

Un alt istoric ar fi examinat minuțios proiectele de constituție, ar fi cercetat compunerea partidelor din Convențiune și gravitatea majorităților. Lui Carlyle nici nu-i pasă de constituție; faptul semnificativ nu este acesta, este cu totul altul. Constituții s-au făcut destule și se vor mai face și altele. Ceea ce vede el în deliberările aprinse, în discuțiile furtunoase și pătimașe, este un alt lucru, mai adînc și mai trainic: vede sufletul veșnic al poporului francez. De la adunarea Convențiunii imaginația lui precisă îl duce la adunările și deliberările vecinilor Gali. Într-un fapt izolat, el vede întreaga istorie a poporului, poporul cu sufletul și ereditățile lui.

„Că este «fierbere» cine se îndoieste? Destulă fierbere; decretele trec cu aclamări astăzi și sunt revocate cu vociferări mâine... «Vocea oratorului e acoperită de zgomote»; o sută de «onorabili membri năvălesc cu amenințări în partea stângă a sălii»; Președintele «a spart trei clopote la rînd»; — își pune pălăria pe cap, în semn că țara e aproape de pieire. O adunare zgomotoasă și efervescentă din vechea Galie! — Ah, cum aceste sunete zgomotoase ale vieții, care este și ea o *dezbatere*, se cufundă în tăcere unul după altul; așa de zgomotoase acum, și peste puțin așa de încete! Brennus și vechii căpitani Gali, în drumul lor spre Roma, spre Galatia și spre toate țările unde năvăleau, aveau dezbateri tot atît de efervescente nu vă îndoiți, deși nici un *Monitor* nu le-a reprodus. Se certau în vechea limbă celtică, acești Brennus; nu era *sans-culoites*; ba încă dimpotrivă, pantalonii (*braccas* de pîslă sau piele netăbăcită) erau singurul lucru pe care-l aveau; deoarece erau, după mărturia lui Livius, goi pînă la șolduri: — și iată că fac aceeași treabă și sunt același fel de oameni, acum cînd au haine și vorbesc pe nas un fel de latinească stricăță! Dar, la urma urmelor, Timpul nu învăluie această Convențiune Națională, cum învăluia pe Brennus și senatele vechi și auguste, cu pantalonii lor de piele? Timpul desigur; și Eternitatea de asemenea. Amurg întunecos al timpului — sau amiază care va deveni amurg; și apoi vine noaptea și tăcerea; și Timpul cu zgomotele lui zadarnice se cufundă în marea liniștită. Fie-ți milă de fratele tău, o, fiule al lui Adam! Vorbirea minioasă care-iese în spume din gură nu este decît scînceala unui copil care nu poate spune ce-l doare, dar care suferă adevărat înăuntrul lui, și așa strigă și scîncește pînă ce muma îl ia și-l adoarme». (*Ibidem*, p. 89—90).

Nici un fapt nu rămîne izolat, nepus în legătură cu întregul din care face parte. Obsesia continuă a totului este unul din elementele poeziei istorice a lui Carlyle. După una din cele mai tulburate zile în Parisul Revoluției, gîndul lui se duce, de la scenele de grozăvii și nebunii din oraș, la apusul de soare peste cîmpiile mănoase ale Franței, peste mările îndepărtate...

„O, Soare care apui în seara de iulie, cum cad în ceasul acesta razele tale oblice peste secerătorii muncind pe cîmpiile pașnice și împădurite; peste femeile bătrîne care torc în colibe; peste corăbiile care plutesc departe pe oceanele tăcute; peste balurile din Orangeria din Versailles, unde damele sulemenite ale palatului dansează acum cu ofițerii de husari; — și peste porticul infernal al Primăriei din Paris...» (*French Revolution*, vol. I, p. 236).

De aici toată vioiciunea descrierilor și povestirilor lui Carlyle. La fiecare pas, deși evenimentele sunt cunoscute mai dinainte, găsești cite ceva nou, surprinzător, pentru că el vede lucrurile altfel, cu o originalitate de viziune rară.

Să venim acum la ideile lui Carlyle asupra filosofiei istoriei. Afară de cele două mici încercări asupra istoriei, menționate mai sus, vederile lui sunt expuse, cum am mai enunțat, în *Sartor Resartus* și mai complet în seria de conferințe intitulată *Eroii, Cultul Eroilor și Eroicul în Istorie*, în care întreaga istorie universală e privită din anume punct de vedere. Și aici se poate recunoaște o influență a ideilor germane. Afară de cîteva sugestii puternice din Goethe, Carlyle a fost înfrîurit

mult de cuvântările lui Fichte adunate sub titlurile *Über das Wesen des Gelehrten* și *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Însă ideilor filosofiei romantice el le dă coloratura propriului său temperament și precum „transcendentalismul” german căpătase caracteristica sub care l-am găsit în *Sartor Resartus*, tot așa și filosofia istoriei are să ni se înfățișeze sub un aspect cu totul original.

Societățile sunt într-o continuă prefacere și oamenii mari, eroii, sunt agenții acestor metamorfoze: iată într-o singură propoziție rezumată toată filosofia istoriei a lui Carlyle. Ideea veșnicei transformări o găsim sugestiv exprimată în *Sartor Resartus*. Societățile nu pier, ne spune Teufelsdröckh: moartea lor este numai aparentă; întocmai ca Phoenixul care renaște din propria lui cenușă, societățile îmbracă forme noi, când cele vechi s-au uzat. Când nexul social, care adună un grup de indivizi în societate, s-a slăbit sau s-a dizolvat cu desăvârșire, aceasta nu înseamnă că orice societate este de aici înainte imposibilă: societatea cea veche moare, dar indivizii care o compuneau trăiesc încă și alte legături se stabilesc, alte societăți iau naștere.

„Societatea nu a murit: cadavrul pe care îl numiți societatea moartă nu este decît învelișul muritor pe care l-a lepădat ca să ia altul mai nobil; ea însăși, prin veșnice metamorfoze, într-o dezvoltare din ce în ce mai frumoasă, are să trăiască pînă ce Timpul se va cufunda în Eternitate. Oriunde se adună doi sau trei oameni împreună, este Societate...” (*Sartor*, p. 163)

Arderea Phoenixului nu e niciodată grabnică, se petrece cu încetul, timp de secole: o societate nu dispare dintr-o dată, chiar cînd o revoluție distruge în aparență cu desăvârșire vechile legături sociale. Pe cînd societatea cea veche declină, misterios, printr-o muncă subterană, se țes — în limbajul plin de imagini al lui Teufelsdröckh — „filamentele organice” ale celei noi. Noi tocmai trăim acum într-un timp cînd o societate veche se duce și alta nouă, misterioasă, se prepară la întuneric. Ce formă minunată va lua de data asta Phoenixul, după propria lui ardere, nu putem ști. Răspunsul l-am putea căpăta după o sută sau două de ani.

„Pentru noi, care ne-am întîmplat să trăim pe cînd Phoenixul Lumii se consumă prin foc și arde așa de încet, încît, după socoteala lui Teufelsdröckh, ar fi o treabă bună să termine în două secole, pare a fi numai o priveliște de cenușă. Profesorul însă nu și-o închipuie tot astfel. În subiectul viu, spune el, schimbarea este de obicei gradată; așa, pe cînd șarpele își leapădă vechea lui piele, cea nouă este făcută gata dedesubt. Puțin cunoști despre arderea Phoenixului Lumii dacă îți închipui că trebuie mai întîi să ardă cu o desăvârșire și să se prefacă într-o grămadă de cenușe moartă, și de acolo pasărea cea tină să se nască prin minune și să zboare spre cer. Cu totul altfel! În vârtejul acela de foc, Creația și Distrugerea pășesc împreună; mai înainte ca cenușa celui vechi să fie azvîrlită, filamentele organice ale celui nou se țes singure în chip misterios: și prin năvala și valurile elementului de vârtej sună armoniile unui melodios cîntec de moarte, care se termină în notele unui cîntec de naștere și mai melodios. Da, privește cu ochii tăi în vârtejul de foc și ai să vezi...” (*Sartor*, p. 168).

În această Idee a *palingenezei*, pe care Carlyle nu o mărginește numai la viața societăților, ci o generalizează pentru întreaga exis-

tență, găsim exprimată simbolic, în imagini vii, una din ideile cele mai fecunde ale filosofiei germane, ideea de evoluție, *Entwicklung*, care, luată în sensul idealist, dă toată însuflețirea ei filosofiei lui Hegel și într-o oarecare măsură și filosofiei lui Fichte. Este de notat că ideea de evoluție, însă altfel concepută decât la germani, luată într-un sens mai materialist, formează temelia sistemului filosofic al unui mare compatriot al lui Carlyle, Herbert Spencer. Doctrina idealistă a evoluției formelor existenței se reazemă pe ideea *conservării energiei spirituale*, precum evoluționismul spencerian se sprijină pe principiul conservării forței. Schimbarea formelor sub care apare existența nu înseamnă că ceva din ceea ce constituie forțele și valorile existenței poate să dispară. Sub formele noi nu dispare nimic din ceea ce era esențial în cele vechi. Procesul dialectic de la temelia filosofiei lui Hegel, teza, antiteza, sinteza, adică punerea unei afirmări, negarea acesteia de altă afirmare și integrarea lor într-un adevăr superior, exprimă adevărul că nimic nu se pierde atât în lumea obiectivă cât și în viața spirituală. Hegel, în limbajul său mistic, zicea: „Amintirea spiritului lumii (*Weltgeist*) păstrează totul; pieirea înseamnă numai suprimarea existenței externe, nu însă nimicirea esențialului”. Acest principiu este una din convingerile nestrămutate ale lui Carlyle, pe care o afirmă cu cea mai mare tărie.

„Adevăratul Trecut nu pierde, nimic din ce era de valoare în trecut nu pierde; nici un adevăr sau bunătate realizate de om nu moare, nici nu poate să moară; dar rămâne pururea aici și, recunoscut sau nu, trăiește și lucrează prin nesfârșite schimbări. Dacă toate lucrurile le deslușim și există pentru noi într-un element de Timp, și prin aceasta de mortalitate și mutabilitate, în schimb Timpul însuși se reazemă pe Eternitate: ceea ce este într-adevăr mare și transcendentă își are temeliile și substanța în Eternitate; ni se revelează nouă ca Eternitate într-o învestmintă de Timp. Deci, în orice Poezie, Cult, Artă, Societate, cînd o formă trece într-altă, nimic nu se pierde: numai ceea ce e superficial, ca și cum ar fi numai *corpul*, se învechește și moare; sub *corpul* muritor este un suflet care e nemuritor; care se încarnează în revelații din ce în ce mai frumoase; și Prezentul este suma vie a întregului trecut” (*Characteristics*, în vol. IV *Miscell.*, p. 34)

Iată o temelie sănătoasă pentru un sistem de cugetare. Nimic mai consolant ca un asemenea principiu; precum nimic nu se pierde în natura neînsuflețită, așa nimic nu se pierde în domeniul spiritual. Ar fi cel mai trist lucru să știm că toate străduințele și eforturile spiritului omenesc au fost zadarnice, că tot ceea ce oamenii au gîndit și făcut, împreună sau izolați, este supus aceleiași legi a morții, că nimic nu e trainic, nimic nu durează și totul se prefăce fără nici un câștig real. „În fond nu e așa, afirmă Carlyle; orice moarte este numai a corpului nu a esenței sau a sufletului; orice distrugere, prin revoluții violente sau altfel, nu este decât crearea din nou pe o scară mai largă” (*On Heroes*, IV, p. 111). Un adevăr odată găsit este nepieritor; chiar dacă forma lui pierde, chiar dacă el însuși dispare într-alt adevăr mai larg, mai comprehensiv, esența lui durează, trăiește mai departe. O asemenea privire este menită să tempereze tristețea care ne cuprinde la vederea veșnicei prefaceri și treceri a lucrurilor lumii acesteia.

Ceea ce se petrece cu formele societății se petrece cu toate produsele culturii. Simbolurile sub care se îmbracă pentru oameni realitatea și adevărul învechesc cu timpul, se uzează și altele vin să le ia locul. Valorile pe care le creează omul ca să-i servească în viața lui spirituală și practică nu sunt eterne: sunt supuse legii veșnicei transformări. Adevărul integral nu-l poate prinde omul dintr-o dată și poate că n-are să-l prindă niciodată. Ceea ce prinde sunt numai aproximări din ce în ce mai aproape de adevăr. Omul nu primește numai în mod pasiv ceea ce-i transmit înaintașii lui; la valorile transmise mai adaugă ceva, mai adâncește ceva, închipuie poate ceva nou. Carlyle credea că nu e nici un om cu totul lipsit de originalitate. Nimeni nu crede, nu poate să creadă întocmai ceea ce credeau strămoșii lui. „Fiecare lărgeste, prin descoperiri noi, vederea Universului, și, prin urmare, Teorema Universului, care e un Univers *infini*t și nu poate fi îmbrățișat în întregime de nici o vedere sau teoremă; găsește ceva care era de crezut pentru strămoșul lui, de necrezut pentru el, fals pentru el, nepotrivit cu ceva nou pe care l-a descoperit sau observat el. Aceasta este istoria fiecărui om; și în istoria Omenirii vedem aceasta adunat în totaluri istorice, revoluții, epoci noi” (*On Heroes*, IV, p. 110). În istoria noastră europeană vedem succedându-se antichitatea păgînă, evul mediu creștin, timpurile moderne, trei vaste epoci caracterizate fiecare printr-o viață spirituală deosebită, cu valori deosebite.

În cartea lui Carlyle despre *Eroi* găsim o trecere în revistă generală a întregii istorii a civilizației europene explicate la lumina concepției lui centrale, aceea a eroilor și a rostului eroicului în istorie. Din păgînism, din civilizația premergătoare creștinismului, studiază mai de aproape numai păgînismul nors, religia strămoșilor germani și scandinavi ai poporului său. Păgînismul heleno-roman îl interesează mai puțin: pentru el, german prin excelență, valorile în care au trăit strămoșii lui sunt singurele care-i sunt mai aproape de inimă; concepția despre lume și viață a elenilor i-a rămas pururea mai străină. Religia scandinavă, așa cum ne apare în biblia ei, *Edda*, reprezintă o întreagă concepție despre lume și viață. Ca orice religie în care a trăit atîta timp omenirea, este plină de adevăr. Carlyle nu poate să admită ca ceva atît de vital pentru oameni, cum este religia, să fie fondat pe vreo minciună ori să fie numai o alegorie. Pe minciună și înșelătorie nu se poate fonda nimic. Omul e dușmanul înăscut al minciunilor. Este adevărat că înșelătoria abundă în religii, mai ales în fazele lor mai tîrzii, în fazele de decadentă, dar la originea lor nu poate sta. La începutul oricărei religii găsim o intuiție adevărată și originală a adevărului. Nici alegoria nu poate fi izvorul religiilor; alegoria e un joc al închipuirii și pe un asemenea joc nu se poate întemeia viața spirituală a omului. „Oamenii n-au crezut niciodată în cîntece zadarnice, nu și-au riscat niciodată viața sufletului lor pe alegorii. Este un lucru foarte serios pe lumea aceasta să fii viu; moartea nu este un joc pentru oameni. Viața omului n-a fost niciodată un joc pentru el; a fost totdeauna o realitate strașnică, un lucru foarte serios să fii viu!” (*On Heroes*, I, p. 5)

Esența păgînismului scandinav, ca și a oricărui păgînism, stă în recunoașterea forțelor naturii ca ceva divin, minunat, înfricoșător, ca

zei și demoni. Olimpul elenic, ca și cel din *Edda*, este personificarea acestor forțe. Forțele întunecoase și dușmănoase ale naturii și le închipuie ca uriași (*Jötuns*): Înghețul (*Trym*), Focul (*Loke*), Furtuna (*Aegir*); forțele binefăcătoare, Căldura verii (*Thor*), Soarele (*Balder*) sunt zei. Între zei și jötuni e o continuă luptă; unii locuiesc deasupra în Asgard, grădina Asilor sau divinităților; ceilalți în *Jötunheim*, țară îndepărtată, întunecoasă, haotică. „Pentru mine este în sistemul nors ceva foarte ingenuu, foarte mare și viril. O largă simplitate și rusticitate, așa de diferite de grația ușoară a vechiului păgînism grec, disting acest sistem scandinav.”

Concepția despre lume, metafizica păgînismului nors, se poate rezuma în simbolul arborelui Igdrasil. Cu câtă bucurie opune Carlyle concepția aceasta poetică, însă plină de semnificații profunde, concepția dinamică, concepției mecanice a lumii-mașină a materialismului secolului al XVIII-lea!

„Imi place reprezentarea pe care o aveau despre Arborele Igdrasil. Toată Viața e figurată de ei ca un Arbore. Frasinul Igdrasil, Arborele Existenței, are rădăcinile adânci în împărățiile Helei sau Morții; trunchiul său se ridică înalt cît cerul, își întinde ramurile asupra întregului Univers: este arborele Existenței. La picioarele lui, în împărăția Morții, stau Trei *Norne*, Fatalități — Trecutul, Prezentul, Viitorul; udîndu-i rădăcinile cu apa Izvorului Sfînt. Ramurile lui, cu mugurii și frunzele lor — întîmplări, lucruri suferite, lucruri săvîrșite, catastrofe — se întind peste toate țările și timpurile. Nu este fiecă frunză o biografie, fiecă fibră o faptă sau o vorbă? Crăcile lui sunt Istoriile Popoarelor. Freamătul lui este zgomotul Vieții Omenești, înaintînd din vechime. Crește acolo, arborele, suflarea Patimii omenești fîcînd printr-însul; sau scuturat de furtuna care urlă printr-însul ca vocea tuturor zeilor. E Igdrasil, Arborele Existenței. E trecutul, prezentul și viitorul; ceea ce s-a făcut, se face sau se va face; conjugarea infinită a verbului a *face*. Privind cum lucrurile omenești circulă, fiecare înextricabil legat cu toate celelalte — nu găsesc nici o asemănare atît de adevărată ca aceasta cu Arborele. Frumoasă și mare. «Mașina Universului» vai! gîndiți-vă la aceasta numai ca un contrast!” (*On Heroes*, I, pp. 18—19).

Morala pe care o creează păgînismul scandinav se rezumă în credința în Valkyrii și în Palatul lui Odin, în credința într-o soartă ne-strămutată și în credința că singurul lucru necesar pentru om este să fie viteaz. O soartă inexorabilă a hotărît cine trebuie să fie omorît; Valkyriile, fecioarele războinice, caută pe cei morți în luptă și-i duc în cerescul palat al lui Odin. Datoria veșnică era vitejia: înfrîngerea cu orice preț a temerii, disprețul de moarte. Acestea sunt valorile morale create de acest păgînism.

„Fără îndoială e foarte sălbatică vitejia vechilor Northmani. Snorro ne spune că luau drept rușine și nenorocire să nu moară în luptă; și dacă moartea firească părea că se apropie, își făceau răni mari pe trup, ca Odin să-i poată primi ca pe niște războinici omorîți. Regii bătrîni, aproape de moarte, erau puși într-o corabie; corabia era pornită, cu pinzele desfăcute și un foc încet arzînd într-însa, așa că, odată în largul mării, să se poată aprinde în flăcări și în acest chip să înmormînteze demn pe bătrînul erou, în același timp în cer și în mare! Sălbatică și sînge-roasă vitejie! Totuși vitejie în felul ei; mai bună decît nici una. Și în bătrîni

regi ai mării ce neimblinzită și aspră energie! Tăcuți, cu buzele strînse, cum mi-i închipuiesc, inconștienți că erau anume viteji; sfidînd oceanul sălbatic cu monștrii lui, și toți oamenii și toate lucrurile; — strămoși ai lui Blake și Nelson ai noștri! Nici un Homer nu a cîntat pe acești Norși Regi ai mării; dar îndrăzneala unora din ei; — față de îndrăzneala lui Hrolf din Normandia, sălbaticul Rege al mării, are o parte în guvernămîntul Angliei în ziua de astăzi" (*On Heroes*, I, p. 29).

Cu toată coerența și noblețea ei, vine o vreme cînd concepția păgînă a lumii și a vieții nu mai este îndestulătoare. Simbolurile învechesc ca și hainele. Trebuințe noi ale sufletului se afirmă; se creează valori noi care intră în conflict cu cele vechi; adevăruri noi ies la iveală. Vine o vreme cînd concepția mitologiei scandinave, ca și a mitologiei eleno-romane, nu mai mulțumește spiritele; trebuie altceva mai înalt, mai nobil. Dezagregarea păgînismului nu se face dintr-o dată; agonia vechii lumi durează aproape o mie de ani, dacă ne gîdim că scandinavii se creștinează de abia prin secolul al XII-lea. Atît e de înceată arderea păsării Phoenix! — Creștinismul vine cu o altă concepție despre lume, cu o altă concepție despre rostul și valoarea vieții. Religia Evului Mediu, cu metafizica și morala lui, sunt exprimate în Dante. În „misticul și nepătrunsul lui Cîntec” găsim redată melodios viața interioară a Evului Mediu; acolo zece veacuri tăcute au găsit un glas. Entuziasmul lui Carlyle pentru Dante, „eroul ca poet”, este fără margini; nu credem ca în miile de volume ce s-au scris în toată lumea despre marele florentin să fie ceva mai pătrunzător, mai limpede, mai adamantin ca paginile lui Carlyle despre marele poet. „Dante, omul italian, a fost trimis pe lumea noastră să întrupeze muzical Religia Evului Mediu, Religia Europei moderne, Viața ei interioară... În acest Dante zece secole tăcute au găsit un glas. *Divina Commedia* e scrisă de Dante; dar în realitate aparține celor zece veacuri creștine, numai săvîrșirea e a lui Dante. Dante e purtătorul de cuvînt al Evului Mediu; Gîndul în care trăiau toți atunci se înalță acolo, în muzică veșnică. Aceste idei sublime ale lui, înspăimîntătoare și frumoase, sunt rodul Meditației creștine a tuturor oamenilor de bine care plecaseră înaintea lui. De n-ar fi vorbit el, multe ar fi rămas mute; nu moarte, ci trăind fără glas” (*On Heroes*, III, p. 91). În *Divina Commedia* vom găsi concepția lumii creștine despre existență.³² Lumea reală nu este cea vi-

³² S-a subliniat, în adevăr, că Dante Alighieri (1265—1321) a înfățișat în *Divina Comedie* doctrina societății creștine medievale despre existență. Dar s-a mai argumentat că în acest celebru poem, alcătuit din 100 de cînturi și mai bine de 14 000 de versuri, se exprimă mult mai mult, și anume o viziune nouă și originală despre viitorul omului și al societății, înrudită cu spiritul *Renașterii* și *Umanismului* și nu prea îndepărtată de spiritul doctrinelor moderne despre lume și viață. Friedrich Engels, de exemplu, recunoștea, în vremea sa, în „figura grandioasă a lui Dante”, pe „ultimul poet al Evului Mediu și pe cel dintîi poet al vremii noi”. S-a arătat (*Francesco de Sanctis, Istoria literaturii italiene*, traducere, studiu introductiv și note de NINA FAÇON, Editura pentru Literatură Universală, București, 1965, pp. 199—278) că din punct de vedere alegoric, Dante este sufletul, Virgiliu, rațiunea, Beatrice, grația divină, iar lumea cealaltă este chiar lumea aceasta așa cum ea ar trebui să fie conform maximelor filosofice și morale, lumea dreptății și a păcii, „împărăția lui Dumnezeu”. „Dante reprezintă sufletul, nu numai ca individ, dar ca ființă colectivă, ca societate omenească sau omenire. Ca și individul, tot astfel și societatea este coruptă și dezbinată și nu poate găsi pacea decît instaurînd dom-

zibilă, în care trăim, ci cu totul alta, în care ne vom duce după moarte, când începe adevărata viață.

„Infernul, Purgatoriul, Paradisul lui Dante sunt un simbol, o reprezentare emblematică a credinței lui despre acest Univers: — vreun critic într-un timp viitor, care va fi încetat cu totul de a mai cugeta ca Dante, poate să găsească și aceasta o «Alegorie», poate chiar o zadarnică Alegorie! Este o sublimă întrupare, sau cea mai sublimă, a sufletului Creștinismului. Exprimă, în niște embleme arhitecturale vaste cât lumea, cum Creștinul Dante simțea că Binele și Răul sunt cele două elemente polare ale acestei Creații, pe care se învîrtește toată; că acestea diferă nu prin *preferabilitatea* unuia asupra celuilalt, ci prin incompatibilitatea lor absolută și infinită; că unul e excelent și înalt ca lumina și Cerul, celălalt hidos, negru ca Ghehena și Prăpastia Iadului! Veșnica Dreptate, cu Căința, cu veșnica Milă — tot Creștinismul, cum îl concepea Dante și Evul Mediu, e simbolizat aici” (On Heroes, III, p. 90).

Inconștientă simbolizare, Iadul, Purgatoriul, Paradisul nu erau pentru Dante și Evul Mediu simboluri și alegorii, ci realități, singurele realități. Această catedrală a lumii, cu cele trei caturi ale ei, cu simetria și armonia ei arhitecturală, era mai reală pentru Dante decât lumea în care trăia el în viața lui pămîntească. „Aceasta, cu Florențele și exilurile ei, plutește numai ca o umbră ireală peste înspăimîntătoarea realitate a Lumii Veșnice.”

Valoarea morală fundamentală creată de creștinism este ideea de redempțiune, de răscumpărare prin pocăință. Păcatul, răul moral cu pedepsele care-i sunt urmarea, nu sunt veșnice; este adevărat că *facta infecta fieri non possunt*, dar prin durere și căință se poate obține iertarea. Lumea e plină de răutate, judecata Domnului e strașnică, însă dacă păcătosul poate printr-o întoarcere asupra lui însuși să suprimă în el cauzele răului, va fi iertat. În credința Evului Mediu răscumpărarea prin pocăință e simbolizată în Purgatoriu. Carlyle nu e de părerea că *Infernul* e partea cea mai frumoasă a Divinei Commedii; *Purgatoriul* e tot atît de frumos, dacă nu și mai frumos.

„Este un nobil lucru acel *Purgatorio*, «Munte de Purificare»; emblemă a celei mai nobile concepții a acelei vîrste. Dacă Păcatul e atît de fatal și Iadul este și

nia dreptății sau a legii, supunînd voința arbitrară a celor mulți, care o alcătuiesc, unui singur conducător, arbitru al lor” (op. cit., p. 203). Tudor Vianu (1897—1964) precizează că *Dante Alighieri*, este un poet medieval, întîi, prin sistemul valorificărilor sale morale (contemplația divinității la sfîrșitul *Paradisului*, ca țintă supremă a străduinței morale, ierarhia sufletelor în eternitate, înrudită cu doctrina virtuților teologice și a păcatelor mortale și veniale), prin alegorismul — înțelesul „anagogic” dat creațiilor sale, în baza căruia *Beatrice* nu-i decît alegoria „înțelepciunii divine” — dar el este, totodată, „cel dintîi poet al vremii noi”, prin observația mai adîncă a sufletului omenesc și a pasiunilor lui, care a spart, de fapt, cadrele alegorismului medieval, prefigurînd *Renașterea*, cu deosebire prin sentimentul mai viu al naturii, în care dădea roade moștenirea franciscanismului, prin însemnătatea acordată limbii naționale, ca instrument nou de cultură, prin patriotismul său nemărginit și prin aspirația sa către unitatea Italiei, prin contactul său mai întins cu cultura veche a Greciei și a Romei (*Studii de Literatură universală și comparată, ediția a II-a, revăzută și adăugită*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, (1963), pp. 14—19. *Divina Commedie* este alegoria chinurilor omenești în drumul ei de la „infern la paradis”.

trebuie să fie atât de strașnic, atât de groaznic, totuși în Căință omul se purifică; Căința este marele act creștin. E frumos cum îl tratează Dante. *Il tremolar dell'onde*, acel tremur al valurilor mării, sub cea dintâi rază curată a dimineții, răsărind de-parte deasupra celor Doi Rătăcitori, este ca o fire care se schimbă; Nădejdea răsare; Nădejdea care nu moare niciodată, chiar în tovărășia durerilor grele. Locuința întunecoasă a demonilor și osindiților rămâne dedesubt; o suflare dulce de pocăință se înalță din ce în ce mai sus, până la Tronul de Milă însuși. «Roagă-te pentru mine», îi spun toți locuitorii acelui Munte de Durere. «Spune Giovannei mele să se roage pentru mine», fiicei mele Giovanna; «Cred că muma ei nu mă mai iubește!» Se suie cu greu pe scara în spirală, unli dintre ei striviți sub povară «pentru păcatul mindriei»; și totuși după ani, virste și eoni, vor ajunge la creștet, unde e Poarta Cerului, și prin Milă vor fi primiți înăuntru. Bucuria tuturor când unul a biruit; tot Muntele tremură de bucurie, și un psalm de laudă se înalță când un suflet și-a împlinit pocăința și lasă păcatul și mizeria în urma sa! Numesc toate acestea o întrupare nobilă a unui gând adevărat și nobil" (*On Heroes*, III, 89).

Și păgînismul era un lucru adevărat și nobil; dar creștinismul a adus altceva și mai înalt și mai nobil. Păgînismul simboliza forțele naturii și soarta omului aici pe pământ, creștinismul simbolizează legea morală a datoriei omenești. Curajul, înfrîngerea temerii e o valoare nobilă, dar mila și răscumpărarea prin căință sunt valori și mai nobile. Și totuși nici civilizația fondată pe creștinism, ca și cea fondată pe păgînism, nu e ceva veșnic; e supusă și ea legii veșnicei prefaceri. Phoenixul se consumă ca din cenușa lui să se nască alt Phoenix, tînăr și mai frumos. Carlyle e plin de dragoste și admirație pentru civilizația Evului Mediu, în care vedea o deplină unitate în viața spirituală și o ierarhie adevărată în viața socială. Toată viața sufletească se petrecea în creștinism; credința era înconștientă de sine însăși, nu argumenta și nu discuta despre sine însăși. Când începe scolastica, cu discuțiile teologice nesfîrșite, sufletul religiei este grav atins. În feudalism, cît timp rămîne adevărat, cît timp conducătorii oamenilor sunt adevărați conducători, cei mai buni, cei mai viteji, vedea o organizare ierarhică a societății, un eroism pus în practică. Dragostea lui Carlyle pentru Evul Mediu o vedem în partea a II-a din *Past and Present*, *The Ancient Monk*, unde ni se înfățișează într-o lumină plină de adevăr și simpatie, viața religioasă și practică într-o mănăstire engleză (St. Edmundsbury) pe la anul 1200. Vedem pe toți oamenii aceia care credeau, fără să știe mult despre credința lor, credeau real că deasupra lor este un cer cu o dreptate neclintită, dedesubt un iad cu chinurile lui. Îi vedem pe toți, de la scriitorul cronicii Jocelin de Brakelonda, pînă la vigurosul și taciturnul abate Samson, suflet cucernic, fără șovăieli, un adevărat conducător al oamenilor, care aduce ordinea în dezordine, pacea în dezbinare, belșugul în locul ruinei. Cu toată frumusețea ei, civilizația medievală era menită să piară. Ierarhia adevărată a feudalismului la începutul lui, cu timpul se falsifică; moștenitorii adevăraților căpitani ai oamenilor nu mai sunt adevărați conducători; sunt regi și seniori nominali, n-au decît titlul și nu sunt în stare să împlinescă și sarcina titlului. Mai mult, însuși adevărul profund al creștinismului, ideea aceea a răscumpărării prin căință se alterează și prin aceasta însăși religia e compromisă. Căința e adevărată cînd e

un fapt sufletesc adînc, cînd omul văzînd răul îi distruge chiar rădăcinile într-însul și astfel se îndreaptă, ajunge mai bun, merită iertarea. Dar Papa de la Roma găsește mijlocul să-și facă venituri din aspirația universală spre iertare și începe să vîndă *indulgențe*. Un adevăr se transformă astfel într-o minciună. De acum înainte dușmanul creștinismului este Papa însuși. Papa, „hимерa cu trei litere”, „minciuna italiană”, încetează de a mai fi adevăratul conducător spiritual al lumii creștine. De mult părăsise el singur cele spirituale, pentru cele temporale, se făcuse suveran pămîntesc, aduna bogății, trăia în minciuni.

Iată că împotriva minciunii papale se ridică Luther, acest profet al timpurilor noi. Cu el începe o epocă nouă; de la *protestarea* lui purced actele principale ale istoriei europene în secolele următoare. „Gătesc că Luther a fost un Sfărîmător de idoli, nu mai puțin ca orice alt Profet. Zeii de lemn ai Koreșilor, făcuți din birne și ceară, nu erau mai urîți lui Mahomed decît Indulgențele lui Tetzl, făcute din piele de berbec și cerneală, lui Luther. Este al oricărui Erou, în orice timp, în orice loc și în orice situație să revină la realitate, să se reazeme pe lucruri, nu pe aparențele lucrurilor. Fiindcă iubește și venerează, în chip rostit sau cu cuget adînc fără vorbe, înspăimîntătoarele realități ale lucrurilor, de aceea aparențele goale ale lucrurilor deși regulate, cuviincioase, întărite de Koreiși sau de Conclave, vor fi de nesuferit și urite pentru el. Și protestantismul e opera unui Profet: opera profetică a secolului al XVI-lea. Prima lovitură de dărîmare cinstită a unui lucru ajuns fals și idolatru; pregătind de departe un lucru nou, care are să fie adevărat și autentic divin” (*On Heroes, IV, p. 114*). Revolta lui Luther împotriva supremației spirituale a Papei nu este o revoltă împotriva celei false. Papa e o minciună, la o parte cu el. Însă revolta lui Luther este urmată de alte revolte, acestea contra falsei suveranități pămîntești. „Protestantismul este marea rădăcină din care istoria europeană subsecventă își înalță ramurile; căci spiritualul totdeauna se va înrupa în istoria temporală a oamenilor; spiritualul este începutul temporalului”. Al doilea mare act, după Reforma lui Luther, este Puritanismul englez cu revoluția lui Cromwell, distrugerea unei false suveranități pămîntești; iar cel de al treilea, catastrofa mondială cea mai mare a timpurilor noi, este enorma Revoluție franceză, cu desființarea oricărei suveranități terestre sau spirituale.³³

³³ Marile lovituri istorice date creștinismului în epoca modernă sînt precedate de schisma („Marea Ruptură”) de la 16 iulie 1054, cînd creștinismul, măcinat, prin voința de putere a căpeteniilor lui, cu deosebire prin lupta dintre episcopii Romei și Constantinopolului („a doua Romă a lumii creștine”), în care, fiecare, considerîndu-se, printr-o trufie fără margini, singurul reprezentant al lui Dumnezeu, se vroia și singurul lui vicar pe pămînt, s-a împărțit în (a) creștinism romano-catolic sau Biserica apuseană și (b) creștinism ortodox sau Biserica răsăriteană.

Reforma a dat însă altă mare lovitură istorică religiei creștine. Rodul ei nemijlocit a fost creștinismul protestant, împărțit în Biserica evanghelică sau lutherană, subîmpărțită în alte grupuri și organizații religioase și bisericești, Biserica reformată sau calvină, din care s-a desprins Biserica episcopală anglicană, și Biserica swingliană.

Marea Revoluție Franceză a fost prima mare lovitură istorică dată creștinismului, tocmai pentru că a declarat război politic deschis religiei (și creștinismului), înlocuind cultul divinității prin cultul omului și al rațiunii. Numai că, și în această

De la protestantism încoace nu vedem însă decît o operă negativă, revoluționară, care tinde să înlătore vechile erori spre a clădi ceva nou și trainic. Rezultatul pozitiv al zvîrcolirilor revoluționare nu l-am văzut încă: atît e de înceată arderea Phoenixului; dar „filamentele organice” ale unei noi civilizații cu noi valuri se țes, subteran, în umbră. Nu putem ști bine ce are să fie această „a treia Împărăție” spre care mergem; însă convinși de păstrarea valorilor în cultura omenească, convinși că Phoenixul renaște totdeauna tot mai frumos, ne putem aștepta ca sinteza care va rezulta din antiteza păgînismului cu creștinismul să fie ceva mai înalt, un adevăr mai larg care va cuprinde într-o unitate superioară toate valorile create pînă acum. Carlyle a priceput mai bine ca oricare, a simțit adînc incertitudinea și neliniștea timpului în care a trăit. El vedea că secolul al XIX-lea era un secol de tranziție, fără o direcție morală precisă, fără o conducere adevărată. De aceea a fost un dojenitor nemilos al contemporanilor săi; nimeni nu a făcut o critică mai acerbă, afară poate de Tolstoi, a timpului prezent. Dar dacă în scrierile sale de actualitate, de critică socială, ni se înfățișează ca un Jeremia, ca un profet pesimist și amar în luptă cu minciunile și nedreptățile timpului, îndată ce se gîndea la viitor se însenina, îl privea cu încredere. Mișcarea revoluționară pornită de Protestantism, zicea Carlyle, nu poate să fie o distrugere a oricărei suveranități, un protest contra oricărui cult al eroicului. „Găsesc că Protestantismul, cu toată democrația anarhică ce a produs, este începutul unei noi și sincere suveranități de un nou ordin. Găsesc că este o revoltă contra falșilor suverani; dureroasa dar indispensabila primă pregătire pentru ca adevărații suverani să ia loc printre noi”. Din opera negativă revoluționară, Carlyle vroia să vadă ieșind ca valoare pozitivă eroismul. „În această sălbatică operă revoluționară, de la Protestantism încoace, văd preparîndu-se cel mai binecuvîntat rezultat: nu desființarea Cultului Eroilor, ci mai curînd ceea ce aș numi o Lume întreagă de Eroii. Dacă Erou înseamnă *om sincer*, de ce n-ar fi fiecare din noi un Erou? O întreagă lume sinceră, o lume credincioasă: ceva asemănător a mai fost; și va mai fi — nu va putea să nu fie. Aceștia vor fi adevărații Adoratori pentru Eroii; niciodată adevăratul Mai Bine nu ar putea fi mai venerat ca acolo unde totul ar fi Adevărat și Bun”. (*On Heroes*, IV, p. 118).

II

Cea de a doua idee mare a filosofiei istoriei a lui Carlyle stă în doctrina Eroilor. Eroii sunt agenții veșnicelor transformări ale societăților. Ei sunt oamenii mari, oamenii *reprezentativi*, după expresia lui

epocă istorică, era vorba de cultul omului *abstract* și al unei rațiuni care nu stătea deloc sub semnul Rațiunii.

Marea Revoluție Socialistă din Octombrie 1917 a îndreptat această greșală. Ea a proclamat cultul omului *concret* și al rațiunii sociale și istorice într-un *aci* și acum istoric și concret.

Considerațiile lui C. *Antoniade* cu privire la opera negativă revoluționară, deschișă de Marea Revoluție Franceză, exprimă, evident, convingerile lui *Thomas Carlyle* și au aci caracter expozitiv, nu sistematic.

Emerson, care rezumă în ei o epocă întreagă, care dau marile direcții în viața spirituală a omenirii. Ceea ce filosofia germană găsea în *ideea* unei civilizații, unei epoci, adică în trăsura ei fundamentală, în nota caracteristică din care derivă cu necesitate toate celelalte note secundare, Carlyle găsește în erou, în omul mare. Cei doi termeni, erou și societate, sunt într-o continuă influențare reciprocă : precum eroul rezumă o epocă, este sufletul unei civilizații, tot așa societatea e modelată de erou, care este adevăratul creator de valori noi.

„Istoria universală, istoria a ceea ce omul a săvârșit pe lumea aceasta, este în fond istoria oamenilor mari care au muncit aici. Erau conducătorii oamenilor, acești oameni mari ; plămuitorii, modelul și într-un sens larg creatorii a tot ceea ce toți oamenii luați împreună s-au silit să facă sau să izbutească ; toate lucrurile pe care le vedem săvârșite pe lume sunt, drept vorbind, rezultatul material exterior, realizarea practică și întruparea gândurilor care sălășluiau în oamenii mari trimiși pe lume ; sufletul întregii istorii a lumii, am putea prea bine să o admitem, ar fi istoria acestora...” (*On Heroes, I*, pp. 1—2)

Carlyle, cu felul său mistic, privește apariția și misiunea eroilor pe pământ cu aceeași minunare cu care privise întreaga existență și legea morală. Eroul, ca și lumea în întregimea ei și viața, este un mister. Realitatea ultimă este ascunsă pentru noi ; ceea ce putem prinde sunt numai aparențele, hainele, simbolurile pe care le îmbracă realitatea pentru a ne apărea nouă. În pătrunderea acestei realități, a adevărului, sunt grade de aproximație succesive. Eroul este omul capabil de a pricepe cât mai în adîncul ei realitatea, omul capabil de a ajunge pînă la Ideile divine de care vorbea Fichte. El știe să înlăture simbolurile care întunecă înțelesul adevărat al realității și să adopte simbolurile din ce în ce mai adecvate cu esența adevărată a Naturii și a lui Dumnezeu. Eroul este omul care pricepe mai adînc realitatea, omul care stă în contact direct cu Faptul divin și etern al Universului. De aceea eroul este omul veridic prin excelență. De acolo sinceritatea lui fără margini, care ca orice superioritate adevărată este inconștientă : „sinceritatea, o sinceritate adîncă, mare, pură, este prima caracteristică a oricărui om eroic în vreun chip.” Eroul nu poate fi altfel ; cu nici un chip nu poate renunța la adevărul lumii și al firii lui ; dacă pierde sinceritatea nu mai este un erou. „Marele Fapt al Existenței este mare pentru el. Fugă oriunde ar vrea, nu poate să scape de prezența înspăimîntătoare a acestei Realități. Înfricoșător și minunat, real ca Viața, real ca Moartea este acest Univers pentru el. Chiar dacă toți oamenii ar uita acest adevăr și ar merge într-o zadarnică aparență, el nu poate” (*On Heroes, II*, p. 42). Eroul pășește pe pămîntul solid al realităților ; fantasmagoriile și himerele n-au ce căuta în sufletul lui tare. Pentru adevăr și sinceritate el sacrifică tot, himere și iluzii, chiar cînd acestea par necesare vieții. El nu face tranzacții cu soarta și cu adevărul. Iluziile și himerele nu pot fi niciodată trebuincioase vieții ; numai adevărul și realitatea sunt aducătoare de viață ; minciuna e moarte ; pe minciună și nesinceritate nu se poate dura nimic. Carlyle se ridică cu tărie împotriva acelor care fac din Mahomed, de pildă, un impostor. Nu se poate ca cineva să fondeze pe minciună o religie care să dureze atîtea sute de ani, care să fie hrana spirituală a atîtor

milioane de oameni. Pe minciună nu se poate fonda nimic. Trebuie să fi fost în Mahomed, pe care Carlyle îl ia ca pildă de erou-profet, un mare fond de adevăr; și el a prins o realitate, un adevăr, pe care și-a întemeiat religia. „Un om fals să întemeieze o religie? Dar un om fals nu poate să construiască nici măcar o casă de cărămidă! Dacă nu cunoaște și nu urmează într-adevăr proprietățile varului, cărămidei și celorlalte cu care lucrează, nu face o casă ci o grămadă de dărîmături. Nu va sta în picioare douăsprezece veacuri ca să cuprindă o sută optzeci de milioane de oameni, ci se va prăbuși numaidecît. Trebuie ca un om să se conformeze cu legile Naturii, să fie într-adevăr în comuniune cu Natura și cu adevărul lucrurilor, sau Natura îi va răspunde: Nu, niciodată” (*On Heroes, II*, p. 41). Mahomed s-a simțit cu o chemare pe lumea asta; trimis de Dumnezeu, să aprindă lumea; cei ce l-au auzit, au simțit într-însul adevărul și l-au ascultat.

Eroul, omul sincer și veridic, este și omul original. „Un sol omul acesta, trimis din Infinitul Necunoscut, cu vești pentru noi. Îl putem numi Poet, Profet, Dumnezeu; într-un chip sau altul, simțim că vorbele pe care le spune nu seamănă cu vorbele nici unui om. Ieșit de-a dreptul din Faptul interior al lucrurilor, trăiește și are să trăiască în zilnică comuniune cu acest Fapt. Auzitele nu pot să i-l ascundă; luîndu-se după auzite e orb, fără cămin, nenorocit; faptul îl privește țință. El vine din inima lumii; este o parte din realitatea primordială a lucrurilor. Dumnezeu a făcut mai multe revelații; dar și pe acest om nu l-a făcut tot Dumnezeu, cea din urmă și cea mai nouă revelație? „Inspirația Atotputernicului îi dă înțelegerea”: înainte de orice trebuie să-l ascultăm pe el” (*On Heroes, II*, 42).

În erou găesc glas toate lucrurile pe care alții nu pot să le exprime. Ceea ce spune el sumedenie de alți oameni simțeau confuz, presimțeau, dar nu puteau spune articulat. Mintea lui clară și pătrunzătoare dă viață gândului obscur al unei întregi epoci. Într-o formulă simplă am putea spune că eroul exprimă latențele timpului său. El aduce la lumină, formulate clar, aspirațiile și dorințele confuze a generații întregi. În glasul lui, toți cei capabili de cugetare găesc exprimată partea cea mai adîncă și mai adevărată a propriului lor suflet. De aceea îl ascultă și-l adoră.

Eroul, omul original, croiește drumurile spirituale pe care umblă multă vreme omenirea. Prima licărire a unui adevăr nou este ca un pas făcut într-o regiune necunoscută, neumblată. Cel ce vine apoi calcă pe urmele înaintașului său și astfel se face o potecă, un drum care se lărgeste din ce în ce, pentru ca toată omenirea să poată păși pe el. La începutul unei ere noi găsim totdeauna un om mare, un erou care deschide omenirii încă o perspectivă asupra realității.

Munca oricărui om este o luptă a ordinii contra dezordinii. Prin muncă, spunea Carlyle, lumea încetează de a fi Haos, devine un Cosmos. Eroul este un trimis al Ordinii împotriva Dezordinii. El introduce pretutindeni rînduiala, fie în societatea oamenilor, fie în mințile și sufletele lor. „Este o poziție tragică pentru un om adevărat să lucreze în revoluție”. Totuși eroul este constrîns uneori, ca să aducă o ordine nouă, să răstoarne vechea ordine, care era mai mult dezordine. El nu ajunge iconoclast și distrugător decît atunci cînd trebuie să pună în

locul minciunilor adevăruri noi. Altminteri nimic nu-i este mai urit ca dezordinea, anarhia.³⁴ Goethe spunea: „*Von Jugend auf ist mir Anarchie verdriesslicher gewesen als der Tod*“.³⁵

O altă idee a lui Carlyle este că eroul, omul care pătrunde mai adânc în realitatea adevărată a lucrurilor, poate fi orice după împrejurări. Eroul poate fi profet, rege, preot, poet, după lumea și timpul în care se întâmplă să trăiască. Orice ar face, îl face bine, pentru că este în comuniune cu Faptul, care este adevărul. Ca în mitul regelui Midas, pe orice pune mâna îl schimbă în aur. Carlyle nu poate să priceapă cum un om într-adevăr mare n-ar putea să fie orice. Poetul care nu poate decât să stea la masa lui și să însire versuri după versuri, nu va face niciodată poezii de adevărată valoare. Napoleon găsea vorbe care prețuiesc cât bătălia de la Austerlitz. Turenne spunea lucruri tot atât de pline de înțelepciune ca și vorbele lui Samuel Johnson. Petrarca și Boccaccio erau excelenți diplomați. Ce n-ar fi putut face Dante, cu sufletul lui de foc, sau Shakespeare, care era o lume. Esențialul este ca omul să fie într-adevăr mare; tot ce va face pe urmă va fi mare și adevărat și plin de înțeles. Mai minunat lucru decât apariția eroilor este pentru Carlyle recunoașterea și adorarea lor. „Cultul eroilor“, această piatră angulară a sufletului omenesc, este originea oricărei măririi; ea înobilează viața omenească și o răscumără de multele ei păcate și josnicii. Adorarea eroilor, admirația transcendentă a oamenilor mari este de aceeași natură cu minunarea care ne cuprinde față de misterul existenței. Natura e divină, e simbolul viu al lui Dumnezeu; tot așa și eroul: el este manifestarea autentică a divinului. Nu e alt sentiment mai nobil în om decât această admirație pentru ceea ce este mai presus decât sine. Pe această adorație se reazemă religia.

„Nu numai Păgânismul, dar și alte religii mult mai înalte și mai adevărate, orice religie pînă acum cunoscută. Cult al Eroilor, admirație adînc simțită și proster-nată, supunere fără margini pentru cea mai nobilă Formă divină de Om — nu este acesta simbul Creștinismului însuși? Cel mai mare dintre toți eroii este

³⁴ Thomas Carlyle nu se opune revoluțiilor, dar socotește că în fruntea lor trebuie să se găsească oameni capabili care, prin meritele lor verificate în practică, să fie, „fii ai Rînduiei“. „Este o situație tragică pentru un om adevărat să lucreze în revoluțiuni. El pare un anarhist; și, într-adevăr, un dureros element de anarhie îl împiedică la tot pasul — pe care el din tot sufletul (îl) urăște și este dușmanul anarhiei. Menirea lui este Rînduiala, cum e menirea oricărui om. El vine ca să prefacă ceea ce era neorînduit, haotic, într-un lucru rînduit și regulat. El este misionarul Rînduiei. Nu este orice muncă a omului pe pămînt O aducere de Rînduială? Dulgherul găsește copaci neciopliți; el le dă o formă, îi silește să ia proporții cioplite, ca să fie de folos. Cu toții suntem dușmani înnașcuți ai neorînduiei: este ceva tragic să ajungem iconoclaști și dărîmători; pentru Omul Mare, mai om decât noi, e ceva îndoit de tragic“ (Thomas Carlyle, *EROII, Cultul eroilor și eroicul în Istorie*, Institutul de Arte Grafice „Luceafărul“, București, 1921, p. 275). Dar dacă revoluționarii sînt nevoiți, prin firea lucrurilor, să împletească neorînduiala cu rînduiala (latura distructivă și latura constructivă a unei revoluții) sau să cadă în capcana celei dintii, fără să-și găsească puțință de scăpare și fără să izbîndească să schimbe dezordinea în ordine, situația lor apare de două ori „tragică“.

³⁵ „Încă din tinerețe, anarhia a ajuns să-mi fie mai supărătoare decât moartea“.

Unul — pe care nu-l numesc aici. O tăcere sfântă să cugete această materie sfântă..." (On Heroes, I, p. 10)²⁶

Tot pe acest cult se fondează și societatea. Ce este ierarhia socială dacă nu o *heroarhie*? De multe ori ierarhia de fapt nu este decît o reprezentare revoltător de inexactă a unui cult adevărat al eroilor; esențial este însă faptul că societatea presupune o ierarhie, care se sprijină pe lealitatea ce rezultă din recunoașterea adevăratei superiorități. Cultul eroilor este indestructibil în sufletele oamenilor. Cu toate revoluțiile, tot nu dispăre; mai mult încă, revoluțiile nu se fac decît pentru a se găsi adevărații eroi, adevărații conducători ai oamenilor: din fiecare revoluție trebuie să iasă un nou cult al eroicului. Printre toate prăbușirile și ruinele posibile acest cult rămîne o stincă neclintită; orice reedificare de aici trebuie să pornească. Tendința de a adora superioritatea e atît de adîncă încît în lipsa unei adevărate superiorități oamenii se închină și la superioritățile aparente. Omul are atîta nevoie să adore eroii, încît de multe ori ajunge să adore și pseudo-eroi. Adevăratul semn al valorii și al înălțimii unei epoci este eroul pe care-l adoră.

²⁶ Este sigur că *Thomas Carlyle* nu a fost un spirit religios, în înțelesul consacrat al termenului. Nu credea, de fapt, în nici o religie tradițională și în nici o biserică oficială. Era, însă, „pătruns de misterul și divinitatea existenței; credea în legea datoriei morale, prin care se realizează Ideea divină care e în om, în demnitatea și chemarea vieții omenești, în divinitatea muncii. Munca era pentru el adevărata rugăciune, cel mai nobil mijloc de a realiza porunca dumnezeiască" (*C. Antoniadă, în Thomas Carlyle, EROII, Cultul eroilor și eroicul în Istorie, traducere din limba engleză de C. Antoniadă, Institutul de Arte Grafice „Luceafărul”, București, 1921, p. VI*). În doctrina sa despre „cultul eroilor”, omul este un adorator al elementelor naturii și al celor ce se ridică, prin muncă și sinceritate, deasupra sa, iar acest sentiment al omului face parte componentă din nucleul religiozității și din cel al societății. Sentimentele „religioase” ale lui *Thomas Carlyle* sînt destul de „eretice”. Sînt concludente, din acest unghi de vedere, părerile sale despre „păgînism”. Păgînismul îi pare „O pădure încilcită și nepătrunsă de iluziuni, confuziuni, falsități și absurdități, acoperind întregul cîmp al Vieții! Un lucru care ne umple de mirare și aproape, dacă e posibil, de necredință, căci, într-adevăr, nu e lesne de priceput cum niște oameni în toate mințile au putut în toată liniștea și cu ochii deschiși să creadă și să trăiască în asemenea doctrine. Ca oamenii să fi adorat pe bietul lor semen ca pe un Zeu, și nu numai pe el, dar și trunchiuri și pietre și tot felul de lucruri însuflețite și neînsuflețite, și să-și fi alcătuit un haos atît de incoherent de halucinații în chip de Teorie a Universului: toate acestea par o fabulă de necrezut. Totuși e un fapt sigur că oamenii au crezut astfel. Oameni făcuți ca și noi au primit să trăiască și au trăit la largul lor într-o asemenea groaznică pădure încilcită de adorări și de credințe mincinoase" (*Thomas Carlyle, EROII, Cultul eroilor și eroicul în Istorie, ed. cit., pp. 4—5*).

Thomas Carlyle are marele merit de a fi înțeles că la baza religiilor nu stau, în primul rînd, înșelătoriile, vicleniile și amăgirile corpului clerical, care sînt, mai degrabă, condiții ale decăderii religiilor, decît cauze ale apariției și dezvoltării lor. Admirarea, minunarea sau adorarea elementelor naturii (și respectul față de oameni deosebiți) sînt, în cugetarea sa, elemente de căpetenie în formarea și dezvoltarea religiilor. „La început omul se pune în legătură cu Natura și Puterile ei, se minunează și le adoră pe acestea; tocmai mai tirziu bagă de seamă că orice Putere este Morală, că punctul însemnat este pentru el deosebirea Binelui și Răului, a ceea ce trebuie și nu trebuie să facă" (*Ibidem, pp. 41—42*).

Nici creștinismul, cu toate diferențele sale în raport cu alte religii, nu scapă, în dezvoltarea lui istorică, de metehnele corpului clerical. Vestit este, în privința aceasta, romano-catolicismul, iar cel mai mare dintre toți eroii creștini, pe care

Carlyle, pentru care faptul esențial, hotărîtor în viața sufletească a omului este credința — credința sinceră și spontană în misterul existenței și în ordinea morală a universului — face deseori o deosebire între epocile de credință și epocile de necredință. Credința este semnul sănătății spirituale a unei epoci, necredința — al bolii: îndoială, scepticism, neliniște. Dealtfel, vremurile de necredință nu sunt decît stări de tranziție spre noi credințe, ele nu pot dura mult. Îndoiala, lupta spirituală între tendințe contrarii nu poate fi o stare definitivă. În aceste stări de neliniște se plămădesc totdeauna credințele noi. Pe cît sunt de înviorătoare vîrstele sănătoase, pe atît sunt de deprimante celelalte. În aceste vederi ale lui Carlyle se recunoaște o influență considerabilă a filosofiei istoriei lui Goethe și Fichte. La sfîrșitul studiului său asupra lui Diderot, Carlyle citează acest pasaj din Goethe, căruia îi dă deplină aprobare:

„Tema proprie, unică și foarte profundă a istoriei lumii și omului, căreia îi sunt subordonate toate celelalte teme, rămîne conflictul Necredinței și Credinței. Toate epocile în care domnește Credința, sub orice formă ar fi, sunt strălucite, înălțătoare de inimi, rodnice pentru contemporani și posteritate. Toate epocile, dimpotrivă, în care Necredința, sub orice formă ar fi, rămîne biruitoare, chiar dacă pentru un moment au o strălucire aparentă, dispar în ochii posterității, deoarece nimeni nu poate cu bună știință să se încarce cu ceva nerodnic”. (*Diderot*, în vol. V. *Miscell.*, p. 63.)

Eroii nu apar numai în timpurile de credință; și cele de necredință pot avea eroii lor, oamenii lor reprezentativi. Dar pe cînd eroul timpurilor de credință, adevăratul erou, este creator de valori noi, cel care e privit ca erou de timpurile de necredință face o operă negativă, de distrugere. Dacă un erou pozitiv se strecoară, prin misterioasele întîmplări ale soartei, într-o vreme de necredință, dacă nu este atît de puternic încît să răstoarne cu totul timpul său și să-i impuie o credință nouă, cum a făcut de pildă Mahomed cu poporul arab, atunci nu-i rămîne decît să-și adune tot eroicul în propria lui viață, să se refugieze în „marea împărăție a tăcerii” și să rămînă, astfel, o pildă tragică pentru generațiile viitoare. Dintre toate epocile de necredință, cea mai tipică este pentru Carlyle secolul al XVIII-lea. Asupra acestui secol și-a îndreptat el mai mult investigațiile: cele două mari istorii,

Thomas Carlyle nu-l numește în textul reprodus de *C. Antoniadă*, este, probabil, *Martin Luther* (1483—1546), socotit în alt discurs prototipul eroului ca preot. „Gătesc că Luther a fost un sfărîmător de Idoli, nu mai puțin decît oricare alt profet. Zeii de lemn ai koreișilor, făcuți din birne și ceară, nu erau mai urîți lui Mahomed decît indulgențele lui Tetzel, făcute din piele de berbec și cerneală. Este proprietatea oricărui erou, ca în orice timp, în orice loc și în orice situație, să se întoarcă la realitate, să se reazime pe lucruri, nu pe aparențele lucrurilor. Fiindcă iubește și venerază în chip rostit, sau numai cu cuget adînc fără vorbe, înspăimîntătoarele realități ale lucrurilor, de aceea aparențele goale ale lucrurilor, deși regulate, cuvinčioase, întărite de koreiși sau conclave, vor fi de nesuferit și urîte pentru el. Și protestantismul este opera unui Profet: opera profetică a secolului al XVI-lea. Prima lovitură de dărîmarea cinstită a unui lucru vechi ajuns fals și idolatru; pregătind de departe un lucru nou, care are să fie adevărat și autentic divin” (*Ibidem*, pp. 165—166). „Vestea lui Luther aducea detronarea și desființarea tuturor papilor și potențailor mincinoși, dar în același timp viața și puterea, deși de departe, a celor noi și sinceri” (*Ibidem*, p. 170).

Revoluția franceză și Frederic cel Mare, se petrec în secolul al XVIII-lea; tot la acest secol sunt referitoare și cele mai multe din încercările critice și istorice. Dar mai ales împotriva secolului al XVIII-lea francez sunt îndreptate criticile lui Carlyle: un secol de scepticism, de îndoială nu numai spirituală, dar și morală; vremea cea mai potrivnică pentru eroi. Drept concepție despre lume, secolul acesta produce materialismul lumii-mașină și ca morală utilitarismul: conștiința morală, o simplă mașină de calcul și viața morală o goană după plăcere. Încolo nici o adorare: lumea nu mai e un mister, căci jocul atomiștilor mișcați de forțe îmi dă seama de toate; Dumnezeu nu există. O lume fără Dumnezeu! — Nici un eroism adevărat nu putea să iasă din aceste concepții: un erou adevărat ar fi trebuit mai întâi să le învingă și să impună o altă concepție mai largă, mai nobilă, mai adevărată. Acest secol nu a produs nimic mare, nu a creat nici o valoare nouă. „Nici una din marile doctrine sau instituții care au făcut pe om să fie într-adevăr om, nici una din descoperirile care au supus natura externă scopurilor lui, nu s-a făcut în această vîrstă. Ce slugă sau tipar, ce Cavalerism sau Creștinism, ce mașină cu aburi sau Quakerism, sau judecată cu jurații au inventat acești enciclopediști pentru omenire? N-au inventat nimic: nici una din virtuțile omului, nici una din puterile lui nu e datorită lor; în toate privințele vremea lui Ludovic XV este printre cele mai pustii din timpurile cunoscute” (Voltaire, în vol. II, *Miscell.*, p. 178). Munca enciclopediștilor nu a fost o muncă pozitivă: a fost o operă de critică, de ceartă, de distrugere a ceea ce exista. Eroul acestei epoci, omul reprezentativ al spiritului ei, recunoscut și adorat, ca atare, a fost Voltaire. Judecata severă a lui Carlyle asupra acestuia a nemulțumit totdeauna pe francezi. Pentru el, Voltaire nu era decît un foarte îndemînat om care a știut să prindă toate ocaziile și să se strecoare prin toate adversitățile. Nu este un om mare, ci un mare *persifleur*; „un om pentru care viața și tot ce se ține de ea nu are decît o însemnătate de disprețuit, care-i înfruntă greutățile nu cu tărie și seriozitate, ci cu o agilitate veselă; și-l găsim totdeauna deasupra valului, nu atît prin puterea înotului cît prin ușurința plutirii. Nimeni nu a priceput mai bine secretul *persiflagiului*, înțelegînd prin aceasta nu numai facultatea exterioară a disprețului politicos, dar și arta disprețului interior general, prin care un om de acest fel se silește să supună împrejurările soartei voinței lui și să fie — căci aceasta este efortul instinctiv al tuturor oamenilor — moralicește liber. Batjocura latentă a lui Voltaire e tot atît de ușoară, de abundentă și de universală ca și cea pe care o exprimă...” (Voltaire, *Ibidem*, p. 145). Carlyle recunoaște elementele nobile din viața lui Voltaire, „că și-a cheltuit viața opunîndu-se la eroare și la nedreptate, apărînd pe nevinovați, demascînd pe ipocriții suspuși” — însă în el vede înrîpat tot spiritul de scepticism și negare al secolui al XVIII-lea francez. Dacă a fost adorat ca un erou — ultima venire la Paris a lui Voltaire a fost un adevărat triumf — este tocmai pentru că încarna atît de bine spiritul timpului, era cel mai francez dintre francezi.

Spiritul secolului al XVIII-lea nu putea să-l învingă decît un om ca Goethe. Acesta este cel mai mare erou spiritual al vremilor mai

apropiate. El se ridică *deasupra* concepțiilor mecaniciste și ajunge la o *Weltanschauung* mult mai înaltă și mai nobilă. La începutul secolului al XIX-lea el dă pilda unei vieți fondate pe un ideal de armonie și măsură. Au mai apărut în secolul al XVIII-lea și alți oameni mari în domeniul spiritual, însă nu au putut să învingă deplin paralizia spirituală a timpului și cu toată mărimea lor, în loc să dea tot ce ar fi putut da într-o epocă pozitivă, se istovesc în lupte zadarnice și în cele din urmă rămân niște învinși. Dintre acești „eroi ca oameni de litere” Carlyle alege pe Samuel Johnson, Jean-Jacques Rousseau și Robert Burns, aceste „trei victime ale spiritului timpului”, și le schițează tragica soartă. Un alt om, deși plin de spiritul timpului, amic al lui Voltaire, ajunge să realizeze lucruri mari în domeniul practic: acesta este regele Frederic II al Prusiei. Nu scepticismul, filosofia franceză și spiritul timpului îl ajută întru aceasta, ci marele lui simț al realităților. Acest organizator al Prusiei și întemeietor al măririi viitoare a Germaniei, este unul din oamenii în contact cu Faptul; sprijinindu-se pe temelia solidă a realității, știe să aducă ordinea, poate să creeze ceva. Este ultimul rege înainte de catastrofa Revoluției franceze. E unul din eroii predilecți ai lui Carlyle, căruia îi consacră cea mai vastă din operele sale istorice. Omul care adorase pe Cromwell, eroul biblic, era destul de larg la spirit ca să recunoască și mărimea discipolului lui Voltaire și amicului filosofilor.

Secolul al XVIII-lea, cu negațiile și criticile lui, se termină cu Revoluția franceză, care a încercat să creeze ceva nou. Aceasta ne învederează că epocile negative nu pot fi decât epoci de tranziție, spre credințe noi. Catastrofa aceasta, care în ochii lui Carlyle ia proporțiile unei revoluții cosmice, era protestarea contra unei false ierarhii și contra nedreptăților seculare; în suvoiul-ei tirăște o întreagă societate. Însă negatorii și dărîmătorii de societăți, cu Evanghelia lor de la Jean Jacques, nu au fost în stare să creeze altceva la loc, o ordine nouă. Din nesfîrșita nebulă a Revoluției nu a putut ieși pînă acum în Europa un guvernămint adevărat, o societate fondată pe o ierarhie adevărată și pe dreptate. Phoenixul cel nou nu a înviat încă din grămada de cenușă.

VI

FILOSOFIA POLITICĂ

- I. *Imprejurări istorice.* II. *Împotriva Economiei Politice.*
Mamonism. Unworking Aristocracy și Laissez faire.
- III. *Democrație.* — *Sufragiu universal.* IV. *Adevărata*
Aristocrație. Right și Might — *Ce este de făcut.*
- V. *Politica este Morală.* Cant, Sinceritate și Eroism

I

Preocupările filosofice și istorice ale lui Carlyle nu l-au putut face să se desprindă de timpul în care trăia și să uite de problemele mo-

mentului; dimpotrivă, tocmai pentru ca să-și dea mai bine seama de ce înseamnă timpul prezent, întreprinsese studiile istorice, după ce izbutise să-și formeze o privire filosofică a lumii și vieții. Pe cînd romanticii germani, de la care el învățase atîtea, trăiau oarecum desprînși de secol, Carlyle ia ca model pe Fichte, care față de primejdia națională germană de la începutul secolului al XIX-lea renunță la speculațiile pure ale *Doctrinei Științei* și vede că rolul omului de cugetare nu trebuie despărțit de rolul omului de acțiune, că numai cel ce pătrunde mai în adîncul ei realitatea este în stare să dea o îndrumare adevărată atunci cînd vremurile se tulbură și popoarele merg pe căi greșite. „Transcendentalismul” lui Carlyle nu se împotriva deloc unui studiu și unei critici a timpului prezent; ba încă era în măsură, prin înalta doctrină morală pe care o implica, să-i servească drept temelie a sistemului politic pe care avea să-l susțină.

Activitatea lui Carlyle ca scriitor politic, în înțelesul de om care filosofează asupra politicii, cade între anii 1830—1850, epoca cea mai fructuoasă din viața sa, apogeul carierei sale. Tot din acest timp sunt și *Sartor Resartus* (apărut întîi în *Frazer's Magazine*, în 1833) și *French Revolution* (1837) și *On Heroes* (1841) și *Past and Present* (1843) și *Letters and Speeches of Oliver Cromwell* (1845) și *Latter Day Pamphlets* (1850). Această activitate coincide cu epoca cea mai tulbură din viața politică și socială a Angliei moderne, de la revoluția lui Cromwell încoace. Întreaga primă jumătate a secolului al XIX-lea este o epocă de criză: Anglia se afla din nou la o cotitură hotărîtoare a soartei sale. Cînd se termină războaiele cu Napoleon, Anglia se găsea încă în plin vechi regim; cu toată laudata ei organizare politică, „modelul tuturor constituțiilor” și alte vorbe mari și frumoase, realitatea era departe de aparențele trimbițate. În 1814, Anglia era încă deplin aristocratică și tradiționalistă. Guvernămîntul, în aparență monarhic și reprezentativ, era în realitate stăpînit de o oligarhie de nobili foarte bogați, geloși de prerogativele lor ereditare și disprețuitori pentru tot restul națiunii. Între conducători și conduși cea mai mare neegalitate. Biserica, de asemenea, ca și guvernămîntul, era aristocratică și intolerantă. Lipsă de coeziune și dragoste între clase, lipsă de guvernămînt real, ipocrizie, venalitate, aroganță a nobililor, mizerie fără seamăn a claselor inferioare. După 1815, viața politică suspendată în timpul amenințărilor lui Napoleon reîncepe și cu dînsa suflă un nou vînt de reforme. Partidul radical, format împrejurul discipolilor lui Bentham, rașionaliști și utilitariști, începe o luptă contra vechiului regim susținut de guvern și partidul *tory*, luptă care se imbină cu o agitație adîncă în lumea muncitoare, a cărei stare era din cele mai nenorocite. Niște legi din 1800 opriseră sub pedepse grave orice asociație a muncitorilor. Industriile fiind la începuturile lor, industriașii lucrau pe dibuite, cu capitaluri restrinse și cu o experiență insuficientă; aici măreau producția, aici o restrîngeau brusc; producția nu începuse încă să se regularizeze, să se așeze pe norme stabile. Erau fabricanți care primeau lucrători prea mulți și în urmă erau nevoiți să le dea drumul, căci nu-i mai puteau întrebuința. De la 1816 pînă la 1848 crizele economice se țin lanț; la fiecare criză mii de lucrători, mai ales dintre țesători, rămîneau pe drumuri, în cea

mai neagră mizerie. După multe lupte se ajunge în sfârșit în 1832 la o reformă electorală parțială, care stabilea un compromis între regimul susținut de conservatori și reformele cerute de radicali. Se făcea o mai dreaptă împărțire a circumscripțiilor electorale prin desființarea așa-numitelor burguri putrede, *rotten boroughs*, însă dreptul de vot rămânea tot un privilegiu, *franchise*, restrins, la vechile corpuri privilegiate, adunări de comitate, burguri, universități, și era legat de posesiunea imobiliară. Această reformă parțială nemulțumi pe liberalii înaintați, pe radicali și clasele muncitoare care începuseră, în urma abrogării legilor din 1800, să se organizeze, între 1832—1834, în *trade-unions*. Între anii 1837—1848 are loc agitația așa-numită a *chartismului*, cu petiții monstre, cu *meetings*, cu manifestații și tulburări de stradă. Partidul radical, asociat cu noul partid socialist uvrier, voia o nouă *chartă* (de acolo numele de *chartism* dat mișcării) sau constituție a poporului, cu șase puncte: vot universal, scrutin secret, indemnizare pentru deputați, desființare a censului pentru eligibili, parlament anual, împărțire a țării în circumscripții electorale, pentru a se distribui egal locurile de deputat. Această agitație chartistă coincidea cu cele mai mari crize industriale și cu mizeria cea mai mare a muncitorilor.

Cam în același timp începe și marea agitație irlandeză. Irlanda fusese în 1800 unită cu Anglia și, odată cu parlamentul ei, pierduse și autonomia. Tot pământul Irlandei era în mâinile proprietarilor de origine engleză care-l stăpîneau de la cucerire; țăranii irlandezi, ca posesori precari, erau la discreția marilor proprietari, care puteau să-i izgonească oricînd de pe domeniile lor. Deși majoritatea populației era catolică, biserica oficială era cea anglicană; numai anglicanii puteau fi aleși deputați și ocupa funcții publice. Lipsa de guvernămint adevărat și rapacitatea marilor proprietari aduseseră Irlanda în cel mai înalt grad de mizerie. Foametea era acolo endemică. Sărăcii năpădeau în insula vecină și, amenințau prin scăderea salariilor populațiile muncitoare ale Angliei și Scoției. Pe cînd chartiștii se agitau în Anglia, în Irlanda începe mișcarea catolică condusă de vestitul O'Connell.³⁷ Cererile de reforme ale irlandezilor ajunseră pînă la pretenția de a se desființa unirea. Mizeria, mișcările, tulburările, luptele parlamentare ale irlandezilor continuă fără întrerupere de la 1832 încoace.

Între anii 1838—1846 are loc o altă mișcare, cea a unui partid al liberului schimb, pentru abrogarea legilor asupra grînelor (*corn-laws*). Aristocrația engleză, stăpînitorea solului Angliei, înființase un regim protector al grînelor, care împiedica cu totul importul, prin taxele mari impuse, și ridicase colosal prețul grîului. Acum lupta se da între

³⁷ Daniel O'Connell (1775—1847) — marele lider irlandez din prima jumătate a secolului al XIX-lea, admirat, pe bună dreptate de George Barițiu (1812—1893) pentru ideile sale de eliberare a Irlandei de sub tutela Angliei — a încercat, punînd bazele, în 1841, mișcării *Repeal*, desfacerea Uniunii anglo-irlandeze, bîzuindu-se, în-deosebi, pe țăranime, care era, în marea ei majoritate, catolică. În 1823 luase ființă Asociația Catolică din Irlanda, în care un mare număr de preoți fusese ridicat la grade de ofițeri iar Daniel O'Connell — comandant suprem. Ca reprezentant al țăranilor, care ajunseseră la sapă de lemn printr-o asuprire de secole, el cerea emanciparea „catolicilor”, și aceasta însemna dreptul lor de a intra în cele două camere ale Parlamentului Marii Britanii, fapt împlinit mult mai tirziu.

aristocrația funciară, care avea tot interesul să mențină taxele mari asupra grânelor, ceea ce ridica prețul arenzilor, și aristocrația de origine mai nouă a industriașilor, care voiau scăderea prețului pîinii, nu de dragul populațiilor muncitoare, cele mai izbite de acele *corn-laws*, ci ca să poată scădea salariile. De abia în 1864, grație lui Sir Robert Peel, se abrogă detestabilele legiuri asupra grânelor. Rezistența aristocrației fusese mare; Sir Robert Peel propusese abrogarea împotriva majorității partidului său conservator și fusese sprijinit în această ocazie de minoritatea liberală și radicală.

Reforme parlamentare, rivalitate a aristocrației stăpîne asupra pămîntului cu burghezia industrială, agitații chartiste, tulburări irlandeze, mizeria claselor muncitoare, acestea sunt evenimentele politice și condițiile sociale în mijlocul cărora trăiește Carlyle. Se ridicau atunci probleme care cereau soluții grabnice. Nu se putea să nu-și spună și el cuvîntul. Într-un *essay* apărut în 1829 în *Edinburgh Review*, intitulat *Signs of the Times (Semnele Timpurilor)*, Carlyle își exprimă pentru întia oară părerile asupra condiției societății engleze. Întregul *essay* e îndreptat împotriva *mecanicismului*, cu formele lui de utilitarism și filosofie a progresului. Aici arată ce funeste urmări poate avea acest *mecanicism* în politică. Operele care apar după 1829, *Sartor, French Revolution* și cele mai importante studii de istorie și literatură, îl absorb prea mult în anii următori, așa că tocmai în 1839 mai scrie ceva despre starea Angliei, anume studiul politic intitulat *Chartism*. Carlyle caută semnificarea mai adîncă a agitației chartiste și arată învățămintele ce s-ar putea trage din evenimentele de atunci. „Chartismul înseamnă nemulțumirea amară ajunsă feroce și nebună, deci condiția sau dispoziția rea a claselor muncitoare ale Angliei. Este un nume nou pentru un lucru care are multe nume și care are să mai aibă și alte nume.” Aici e schițată întreaga politică a lui Carlyle: luptă contra minciunilor și optimismului filosofiei progresului, contra politicii de *laissez-faire*, contra iluziilor democrației. Răul cel mare este că clasele conducătoare au uitat că ele au sarcina de a guverna efectiv, nu de a lăsa lucrurile să-și meargă cursul lor. Clasele muncitoare, lipsite de conducere, atît în domeniul economic, cît mai ales în domeniul moral, au fost lăsate în voia soartei; de acolo mizeria lor și fără seamăn. Remediul nu poate fi decît în organizarea muncii și într-o conducere reală a unei aristocrații adevărate, nu de titluri, ci de merit. Ideile acestea sunt reluate și dezvoltate pe larg în *Past and Present* (1843), unde Carlyle pune față în față două societăți, cea medievală creștină și cea engleză din prima jumătate a secolului al XIX-lea. El nu vrea să dea drept un model de organizare societatea medievală și viața călugărilor din St. Edmundsbury, căci știa bine că revenirea la stări anterioare sunt imposibile, dar voia prin contrastul pe care îl stabilea să dea pe față una din minciunile *progresului* trimbițat de raționalismul utilitarist. În această carte sunt și mai accentuate criticile lui împotriva filosofiei „celei mai mari fericiri” și împotriva economiei politice clasice. În locul aristocrației de titluri și averi care de fapt nu conduce — Carlyle o țintuiește cu numele de *unworking aristocracy*, aristocrație care nu muncește — și în locul aristocrației mamonice, industrialismul îmbogățit din exploatarea muncitorimii,

el vrea o reală aristocrație, o conducere a celor mai buni, a celor mai nobili, a celor pentru care munca e adevărata religie și viața un sacrificiu eroic. Revoluția de la 1848, cu delirul de utopii și de sentimentalism social pe care îl împrăștiase, neliniștise mult pe Carlyle. Vedeă acum triumful momentan al apucăturilor care-i fuseseră cele mai urite. De aceea, în 1850, publică *Pamfletele Zilei din urmă*, o serie de opt pamflete, în care atacă pe rînd toate simptomele funeste pe care le ghicea în viața politică și socială nu numai a Angliei, dar a întregii Europe apusene. Și de data asta atacă religia exagerată a Democrației și caută să desprindă adevăratul învățămînt pe care îl aduce acest incontestabil fenomen. *Pamfletele* acestea l-au separat de prietenul său filosoful John Stuart Mill. Carlyle lua aici o poziție hotărîtă împotriva radicalismului, căci ataca toate concepțiile lui fundamentale: democrație, parlamentarism, sufragiu universal. Ideologia ieftină și seacă, oratoria de răspîntii, ipocrizia, cultul succesului și al simili-eroilor — toate semnele timpului sunt luate și biciuite cu o vervă demonică. Ultimul pamflet, *Jesuitism*, unde e ars cu fierul roșu acel *cant*, ipocrizia națională a englezilor, este de o virulență nemaipomenită. Tot în acel pamflet e și fragmentul *Filosofia Porcilor* pe care l-am tradus mai sus.

În activitatea sa de cugetător politic, Carlyle a stat la o parte și deasupra partidelor politice. El a atacat fără cruțare tot ceea ce i se părea nesănătos și împotriva adevăratei rînduiri; cu aceeași tărie a atacat și pe conservatori și pe liberali și pe radicali, cînd principiile lor i se păreau funeste. La început, cînd înfățișa, în *Chartism și Past and Present*, în culori vii, mizeria claselor muncitoare și arăta necesitatea unei mai juste retribuții, radicalii îl priveau ca pe unul de ai lor. A rupt însă cu aceștia definitiv cînd au apărut *Pamphlets*. „Abso-lutismul” lui și dragostea pentru aristocrațiile reale l-ar fi pus de partea conservatorilor, dacă aristocrația acestora n-ar fi fost o *unworking aristocracy*. Mai mult decît pe oratorul de răspîntii a ridiculizat pe lorzii care luptau din rășputeri pentru menținerea legilor asupra grînelor, dar a căror viață se petrecea în diletantism și vinătoare de po-tirnicchi. Dintre oamenii politici, simpatii reale nu a avut decît pentru șeful *tory*, Sir Robert Peel, în care vedea un adevărat conducător, un om de valoare și capabil de eroism. Pe Disraeli nu l-a putut suferi niciodată; cînd acesta i-a oferit ordinul *Băiei* l-a refuzat. Pe Lord John Russell, șeful liberalilor, l-a atacat direct în mai multe rînduri, în cîteva din Pamflete. Se vede că loviturile erau juste, căci Russell s-a plîns amar de atacurile lui Carlyle înaintea Camerei Comunelor. Această neînregimentare a lui Carlyle explică libertatea lui de păreri și marea influență pe care a avut-o asupra tineretului și asupra cîtorva cugetători care au încercat lucruri mari și în alte domenii.

II

La lipsa de guvernămînt adevărat și la anarhia timpurilor, solu-țiile pe care le da radicalismul filosofic i se păreau lui Carlyle inad-misibile. Acest radicalism cu morala lui utilitaristă și cu economia

politică, așa-numită a școlii clasice, reprezintă moștenirea filosofică directă a secolului al XVIII-lea. Spiritul care voia să remedieze nu era prea diferit de spiritul care produsese tot răul. Guvernării englezi (Carlyle ar zice non-guvernării englezi) nu făceau decât să aplice în domeniul politicii maxima *laissez faire*, atât de scumpă economiștilor. Economia politică a școlii clasice este obiectul acelorași atacuri din partea lui Carlyle, ca și întreaga filosofie mecanicistă a secolului al XVIII-lea. Spiritul acestei filosofii, care dase în domeniul metafizic concepția lumii-mașină și în domeniul moral concepția „cele mai mari fericiri posibile”, însuflețește și Economia Politică în forma pe care o capătă în școala fondată de Adam Smith. Acesta, în vestita sa operă *Wealth of Nations* (*Bogăția Națiunilor*), privește pe om, ca toată filosofia timpului de care era adinc pătruns, ca fiind condus numai de motive egoiste; omul e o ființă care are trebuințe și care trăiește pentru a și le satisface. Activitatea de căpetenie a omului aceasta este: pe aceasta are să o studieze economia politică și are să încerce să-i descopere legile. Omul, o „mașină de trebuințe”: iată o simplificare considerabilă a firii omenești, o reducere a infinitei complexități a acesteia la ceva foarte simplu și foarte lesne de priceput. Toate celelalte elemente pe care le găsim în viața omului, credințe religioase, tradiții morale, tendințe speculative, trebuințe de simpatie, de solidaritate, sunt accesorii, create de împrejurările în care trăiește omul: fundamental rămâne nevoia și dorința de satisfacere. Studiind activitatea aceasta a omului care urmărește adunarea bogăției pentru îndestularea trebuințelor lui, Economia politică ajunge să formuleze oarecare legi. Aceste legi ajung să capete în ochii economiștilor clasici prestigiul unor legi ale naturii, atât li se par de necesare și inflexibile. Această asimilare le-o impunea chiar filosofia lor: dacă totul se reduce la atomi și forțe, dacă forțele din lumea materială sunt de aceeași natură cu forțele care lucrează în sufletele oamenilor, atunci legile care conduc activitatea omenească sunt tot atât de rigide și nestrămutate ca și legile naturii. Precum e legea gravitației în lumea fizică, tot așa sunt, pentru economiști clasici, în domeniul activității practice a omului, legea cererii și a ofertei, legea rentei și celelalte. Această economie privea pe individ ca izolat în egoismul lui, iar relațiile dintre oameni fondate exclusiv pe trebuința și dorința de satisfacere a acestora. În organizarea societăților și în conducerea activității practice a omului nu intervine nici o lege morală de altă natură decât legea egoistă a utilitarismului. Ca niște legi ale naturii, legile mecanice ale plăcerii și durerii, câștigului și pierderii, cererii și ofertei, regulează totul. Nu e nevoie de intervenția nici unei alte forțe. În reglarea activității economice preocupările morale n-au ce căuta; nici Statul nu trebuie să intervină: acesta trebuie să lase liberă concurența, căci prin jocul orb al legilor economice totul se orînduiește de la sine.³⁸

³⁸ Considerațiile lui *Thomas Carlyle* privitoare la economiștii Școlii clasice engleze — însușite, în parte, în acest studiu, și de *C. Antoniadă*, probabil, dintr-o necunoaștere exactă a lucrurilor — nu corespund realității. *William Petty* (1623—1687) — „întemeietorul economiei politice moderne, unul dintre cei mai geniali și originali cercetători ai economiei” — *Adam Smith* (1723—1790) — „economistul

Împotriva acestui atomism exagerat al indivizilor izolați în egoismul și trebuințele lor se ridică Carlyle. El respinge doctrinele economiei clasice ca pornind de la o concepție falsă a naturii și a omului. Omul nu este numai o mașină de produs bogăție și activitatea lui economică nu este nici singura, nici fundamentală lui activitate. În simplificarea pe care mecanicismul o aduce firii omenești, se înlătură tocmai esențialul, tocmai activitățile care exprimă mai bine această fire. Trebuințele morale, religioase, speculative, aspirațiile infinite, adorarea misterului existenței, acestea să fie oare numai ceva accesoriu și accidental în viața omenească? Nu e altă chemare mai înaltă și mai nobilă pentru om decât aceea de a produce bogăție? Economia politică excludea orice preocupare morală din domeniul ei. Dar pentru Carlyle moralismul era ceva fundamental, era inima oricărei filosofii și oricărei activități practice; pentru el și pentru filosofia din care se inspira, ordinea morală și ordinea universului erau unul și același lucru.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, economia clasică stăpânea deplin mințile și era pretutindeni primită ca un fel de Evanghelie. Mai mult, chiar societatea engleză era organizată pe baza principiilor de *laissez faire*, non-intervenționism, liberă concurență. Rezultatele s-au văzut în starea mizerabilă a lumii muncitoare, în agitațiile continue, în spectacolul unei societăți împărțite în tabere dușmane, deoparte aristocrația care nu-și îndeplinește menirea, de alta capitaliștii îmbogățiți de munca altora, dedesubtul tuturoră clasele muncitoare, simple mașini de produs bogăție, material brut asupra căruia se exercită divină lege a cererii și a ofertei. O știință care duce la asemenea rezultate imorale nu poate să fie decât fundamental falsă. De aceea Carlyle o respinge și nu poate să admită o știință care să pretindă a rîndui activitățile sociale altfel decât pe baza legilor morale.

Loviturile date de Carlyle economiei politice a școlii clasice nu au fost fără răsunet. Atacată și de socialiști și de școala istorică, economia clasică a trebuit să renunțe la multe din pretențiile ei. Lupta începută de Carlyle a fost continuată de o parte de discipolii săi Maurice și Kingsley, fondatorii socialismului creștin în Anglia, de alta, de John Ruskin, care opune economiei școlii de la Manchester un întreg sistem economic care tinde să organizeze societatea pe baza legilor morale.³⁹

perioadei manufacturiere" — și David Ricardo (1772—1823) — „ultimul mare reprezentant și cel care a desăvârșit economia clasică" — după cum i-a caracterizat Karl Marx în *Capitalul*, au pus bazele teoriei valorii determinate de muncă, demonstrând, astfel, contrar mercantiliștilor, că averea reală a națiunilor nu constă în bani, ci în întreaga masă de mărfuri produsă, sau în munca utilă, creatoare de valori de schimb, iar valoarea este creată de muncă, indiferent de ramura de producție în care este cheltuită. Au conceput societatea din unghiul de vedere al producției materiale, considerind-o un tot unitar, la baza căruia se află diviziunea socială a muncii. Teoriile despre diviziunea muncii, despre munca productivă, despre plusvaloare (Adam Smith), despre determinarea valorii mărfurilor prin timpul de muncă, despre profit, rentă funciară și salariu (David Ricardo) au contribuit, în chip remarcabil la dezvoltarea economiei politice ca știință și au alcătuit nucleul de semnificație al unuia dintre cele „trei izvoare" teoretice ale filosofiei marxiste.

³⁹ Socialismul creștin — doctrină politico-religioasă apărută, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în ideologia romano-catolicismului — își are reprezentanții

Spiritul egoist și utilitarist al economiei politice, Carlyle îl găsea adânc înrădăcinat în conștiința generală a poporului englez. Această stare de spirit el o înfierează cu numele de *Mamonism*. Englezii au uitat Evanghelia adevărată a lui Dumnezeu, și au primit acum Evanghelia lui Mamon.⁴⁰ Aceștia i se închină toți. Singura realitate este să faci bani, tot restul sunt fantasmе, conjecturi, închipuiri. Goanei acesteia după bogăție humorul lui Carlyle îi dă înfățișarea unei adevărate religii. Iadul englezilor din ziua de astăzi nu mai este vechiul Iad creștin, ci spaima de a nu izbuti să facă bani. Iată ce scrie în această privință imaginarul Sauerteig :

„Cuvîntul Iad este încă des întrebuințat de englezi: dar nu aș putea fără greutate să arăt ce înțeleg printr-însul. Iadul de obicei înseamnă spaima infinită, lucrul de care un om se teme infinit, de care tremură și se dă înapoi, luptîndu-se din tot sufletul să scape de el. Prin urmare, dacă vrei să bagi de seamă, ai să găsești un Iad însoțind pe om în toate stadiile istoriei lui, în toate dezvoltările lui, religioase sau de alt fel: dar Iadurile oamenilor și popoarelor diferă mult. La creștini e spaima infinită de a fi găsit vinovat înaintea judecătorului Drept. La vechii romani, bănuiesc, era spaima nu de Pluto, de care probabil puțin le păsa, ci de a se purta în chip nedemn, nevirtuos, adică ne-bărbătește. Și acum dacă

săi de vază, îndeosebi, în Europa, în *F. R. de Lamennais* și *Ph. Buchez* în Franța și în *J. F. D. Maurice* și *Charles Kingsley* în Anglia. În dezvoltarea sa ulterioară, socialismul creștin s-a împotmolit în programele sociale ale papalității, cu precădere în urma enciclicii *Rerum Novarum*, lansată de papa *Leon al XIII-lea* la 15 mai 1891, și în cele lansate de *Pius al XI-lea* (15 mai 1931), *Ioan al XXIII-lea* (15 mai 1961), *Paul al VI-lea* (6 august 1964) și *Ioan Paul al II-lea* (8 septembrie 1981), care susțin, prin tezele lor fundamentale, că principiile socialismului ar avea origine creștină și ar fi, prin esența lor, eminentamente morale. Prin conținutul său social, acest *socialism creștin*, înrudit cu „socialismul feudal” criticat în *Manifestul Partidului Comunist*, păstrează vechile structuri ale societății burgheze, cu clasele și antagonismele ei de clasă, și, odată cu ele, vechile idealuri creștine și învechita critică socială a unor „excese” ale capitalismului. Ultimul cuvînt al socialismului creștin, cuprins și în unele programe ale unor sindicate și partide democrat-creștine contemporane, este perfecționarea morală a orînduirii capitaliste și, prin ea, menținerea proprietății private.

John Ruskin (1819—1900) — scriitor, critic de artă și sociolog englez — socotea că unei societăți nobile trebuie să-i corespundă o artă și o morală nobile, posibile, în opinia sa, prin mijlocirea educației estetice și morale a poporului.

⁴⁰ Cuvîntul „mamona”, de origine arameică, este folosit în Biblie în înțeles de „bogăție” sau „avuție”. Prin extensiune de semnificații, cuvîntul a devenit, în mitologia iudaică, numele unei zeițe care personifică nepotolita sete de îmbogățire, iar în creștinism, alt nume al Diavolului.

„Evanghelia lui Mammon” (= „Mammona”) este echivalentul general al goanei după cîștig, îndeosebi prin mijlocirea *banului*. În intențiile lui *Thomas Carlyle*, expresia scoate în relief legătura socială supremă din orînduirea capitalistă din Anglia, sau singurul Dumnezeu laic al „închinătorilor lui Mammon”. Banul este, din acest punct de vedere, cheia cu care se deschid toate porțile și instrumentul care dezlănțuie urile și înjgheabă prietenii între acest fel de „închinători”.

Thomas Carlyle, la fel ca alți reprezentanți din „Tinăra Anglie”, care își începuse propaganda în 1842, critică, deopotrivă, vechile blazoane feudale și noile imperiative burgheze. Critica pe care el o face „mamonismului” burghez și aristocrației trîndave (*unworking aristocracy*) este batjocoritoare, dar nu se înrudește cu critica „pamfletară” dusă contra societății moderne burgheze de aristocrația feudală din secolul al XIX-lea. Prin conținutul pozitiv al studiilor sale, *Thomas Carlyle* se așază pe pozițiile grupurilor sociale care sufereau cel mai mult de pe urma celor două feluri de asupriri, și acestea sînt, cu precădere, muncitorii și țărani.

pătrunzi prin toate ipocriziile lui, prin credințele din auzite repetate de atâtea ori, pe care le numește cult, adorare și așa mai departe — care este lucrul de care se teme într-adevăr în chip infinit și pe care îl privește cu toată disperarea sufletului modern englez? Ce este Iadul, după toate aceste onorabile și des repetate credințe din auzite, da, ce este? Cu ezitare, cu mirare, spun că este: spaima de a «nu reuși»; de a nu stringe bani, faimă sau a nu face vreo figură pe lume — mai ales de a nu face bani! Nu este acesta un Iad cam ciudat?" (*Past and Present*, III, p. 125).

Singura preocupare a omului din zilele noastre este să facă bani; singura legătură dintre oameni a rămas banul. Nimic altceva nu mai există. Economia politică pretinde că există o societate, și totuși ea introduce pretutindeni separația, izolarea: fiecare individ, închis în egoismul lui, se luptă cum poate ca să-și satisfacă trebuințele, să adune bogății. Cum poate ieși din lupta aprigă a fiecăruia cu toți ceilalți o armonie, o solidaritate? Economia politică nu ne explică. Ea crede că banul e singura legătură dintre oameni. *Cash-payment the sole nexus!* exclamă Carlyle: plata în bani singura relație socială dintre oameni. Alte legături, alte datorii nu există. Și totuși sunt atâtea lucruri care nu se pot plăti în bani! „Banul e o mare minune, dar n-are toată puterea nici în cer nici chiar pe pământ. «Cererea și oferta» — o cinstim și pe ea; și totuși cîte «cereri» sunt, cu totul indispensabile, care au să umble aiurea decît în prăvălii și să producă cu totul altceva decît bani, pînă să-și găsească oferta lor! Și ce minunate plăți face banul pe lume!" (*Chartism*, în vol. VI *Miscell.*, p. 154). Carlyle nu uită nici odată plata lui Samuel Johnson cu patruzeci și cinci de bani pe zi, nici plata lui Milton care a cîștigat cinci livre cu *Paradisul pierdut*, nici plata lui Robert Burns care cotea butoaiele de bere în Scoția.

Industriașul care plătește lucrătorilor săi salariul fixat de legea cererii și a ofertei, crede că plătind ziua muncitorului s-a achitat prin aceasta de orice obligație față de el. Muncitorul este un instrument, puțin diferit de mașină, ceva mai ieftin decît mașinile. Printr-o plată de cîțiva lei s-a lichidat orice legătură de orice ordin între industriaș și muncitor.

„Muncitorii mei flămînzi? Întreabă bogatul fabricant: Nu i-am tocmit oare după cursul pieții? Nu le-am plătit pînă la ultimul ban suma cu care ne-am învoit? Ce să le fac mai mult? — Zău așa, cultul lui Mamon, este un crez trist. Cînd Cain pentru profitul lui omorîse pe Abel și era întrebat, unde e fratele tău, răspunsese: Sunt eu păzitorul fratelui meu? Nu i-am dat fratelui meu plata lui, lucrul pe care-l merita de la mine?" (*Past and Present*, III, p. 126).

Mult mai cordială și mai morală era vechea legătură dintre seniorul feudal și vasalii lui, sau legătura dintre stăpîn și slugă. William de Normandia, cînd a cucerit Anglia cu normanzii lui, altfel a procedat cu tovarășii lui de muncă; a împărțit țara cu ei, el regele, ceilalți vasali, rînduiți împrejurul lui ca niște ostași împrejurul căpitanului lor, cu credință și ajutor veșnic unii pentru alții. Gurth se născuse rob al lui Cedric Saxonul (personaje cunoscute din romanul lui Walter Scott *Ivanhoe*) și păzea în pădure porcii stăpînului său. Porcii erau ai lui Cedric, dar și Gurth putea să agonisească ceva. Gurth păzea averea

lui Cedric, i-o marea, dar și Cedric îngrijea de Gurth. Legătura dintre ei nu se sfârșea cu plata unei lefi. Dacă Gurth îmbătrânea sau se îmbolnăvea, Cedric nu-l azvirlea în lumea largă; ca doi prieteni vechi rămîneau împreună pînă ce le venea ceasul. Gurth era credincios lui Cedric și Cedric iubea pe Gurth.

Cererea și oferta nu este singura lege a naturii, plata în bani nu e singura legătură a omului cu omul. Mult mai adînci ca cererea și oferta, libera concurență, sunt alte legi, alte obligații, sfinte ca însăși viața omului. Economia politică ajunge să creadă că legile ei sunt eterne ca și legile naturii, sunt, cu alte cuvinte, valabile pentru orice societate dată. Aceasta i se părea o eroare lui Carlyle. Dacă legile economice pot fi valabile într-un anume moment dat, într-o organizare egoistă și utilitaristă a societății, aceasta nu înseamnă că ele trebuie să fie regulatorul oricărei societăți a oamenilor. Și ca să învedereze acest lucru a scris *Past and Present*, cu ciudata compunere a cărții, cu înfățișarea pe rînd a două societăți organizate pe alte baze. Și călugării din St. Edmundsbury duceau o viață practică, și ei aveau trebuințe, și ei munceau și produceau. Însă activitatea lor nu era condusă nici de legea liberei concurențe, nici de legea salariilor. O societate se poate organiza și altfel decît pe bazele economiei clasice. Călugării aceia nu căutau să cumpere cît mai ieftin și să vîndă cît mai scump, ci voiau să înalțe un altar demn sfîntului lor. Trăiau în venerarea acestuia și în ascultarea de cucernicul abate Samson și munceau și produceau. Iadul lor nu era temerea de a nu aduna bogății, ci spaima de a nu fi demni de sfîntul lor, de a fi găsiți vinovați înaintea Domnului.

Egoismul pe care-l presupune economia clasică, cu poruncile ei de *laissez faire* și liberă concurență, duce la disoluția societății în individualități dușmane una alteia. Organizarea societății pe baza lui *laissez faire*, implică lupta aprigă a tuturor contra tuturor. Este adevărat că lupta e o necesitate în viața omului; cum spunea Heraclit.

Munca, datoria de căpetenie a tuturor, nu este decît o luptă contra nervilor, contra naturii dușmane, o luptă pentru a aduce rînduiala pe lume, cosmosul în locul haosului. Nimic nu putem obține pe lume, nici cîștig în viața materială, nici perfecțiune în viața sufletească, fără luptă. „Omul e creat să se lupte; mai bine ca oricum poate fi definit ca un ostaș înăscut; viața lui „o bătălie și un marș” sub adevăratul căpitan. Omul trebuie mereu să se lupte: acum cu nevoia, cu sterilitatea, cu lipsa, cu bălțile, cu mlaștinile, cu pădurile nepătrunse, cu bumbacul încîlcit; acum cu halucinațiile bietului său tovarăș, Omul...” (*Past and Present*, III, p. 164). Dar este luptă și luptă: e luptă creatoare și e luptă sterilă ori chiar distrugătoare; cea mai funestă e lupta omului împotriva omului. E luptă nobilă și luptă ignobilă, luptă cavalească și piraterie. De la un adevărat erou la un pirat sau la Indianul Chactaw, care scalpează pe dușmanul învins, este o depărtare ca de la cer la pămînt. Adevărata biruință este a eroului, nu a piratului; căci biruința eroului înseamnă creație, pe cînd a piratului e numai jaf și jale. Lupta care se dă acum în societățile noastre mamonice este, vai!, mai mult piraterie decît cavalerism. Spectacolul pe care ni-l oferă capitalul în luptă cu munca este din cele mai triste: de o parte bogății imense adunate în mîinile cîtorva, de alta mizeria fără seamăn

a celor mai mulți. Și ce rol frumos ar fi putut să aibă mamonicii exploatare ai muncii altora! Carlyle ia ca tip al industriașului pătruns de principiile economiei clasice pe *Plugson of Undershot* (Piston cu resort), unul din personajele create de verva lui humoristică.

„Orbul Plugson: era un Căpitan de Industrie, născut membru al celei din urmă Aristocrații pure a lumii acesteia, numai de ar fi știut! Aceste mii de oameni, care țeseau și se trudeau împrejurul lui, erau un regiment pe care-l înrolase om cu om, ca să ducă război împotriva unui dușman foarte candid: goliciunea spinării și firul de bumbac nesupus, care numai silit consimte să acopere spinările goale. Iată un dușman foarte candid, împotriva căruia toate făpturile i-ar dori biruință. A înrolat miile de oameni și le-a spus: — Veniți, fraților, să ne luptăm cu Bumbacul. — Ei îl urmează cu strigăte de bucurie; și cîștigă o astfel de biruință împotriva Bumbacului încît pămîntul îi admiră și-i aplaudă: dar vai! este o biruință de pirat și de Chactaw — tot așa de bună cît o înfrîngere... Ce, Plugson, chiar oastea ta e răzvrătită: Bumbacul e cucerit, dar «spinările goale» — sunt mai rău acoperite ca înainte! Neîmblînzitule Plugson trebuie să încetezi de a fi un Chactaw; tu și ceilalți; tu singur dacă nimeni altul! — Dar Plugson, întocmai ca un pirat, le spune ostașilor săi: — Nobili țesători, iată sutele de mii de livre pe care le-am cîștigat împreună; acum am de gînd să mă opresc și să plantez vii; sutele de mii sunt ale mele, cei trei șilingi și șase pence pe zi erau ai voștri: adio nobili țesători; beți un pahar în sănătatea mea cu bacșișul acesta pe care vi-l dăruiesc pe deasupra. — Nedreptul Căpitan de Industrie, spun eu; nu un Cavaler, ci un Pirat!” (*Past and Present*, III, pp. 165—166).

Laissez faire a Economiei politice a devenit o maximă de guvernă-mînt. În jocul liberei concurențe, condusă de legea cererii și ofertei, nu trebuie să intervină statul. Adam Smith putea să susțină acest lucru în timpul său, căci era mai bună o non-intervenție decît o intervenție rea; dar secolul al XIX-lea să facă o maximă de guvernă-mînt din *laissez faire*, aceasta era prea mult. Dezinteresarea claselor conducătoare de relațiile dintre capital și muncă, acest refuz de a interveni pentru a reglementa în mod normal aceste raporturi, iată una din funestele moșteniri ale secolului al XVIII-lea. *Laissez faire* adus în acest domeniu era o abdicare din partea conducătorilor, o recunoaș-tere că nu sunt în stare să conducă. Carlyle se plînge mereu de lipsa de guvernă-mînt din timpul său. Guvernele nu se simt datoare să facă ceva, să rînduiască ceva; se mulțumesc cu starea pe care o găsesc, și își duc viața dintr-o zi pe alta. Această stare el o definește; „anar-hie plus sergentul de stradă”. De lipsa unei conduceri adevărate este vinovată în primul rînd aristocrația engleză. Moștenitorii nobililor, care au fost de fapt conducători ai oamenilor, lorzi (*law-ward, lord*, păzitor al legii, după etimologia lui Carlyle) au renunțat la menirea lor, sau nu au fost în stare să și-o împlinească. Au păstrat numai preroga-tivele și foloasele titlurilor lor, fără să mai împlinească nici una din sarcinile acestor titluri. Vorba lui Carlyle, mănîncă lefurile fără să facă slujba. Această *unworking aristocracy* care stă deoparte, trîndă-vind sau ocupîndu-se cu nimicuri, crede că nu are nici o altă obligație decît să-și mănînce rentele și să vineze potîrnicile. E mîndră de titlu-rile și pergamentele ei, pe care le crede sacrosancte. „Sunt venerabile pergamentele; sunt vechi, ce e drept, galbene de vechi, dar față de

rocile de granit și temeliile Universului lui Dumnezeu nu sunt așa de vechi!" Industrialismul mamonic tot face o muncă, muncește ca să facă bani; dar aristocrația trindavă ce face? Evangheliei lui Mamon a industrialismului și capitalismului, aristocrația opune o Evanghelie de diletantism, tot așa de funestă ca și cealaltă, dacă nu și mai funestă, căci pe cînd cealaltă creează ceva, aceasta e cu totul sterilă. Cînd s-a apucat să facă ceva, aristocrația engleză a dat legile pentru grîne și legile pentru protecția dreptului de vînătoare! Nobilul dacă e adevărat nobil, dacă pe lîngă pergamentul vulnerabil are și sufletul eroic, își pricepe altfel menirea.

„Care este adevăratul înțeles al nobilei, dacă nu să fie «nobilă»? În suferința vitejească pentru alții, nu în a face trîndăvește pe alții să sufere pentru noi, a stat totdeauna nobileea. Căpetenia oamenilor este acela care stă în fruntea oamenilor; înfruntînd primejdia care înspăimîntă pe toți ceilalți, care dacă nu e biruită îi înghite pe toți ceilalți. Orice cunună nobilă este și va fi totdeauna pe pămînt o cunună de spini. Pentru ce a fost privit ca un erou Hercules? Pentru că a omorît lei Nemeani, a curățit grajduri Augeane, a îndurat douăsprezece munci nu prea grele numai pentru un zeu. În societățile moderne, ca în cele vechi și în toate societățile, Aristocrația, acei care iau slujba unei aristocrații, făcînd-o sau nu, au luat locul de cinste, care este locul de greutate, locul de primejdie, — de moarte dacă greutatea nu poate fi biruită. *Il faut payer de sa vie*. La ce ne-a fost dată viața dacă nu ca să o putem da bărbătește?" (*Past and Present*, III, p. 155).

Aristocrația, dacă vrea să mai trăiască astăzi ca aristocrație, trebuie să-și ia în serios rolul de conducătoare a oamenilor; dacă nu va putea, altă aristocrație îi va lua locul, una care va fi în stare să conducă pe oameni, nu după legile economiei clasice, ci după legile veșnice ale lui Dumnezeu.

Dezinteresarea claselor conducătoare și lipsa de adevărat guvernămînt avusese ca rezultat starea critică în care s-a găsit Anglia în întreaga jumătate dinții a secolului al XIX-lea. Nu se putea ca nemulțumirea și nedreptățile să nu izbucnească în mod zgomotos: de aici șirul acela neînterupt de agitații, de lupte, de neorînduiri. Clasa muncitoare fusese lăsată în voia întîmplării, la discreția jocului orb al „legilor economice" și la bunul plac al capitaliștilor mamonici. Atîtea milioane de oameni, cei mai muncitori, cei mai folositori, erau lăsați fără conducere economică, fără sprijin moral. O organizare adevărată și dreaptă a muncii nu există. Cînd începe Carlyle să scrie *Past and Present*, constată că Anglia e plină de bogăție, de produse de tot felul, de fabrici, și totuși moare de inaniție. Era o bogăție fermecată, de care cei ce au produs-o nu se pot atinge. Atîta bogăție și totuși atîta sărăcie! Este, dar, ceva anormal în starea Angliei; Anglia nu este pe calea cea bună, s-a depărtat de legile naturii și ale adevărului. Și Carlyle amintește fabula regelui Midas, care dorea aur, dar care insultase pe zeii olimpieni. A căpătat aur — tot ce atîngea se prefăcea îndată în aur — dar a căpătat și urechi de măgar. Midas jucase rău muzica cerească; Midas insultase pe Apollon și pe zei: zeii i-au împlinit dorința, dar i-au dăruit și o pereche de urechi lungi, un apendice potrivit cu dorința și înțelepciunea lui. Cît adevăr în vechile fabule! — Starea rea a claselor muncitoare era problema gravă care se ridica,

dar clasele guvernante se fereau să o vadă. În loc să aibă curajul a face o adevărată organizare a muncii și a pune repartitia pe baze mai drepte, guvernele au alergat la paliative scandaloase ca înființarea caselor de muncă (*Workhouses*), aziluri unde erau adunați săracii și muncitorii fără lucru, nu ca să lucreze, ci ca să stea acolo fără nici o ocupație, pe socoteala semenilor lor. Oameni în toate puterile, sute de mii de muncitori dornici de muncă, dar care nu găseau de lucru, trîndăveau ca fermecați în acele aziluri de moarte, cînd este încă atîta de făcut pe lumea aceasta. Oameni care doresc să muncească și care să nu găsească de lucru: cel mai trist spectacol, semnul cel mai sigur că o societate e rău organizată, că temeliile ei nu sunt sănătoase. Ce cereau oamenii care cutreierau flămînzi țara în lung și în lat sau cei care făcuseră insurecția de la Manchester? Nimic decît să li se dea voie să muncească, să se trudească pentru alții, dar să poată și ei trăi; nu cereau decît să aibă soarta animalelor care slujesc omului. Nu este cal dornic de muncă, care să nu găsească pe cineva să-l întrebuințeze și să-i dea în schimb hrană și adăpost. Și iată că muncitori cu două picioare, care sunt liberi, pentru că nu sunt sclavii nimănui, nu pot găsi de muncă. Cînd cer de lucru li se închide gura cu vorba *supraproducție*. Ca și cum muncitorii ar fi de vină că s-a produs prea multă bogăție, ca și cum bogăția prea multă ar fi un rău într-o societate bine organizată. Iată posibilitatea ca să fie îndestulați cît mai mulți; dar, ni se spune, aceasta este un rău: ați produs prea mult, acum trebuie să muriți de foame.

„O nenorociți și proști muncitori de tot felul, ați produs prea mult! Vă acuzăm că ați făcut peste două sute de mii de cămăși pentru spinările goale ale omenirii. Pantalonii pe care i-ați făcut din tot felul de materii nu sunt prea mulți? Dar pălării pentru capul omenesc, ghetе pentru picior, scaune de stat pe ele, linguri de mîncat cu ele — dar ce vorbim de pălării sau ghetе? Produceți ceasornice de aur, giuvaeruri, furculițe de argint, și tăvi și dulapuri și sofale, încît bazarul comercial și numeroșii *Howel and James* nu le pot conține. Ați produs, ați produs; cel care întreabă de pedeapsa voastră, să privească împrejur. Milioane de cămăși și perechi goale de pantaloni atîrnă ca o acuzare împotriva voastră. Vă acuzăm că produceți prea mult: sunteți vinovați de crima de a produce cămăși, pantaloni, pălării, ghetе și lucruri de confort într-o înspăimîntătoare îmbelșugare. Și acum e un *giut* și voi muncitorii nu mai puteți fi hrăniți” (*Past and Present*, III, p. 146).

Societatea le porunca bieților muncitori: faceți cămăși; — și acum cînd cămășile sunt prea multe — niciodată nu sunt prea multe cînd sunt atîtea spinări goale și atîtea spinări rău acoperite — ei sunt de vină! Vina este a acelor care n-au știut să împartă bine munca și producția, care n-au știut să prevină supraproducțiile.

Mai bună soartă aveau animalele. Dar oamenii aceștia sunt liberi. Da, dar e o libertate tristă aceea de a muri de foame. Gurth era sclavul lui Cedric și ca semn al robiei lui purta o zgardă de aramă la gît; dar Gurth, deși nu se bucura de „drepturile omului”, avea un adăpost și găsea totdeauna de mîncare la curtea lui Cedric. Unii au căutat remediul mizeriei în milă și au înființat casele de muncă în ironie numite astfel. Ceea ce trebuie însă este nu milă, ci dreptate; căci nu atît mizeria, cît conștiința nedreptății ei, revoltă pe oameni.

„Nu moartea, nici chiar moartea de foame, face pe om nenorocit; mulți oameni au murit; toți oamenii au să moară — ultima ieșire a noastră a tuturor este în carul de foc al durerii. Dar să trăiești mizerabil fără să știi de ce; să muncești și să te trudești și să nu câștigi nimic; să fii zdrobit, obosit și izolat, fără legături, prins într-un rece și universal *laissez-laire*: e să mori încet cît ține viața, închis într-o Nedreptate surdă, moartă, infinită, ca în blestematul pintec de fier al Taurului lui Phalaris. Aceasta este și rămîne veșnic de nesuferit tuturor oamenilor pe care i-a făcut Dumnezeu. Să ne mai mirăm de Revoluția franceză, de Chartisme, de revoltele de trei zile? (*Past and Present*, III, p. 181).

Ceea ce trebuie este o organizare a muncii, pentru a se reglementa, în mod normal, activitatea economică și a se evita supraproducția; apoi salarii mai drepte și o mai justă repartitie. „O plată dreaptă pentru ziua de muncă dreaptă”: nimic exorbitant într-o asemenea cerere. „Este dreptul etern al omului, indisputabil ca Evangheliile, ca tablele înmulțirii aritmetice”. Și totuși cît e de greu!

„Progresul societății omenești consistă în aceasta: proporționarea din ce în ce mai bună a salariului cu munca. Dați-mi aceasta și mi-ați dat totul. Plătește fiecărui om tocmai pentru munca lui, pentru ceea ce a produs, a făcut și a meritat — omului acesta pămînturi întinse și cîste, celuilalt spînzurători înalte și ocne: ce aș putea cere mai mult? Împărăția Cerului, pentru care ne rugăm zilnic, a venit: voia Domnului e făcută pe Pămînt precum e și în ceruri! Aceasta e strălucirea Dreptății cerești...” (*Past and Present*, I, p. 17).

Organizarea muncii este întrebarea de Sfinx a timpului, spunea Carlyle. De răspunsul pe care-l va da Anglia atîrnă viitorul ei.

III

Este ceva nesănătos în societățile moderne; ceea ce trebuie, înainte de orice, este organizarea pe temeliile dreptății și apoi o conducere reală, un guvernămînt adevărat. Pentru a se ajunge la acest scop, credința aproape generală în urma Revoluției franceze este că singurul mijloc ar fi democrația; guvernarea popoarelor prin ele însele ar fi leacul tuturor relelor. Avîntul mare al democrației în secolul al XIX-lea este un fapt care nu poate fi tăgăduit de nici o minte sănătoasă. „Pre-tutindeni nemăsurata Democrație se ridică monstruoasă, zgomotoasă, mugitoare, nearticulată ca vocea haosului.” Ce înseamnă această uriașă democrație și încotro merge? Poate ea duce la o sănătoasă organizare socială? — Mișcarea democratică modernă este, după Carlyle, continuarea naturală a mișcării de prefacere începută de Reforma germană; precum protestantismul a fost o răzvrătire împotriva falsei supremații spirituale, revoluțiile produse de spiritul democratic erau un protest împotriva falselor aristocrații. Omul este un adorator înmăscut al superiorității adevărate; însă cînd cei luați drept cei mai buni, cei mai nobili, nu sunt ei cei mai buni și cei mai nobili, cînd conducătorii consacrați sunt pseudo-conducători, nu mai pot fi suportați multă vreme; căci minciuna, în oricîtă pompă s-ar îmbrăca, oricîte pergamente și ceremoniale ar desfășura, în cele din urmă se dă pe față ca minciună.

La suflarea vântului revoluționar, falșii regi și falsele aristocrații au dispărut ca prin minune, conștienți și unii și altele, într-o anume măsură, de minciuna propriei lor existențe.

„Regii, pretutindeni, și toți cei care domneau, încrămeniți de spaimă, ascultau cum lumea întreagă le striga în urechi: Plecați, imbecili ipocriți, histrioni, nu eroi! Duceți-vă! Și lucru demn de notat, întâmplat atunci întâia oară (e vorba despre revoluția de la 1848), toți regii se grăbiră să plece, ca și cum ar fi strigat: Suntem niște bieți histrioni, adevărat; — vă trebuiau eroi? Nu ne omoriți! nu stă în puterea noastră.” (*Latter-Day Pamphlets*, I, p. 5).

Regii înșiși ajung să se convingă că Democrația este „marea, alarmanta, iminenta și indisputabila Realitate”. Toate coalițiile regilor, toate împotrivirile celor care nu vor să o vadă, nu o pot face să nu fie. „Zgomotul milioanei ei de picioare umple toate străzile și toate răspintiile, sunetul vocii ei înmiite și confuze este în toate scrierile și cuvântările, în toate cugetele și în toate modurile și activitățile oamenilor.” Venirea Democrației are o mare importanță: înseamnă un universal faliment al minciunii: conducătorii oamenilor nu erau adevărați conducători, cei mai buni, cei mai viteji, cei mai drepti; aristocrația avea numai titlurile unei aristocrații, încasa numai lefurile slujbei și treaba rămânea nefăcută; regii erau regi-histrioni, jucând comedia ca la teatru. Biruința democrației e cea mai mare descoperire de falsități în lucrurile omenești. Dar după ce a gonit pe regii-histrioni și a dat la o parte aristocrațiile trîndave, care nu conduceau, ce vrea să pună în loc democrația? „Să alegem un parlament, spun pretutindeni popoarele, când au văzut că bătrînul rege este un simulacru de rege și după ce l-au gonit sau nu; să alegem un parlament, să avem dreptul de vot, votul universal; și totul va merge bine numaidecît sau în curînd, și va veni un adevărat Millenium!”⁴¹

E posibilă o asemenea guvernare a națiunii prin sine însăși, și dacă e posibilă, nu înseamnă tot guvernarea prin cei mai buni, cei mai pricepuți? Nu, presupun orice democrație în anume sens o aristocrație? Singura deosebire este că pe cînd vechile aristocrații se impuneau prin tradiție, aristocrația cea nouă are să fie aleasă, prin procedee mai mult sau mai puțin nimerite. Din punctul de vedere istoric luat lucrul,

⁴¹ Termenul de „millenium” (de la latinescul *mille* = „o mie”, sau de la grecescul *hiliast* = „o mie”) alcătuiește nucleul de semnificație al doctrinelor mileniste din istoria creștinismului. Încă din secolele II—III e.n. unele grupuri creștine susțineau, în baza mesianismului iudaic din *Vechiul Testament*, completat cu idei din *Noul Testament*, cu deosebire din *Apocalips*, că Iisus Cristos va să vină, în curînd, a doua oară, pe norii cerului, ca să ia în stăpînire veșnică toate neamurile, toate popoarele și pe toți oamenii de toate graiurile, să facă judecată dreaptă tuturor și să răsplătească pe fiecare după faptele sale.

Grupurile creștine mileniste (*hiliaste*) consideră, de aproape două mii de ani, că Dumnezeu va coborî pe pămînt, prin Fiul său, Iisus Cristos, îl va birui pe Diavol și îl va fereca în lanțuri pentru o mie de ani, întemeind, astfel, *millenium-ul* pe pămînt, în care „cei aleși” se vor îmbuiba, timp de o mie de ani, cu toate bunătățile, pe cînd „cei răi” își vor primi pedeapsa meritată. Sub acest aspect, grupurile religioase mileniste moderne (îndeosebi *adventiste*, *penticostale*, *creștine după Evanghelie*, *iehoviste*, *nazarinene* etc.) nu și-au depășit prejudecățile nici în a doua jumătate a secolului XX. Dimpotrivă.

Carlyle nu vede în trecut nici o națiune care să fi subsistat în starea democratică. Despre republicile antice nu poate fi vorba, căci nu e nici o asemănare între democrația antică și cea din zilele noastre. Aceste republici erau mai mult aristocrații: în cetățile elenice, de pildă, unde majoritatea populației era compusă din sclavi, votanții erau ei înșiși un fel de regi. În timpurile moderne, republica Statelor Unite ar fi un exemplu reușit de democrație. Dar pe timpul său republica americană era încă într-o stare haotică; o adevărată organizare socială nu se încercase încă, precum nu s-a încercat nici pînă acum: marile întinderi nelocuite, vastitatea teritoriului, statele izolate și cu o slabă legătură între ele, toate aceste împrejurări permiteau o stare de „anarchie plus policeman“, pe care mulți o iau drept guvernămînt democratic. În toată istoria sunt numai două exemple de parlamente care să fi condus efectiv o națiune: este Lungul Parlament în timpul lui Cromwell și Convenția franceză. Nu cred să admire cineva prea mult aceste două extraordinare pilde. Parlamentul lui Cromwell s-a scindat curînd și opoziția s-a dus să se lupte de partea regelui; în Convenția franceză de fapt conducea o mînă de oameni, iar opozanții erau trimiși pe rînd la ghilotină.

Modul de guvernămînt al democrațiilor este votul, cît mai universal posibil, și parlamentul. Credința în eficacitatea votului se reazemă pe presupunerea că oamenii sunt egali, că votul unuia face cît al celui-alt. Aici e toată eroarea: oamenii nu sunt egali, nu pot fi niciodată egali în pricepere, în moralitate, în puțința de a înfăptui. „Sufragiul universal“ de care se vorbea atîta în acel timp de agitații chartiste, îl supăra pe Carlyle, ca o greșeală împotriva naturii. Pentru el a guverna, a se guverna pe sine mai ales, nu este lucrul cel mai lesne pe lume; a găsi o adevărată organizare fondată pe dreptate și dragoste este a rezolva cea mai mare problemă care s-a pus omenirii, a descoperi legile ascunse ale naturii, a împlini voia Domnului aici pe pămînt. Cum să descifrăm, în chipul cel mai adevărat, această enigmă a universului, cum să interpretăm mesajul divin care ne e adus în fiecăre intîmplare a oamenilor? Căci răspunsul este aici o chestiune de viață sau de moarte. Răspunzi drept, descoperi adevărata rînduială a lucrurilor; nu ai de ce să te temi; te-ai conformat naturii și legilor lui Dumnezeu și nimic nu poate să te contrazică: răspunzi prost, tot universul ți-e împotrivă, ruina și moartea te așteaptă. Ce răspuns dă Democrația la marea întrebare de Sfinx a organizării societății? — „Numărați capetele: consultați sufragiul universal cu scrutinul secret și veți ști adevărul.“

„Sufragiu universal, urne de vot, numărare de capete? Zău — bag de seamă că am ajuns în ciudate latitudini spirituale în decursul ultimei jumătăți de veac, sau universul, sau capetele oamenilor trebuie să se fi schimbat foarte mult. Acum o jumătate de veac și de la Adam pînă atunci, Universul, pe cît știam, avea obiceiul să fie de o natură ceva cam abstruză: în nici într-un chip nu-și purta secretul scris pe față, ca să poată fi citit de orice trecător; dimpotrivă își ascundea cu încăpăținare secretul de orice ființă proastă, josnică, ușuratică, nesinceră, și nu-l dezvăluia decît în parte și numai spiritelor nobile și înțelepte, al căror număr nu era în majoritate pe vremea mea!“ (Pamphlets, I, p. 15).

Se poate ca metoda parlamentelor și votului universal să fie cea adevărată, să fie o cerință a naturii: atunci va fi bine să persistăm într-însa și să căutăm mijloacele cele mai perfecționate de vot. Dar dacă nu e așa, dacă parlamentul, cu orice sistem de alegere, nu intră în poruncile veșnice ale lucrurilor, dacă e o contradicție și un non-sens? În acest caz unanimitatea voturilor nu ar servi la nimic. Cel mai minunat plan electoral nu va face ca o corabie să ocolească Capul Horn. Vasul poate să voteze ocolul, pe covertă și dedesubt, în cel mai minunat chip constituțional; dar ca să ocolească promontoriul va găsi un șir de condiții votate de mai înainte și fixate cu o rigoare adamantină de Puterile Elementare, cărora nu le pasă deloc de voturile oamenilor. Dacă poți, cu sau fără voturi, să cunoști acele condiții și să te conformezi lor, vei trece capul; dacă nu, cu toate voturile, vânturile dușmane te vor împinge înapoi sau îți vor frînge corabia de stinci.

E incontestabil că este bine să ceri părerea oamenilor asupra lucrurilor și treburilor lor. Dar sunt lucruri care pot fi rezolvate prin votul universal și altele care nu pot. Asupra unor lucruri cer chiar părerea calului meu; așa, de pildă, țin să am părerea lui asupra ovăzului și a finului; dar nu am să-i cer votul pentru alegerea drumurilor și direcțiilor încotro am să merg. În ce privește chestiile vitale, mai ales alegerea oamenilor și conducerea, votul cu cât a fost mai universal cu atîta s-a arătat mai incapabil. Pentru a hotări în lucrurile mari nu e nevoie de votul tuturor, ci numai de votul celor mai pricepuți și vai! cei pricepuți sunt cei mai puțini și cei nepricepuți majoritatea. Dar se va zice: doi oameni nu sunt mai tari decît unul singur; două voturi nu trebuie să biruie asupra unuia singur? Nu, răspunde înțelepciunea; nici două mii, nici două milioane. Mulți votează, dar dintre voturi nu intră în socoteală decît cele care au nimerit drept.

„Un anume Popor odinioară a votat zgometos cu o majoritate zdrobitoare: «Nu pe El; pe Barabas! Pe El îl știm destul ce este și ce merită: un hulitor al marilor preoți și al judecătorilor; un eretic răzvrătit, un dușman al țării lui și al neamului omenesc. La spînzurătoare; să fie răstignit! Barabas e omul nostru; suntem pentru Barabas.» — Aleseră pe Barabas... și... și în ceasul acesta, după optsprezece veacuri de nenorociri, urmașii aceluia cîntă profetic: Haine vechi! În toate orașele din lume" (*Pamphlets, I, p. 29*).

Voturile celor mulți seamănă de multe ori cu votul acesta. Cu votul universal nu se va putea niciodată afla care sunt legile universului și ce ne va conduce mai bine în sensul acestora, nici cine sunt cei mai demni să conducă. Să renunțăm odată la ipocriziile constituționale și să medităm puțin asupra adevărului votului. Cei mai mulți oameni sunt nepricepuți; majoritatea celor care nu sunt în stare să alibă o părere valabilă asupra chestiilor vitale este covârșitoare. Cum va ieși ceva bun din părerea celor proști? „Dacă din zece oameni — scrie unul din personajele fictive ale lui Carlyle — nouă sunt fără minte, ceea ce este socoteala obișnuită, cum, pentru numele lui Dumnezeu, o să siliți urna electorală să scoată o înțelepciune din voturile acestor zece oameni? Niciodată, cu orice urnă de vot și cu toate mașinile posibile, nu veți ajunge la un asemenea rezultat. Cu nici o me-

toată pe lume, afară de acela de a reduce la zero, într-un chip sau altul, nouă din aceste voturi, nu va ieși o înțelepciune din cîteși zece..." (*Pamphlets*, VI, p. 202). Cînd s-a dat vreodată un vot universal în favoarea omului sau lucrului celui mai de valoare? Adevărata valoare, în toate lucrurile, e greu de recunoscut. Cei de valoare adresîndu-se numai votului universal au puțini sorti de izbîndă. De obicei reușește nu cel de valoare reală, ci cel de aparentă valoare; nu cel care poate să *facă*, ci cel care poate să *vorbească* bine. John Milton întrebînd întreaga Anglie cît valorează *Paradisul Pierdut*, i s-a răspuns: cinci livre sterling. Speculatorul la drumurile de fier George Hudson, care a făcut în urmă un faliment așa de frumos, întrebînd cît valorează activitatea lui, i s-a răspuns: cinci sute de mii de livre... Și așa întotdeauna. Lucrurile mari au fost făcute de minoritățile tăcute, de multe ori chiar împotriva majorităților zgomotoase. Cromwell și Puritanii săi erau o minoritate, numărînd capetele; dar ei au făcut și au păstrat tot ce e mare în Anglia; minoritate la număr, dar majoritate în cîntarul Cerului, majoritate evidentă. Minoritatea, dacă e compusă din eroi, el, eroul, chiar singur, are cuvîntul cel de pe urmă; biruința finală, cu toate împotrivirile și voturile majorităților oarbe, este a minorității eroice.

Lumea aceasta în care trăim este o monarhie și o ierarhie. Cei adevărați nobili trebuie să fie în locurile înalte, cei ne-nobili în cele de mai jos. Legea eternă, cea dreaptă, aceasta este. Dacă democrația vrea altceva, atunci ea este în afară, împotriva legilor naturii. Am văzut că democrația, istoricește vorbind, a fost o răzvrătire împotriva falselor noblețe, împotriva aristocrațiilor mincinoase. Participarea a cît mai mulți, a tuturor de e posibil, nu este de priceput decît ca să se găsească, printr-un mijloc sau altul, cei mai nobili, cei mai buni *oi ariști* aceia care au să-i conducă pe toți ceilalți. Voturile universale, parlamentele, nu ar fi dar decît mijloacele propuse pentru a descoperi pe cei mai buni, pentru a face ca aristocrația adevărată să conducă. Democrația nu poate fi un scop în sine; guvernarea, conducerea societăților prin toți este o imposibilitate, un non-sens; democrația este numai un instrument pentru a ajunge la adevărata aristocrație, nu cea de titluri și pergamente, ci de valoare omenească.⁴² Democrația este, prin urmare, numai un stadiu necesar în evoluția popoarelor, o pregătire a societăților în care eroii au să aibă conducerea.

IV

Votul universal și parlamentele nu au izbutit pînă acum nicăieri să scoată la iveală pe cei mai de merit, să formeze o falangă din conducătorii *înnăscuți* ai oamenilor. Unanimitățile și majoritățile nu au

⁴² Este sigur și de netăgăduit că *Thomas Carlyle* are în vedere formarea unei „aristocrații de merite și de talente” și nicidecum a unei „aristocrații de titluri și de sînge”. Or, o asemenea aristocrație „de merite și de talente”, opusă aristocrației trîndave și mamonismului burghez, nu se poate forma și dezvolta decît prin muncă și prin celelalte virtuți (abnegație, sinceritate, tăcere ș.a.m.d.) pe care el le consideră calități de bază ale personalității („eroului”). Din aceste motive — socotește el — democrația nu-i decît un mijloc spre a ajunge la „adevărata aristocrație”.

totdeauna, mai ales în problemele cele mai grele, dreptatea de partea lor. Singurul rost al democrației, oricare i-ar fi mijloacele ei de înfăptuire, este să prepare o aristocrație reală, a celor mai buni, mai dreپți, mai pricepuți. Aceștia sunt singurii în stare și singurii care merită să cirmuiască pe ceilalți. În secolele din urmă aristocrațiile de titluri și tradiții au făcut un enorm faliment și acum pretutindeni în Europa asistăm la disoluția lor. Aristocrația industrială, ieșită din hipetrofia bolnăvicioasă a capitalismului, a rămas mamonică și nu are nici una din apucăturile nobile și eroice ale unei adevărate aristocrații; nu e un cavalerism, ci o piraterie. Prin orice metodă s-ar recruta, singura scăpare a societăților este să-și formeze o aristocrație reală, compusă din oameni de merit și de talent, o elită eroică, căreia să-i încredințeze conducerea. Ori de unde ar fi luat, „omul capabil”, cel care se poate defini ca „dușmanul înăscut al minciunii și al anarhiei, soldatul înăscut al adevărului și rânduiei”, trebuie să conducă. Conducerea este pentru el și un drept și o datorie. Este un drept divin, poate singurul drept divin în relațiile dintre oameni. Am văzut cît de adînc e înrădăcinată în sufletul omenesc adorarea superiorității adevărate, cît de veșnic și neclintit este cultul eroilor. Sub căpitanul cel drept oamenii se rînduiesc singuri fără nici o constrîngere. Dar este și o datorie: eroul este *chemat* să ia conducerea; toată firea i-o poruncește, lumea aceasta care e o monarhie și o ierarhie, dreptatea divină care luptă pretutindeni să se realizeze. Și trebuie să ia conducerea, cu primejdia liniștei și chiar a vieții lui. Pentru cei neînțelepți, cei mai numeroși, este un privilegiu veșnic să fie cirmuiți de puținii înțelepți, să fie conduși pe calea cea bună de cei mai buni. Dacă ne gîndim bine acesta este cel dintîi *drept al omului*. Pentru cei înțelepți nu e un privilegiu, ci o datorie, cea mai strașnică datorie. Libertate, drepturi ale omului? Vorbe frumoase, care dacă nu sunt bine pricepute uluiesc mințile slabe; teme veșnice pentru ideologiile sentimentale. Adevărata libertate este să-ți cunoști marginile și să te poți dezvolta înăuntrul lor; să găsești sau să fii silit să găsești calea cea bună pe care ai să mergi. Adevăratul drept, dacă ești dintre eroi, să iei conducerea; dacă nu, să fii tu condus de adevărații eroi; stăpînirea acestui drept îți dă libertatea.⁴³

⁴³ Teoria lui Thomas Carlyle și a lui C. Antoniade despre „cultul eroilor” ca agenți ai schimbărilor în istorie sînt, fiecare altfel, încercări de a determina raporturile dintre personalitate și popor în mersul istoriei. Primul pune accentul, îndeosebi, pe rolul excepțional al personalităților în devenirea istorică și concretă a realității sociale atît de radical și de consecvent, încît istoria omenirii îi apare, în chip neîndoielnic, produsul vocației eroilor, pe cînd cel de al doilea substituie acestui hipermitologism fantomatic al eroului în istorie un raport echilibrat, fundat pe înțelegerea dialectică mutuală a legăturilor dintre personalitate și societate: *Societatea este „modelată de erou”, dar eroul rezumă o epocă și este produs al ei.*

Și Thomas Carlyle și C. Antoniade s-au opus, cu îndîrjire, ideologiilor liberaliste moderne în măsura în care în ele flutura fraza lustruită lipsită de fundament real („forma fără fond” în termenii lui Titu Maiorescu și Mihai Eminescu). Ideea că adevărata libertate constă în a-ți cunoaște propriile tale limite („Cunoaște-te pe tine însuși!”) ca să te poți dezvolta înăuntrul lor este unul dintre aspectele celebrei teze cum că „libertatea este necesitatea (bine) înțeleasă”, încadrată aci în contextul doctrinei despre „cultul eroilor”.

Aristocrația eroică are dreptul de a cîrmui, pentru că are puterea de a cîrmui. Pentru Carlyle puterea este măsura dreptului, este în cele din urmă identică cu el. Formula lui Carlyle este aceasta: *Right is Might*, dreptul e putere. Identificarea aceasta a dreptului cu forța este un punct central al filosofiei lui politice, una din teoriile lui cele mai scumpe. De la început trebuie să observăm că această teorie nu este o apologie a succesului, ci trebuie pricepută într-un sens idealist care să cadreze cu celelalte teorii ale lui Carlyle, în primul rînd cu moralismul care i-a inspirat întreaga cugetare. Într-alte doctrine de filosofie politică identificarea dreptului cu forța înseamnă o apologie a forței brutale, a succesului celui mai tare, fără să se țină seamă de calitatea forței. Vom vedea la autorul lui Sartor o altă concepție a forței.

Pentru Carlyle, forța și dreptul, deși distincte și divergente la început, cu timpul converg și în cele din urmă ajung să se identifice. În acest stadiu dreptul se confundă cu forța; măsura dreptului cuiva stînd în forța sa. Dar e forță și forță; și aici e o ierarhie; forțele cele mai nobile sunt cele mai tari și biruința de pe urmă este de partea acestora. Mai puternică decît forța brutală, de natură fizică, este forța intelectuală, care e totuna cu forța morală. În prețuirea izbîndei nu trebuie să ne grăbim niciodată, căci izbînda de pe urmă este tot a dreptului identic cu forța adevărată. Aceste convingeri trebuie puse în legătură cu ceea ce am spus despre „conservarea energiei în domeniul spiritual”⁴⁴ și cu o altă credință neștrămutată a lui Carlyle, aceea într-o ordine morală a universului, într-o justiție imanentă. Există o dreptate neclintită în lumea aceasta, totul nu este decît dreptate. Oamenii slabi de minte își închipuiesc că dacă judecata unui lucru rău a fost amînată pentru cîtva timp, nu e nici o dreptate pe lume, sau poate numai una întîmplătoare. „Judecata unui lucru rău poate fi amînată o zi sau două, vreun veac sau două, dar e sigură ca viața, sigură ca moartea! În centrul vîrtejului lumii, acum ca și în zilele vechi, stă și vorbește un Dumnezeu. Marele suflet al lumii este drept” (*Past and Present*, I, p. 7). E o dreptate pe pămînt, dreptatea e poate singurul lucru sigur. Căci un singur lucru e tare aici pe pămînt: lucrul drept, lucrul adevărat. Dacă esența lumii acesteia este dreptate și adevăr, dacă nedreptatea și neadevărul nu sunt decît negări ale existenței, atunci e lesne de ghicit de ce parte va fi biruința. Dar trebuie să căutăm totdeauna biruința cea de pe urmă. „Succesul” imediat nu e totdeauna semnul dreptății și trăinicieii unui lucru. Așteaptă să vezi sfîrșitul: urma alege. Fiecare va birui în măsura dreptului lui, care e totuna cu puterea lui. Biruința cea de pe urmă este a dreptății împotriva nedreptății, a forței adevărate împotriva forțelor aparente, a adevărului împotriva minciunii, a tot ceea ce este nobil împotriva a ceea ce este ignobil. Un lucru nedrept, neadevărat, susținut de oricîtă forță brutală, nu poate să rămînă veșnic; cu tot succesul lui aparent, succes de o clipă, firea întreagă îi strigă: nu! Și în cele din urmă trebuie să se prăbușească. Gîndul acesta să ne fie ca o veșnică stea polară. — Pretutindeni unde vedem o biruință definitiv consacrată, tre-

⁴⁴ Vezi cap. V, § I (n.a.)

buie să recunoaştem că dreptatea a fost de partea învingătorului. Atâtea dureri suferite, atâtea popoare cucerite de altele, nesfârşita jale a istoriei omenirii, par a fi un argument care protestează împotriva identificării forţei cu dreptul. Totuşi luînd lucrul în mai de aproape cercetare pentru fiecare caz în parte, putem găsi că biruinţa cea de pe urmă a rămas de partea dreptăţii adevărate. Romanii au cucerit întreaga lume antică pentru că au fost singurii care *puteau* să o cîrmuiască mai bine. Cînd n-au mai fost în stare, alţii le-au luat locul. Dar s-au văzut cazuri cînd popoare fiind răpuse de altele care aveau de partea lor momentan superioritatea fizică, să fie ele adevăratele biruitoare: cucerirea definitivă să rămîină de partea cuceritorilor, împotriva cuceritorilor aparenţi. Căci cucerirea durabilă este numai aceea a forţei adevărate. Care e adevăratul om tare? Cel înţelept, cel cu sufletul eroic; nu cel cu muşchii mai tari, dar cel cu sufletul tare; cel care poate să pătrundă în realitatea adevărată a lucrurilor şi să muncească într-însa. Aparenţa de forţă poate amăgi şi birui un timp, dar curînd e dată la o parte şi nimicită de condiţiile cele mai elementare ale existenţei.

„Puterea şi Dreptul diferă înspăimîntător dintr-un ceas într-altul; dar dă-le secole în care să se încerce, şi vor fi găsite identice. Al cui era pămîntul acesta al Britaniei? Al lui Dumnezeu care l-a făcut, al Lui şi al nimănui altul n-a fost şi nu este. Care din fapţurile Domnului avea dreptul să trăiască pe el? Lupii şi bizonii? Da, ei; pînă ce unul cu un drept mai bun s-a arătat. Celtul, «sălbaticul aborigin al Europei», cum îl numeşte un istoric morocănos, veni, pretinzînd că are un drept mai bun, şi-l luă în stăpînire, spre jalea bizonilor. Avea un drept mai bun pentru această bucată de pămînt a Domnului; anume o mai bună putinţă de a o întrebuiţi spre folosul său — o putere de a se aşeza aici şi de a încerca ce foloase ar putea să tragă. Bizonii dispărură; Celtul intră în stăpînire, şi începu să muncească pămîntul. Pentru vecie avea să fie? Vai, veşnicia nu e o categorie care se poate stabili în lumea aceasta a Timpului. O lume a timpului, prin definiţia ei, e o lume de mortalitate şi de mutabilitate, de început şi sfîrşit. Nici o stăpînire nu e veşnică afară de aceea a lui Dumnezeu Ziditorul: acela căruia Cerul îi îngăduie să ia stăpînirea, are dreptul; sancţiunea Cerului este această îngăduinţă — atîta cît durează: nimic mai mult nu poate fi spus. De ce creşte isopul acolo în crăpătura zidului? Pentru că întregul Univers, destul ocupat într-altfel, nu-l putea împiedica să nu crească! Avea puterea şi dreptul. Printr-aceeaşi lege mare se stabilesc Imperiile Romane, se promulgă Religiiile Creştine şi toate puterile existente domnesc. Lucrul tare e lucrul drept: aceasta o vei găsi pretutîndeni în lume; căci cine e creatorul lumii noastre, Dumnezeu şi Adevărul, sau Satan şi Mînciuna?» (*Chartism*, în vol. VI, *Miscell.*, p. 159)

Mai puternici decît Celţii au fost romanii, care şi-au afirmat dreptul lor cucerindu-i. Mai generală şi mai durabilă a fost cucerirea saxonilor, oameni puternici şi întreprinzători; dar cînd şi aceştia nu au mai fost în stare să cîrmuiască ţara în cele şapte state mărunte (heptarchia anglo-saxonă), normanzii lui William Cuceritorul i-au cucerit şi i-au stăpînit. Aceştia aveau un drept mai mare pentru că şi puterea lor era mai mare, puterea de a conduce adevărat o ţară, a o organiza şi a-i da o unitate. Se poate ca simpatiile noastre să meargă de multe ori spre învinşi şi să privim ca nenorociri multe din cuceriri-

rile de popoare. Dar istoriei și mersului lucrurilor nu le pasă de considerațiile noastre sentimentale. Deasupra justiției aparente a noastră este o justiție superioară care e neclintită și se împlinește totdeauna cu strășnicie; din hotărârile ei nu putem schimba o iotă. În teoriile acestea ale lui Carlyle nu găsim o adorare și o apologie a succesului, ci mai curînd o recunoaștere a succesului final a biruinței celei adevărate. „Da, luînd lucrurile în mare, ceea ce plăcea zeilor îi plăcea în cele din urmă și lui Cato. Cato nu putea să schimbe nimic; Cato găsea că nici nu putea să dorească a schimba ceva.”

Cei mai tari, cei mai nobili, cei mai apti au dreptul de a conduce și acest drept li-l dă însăși puterea, noblețea, capacitatea lor.⁴⁵ Locurile de sus sunt ale elitei adevărate. Singura scăpare a societăților moderne ar fi să poată a-și recruta o „aristocrație de talent”, care, renunțînd la minciunile și iluziile care au curs astăzi, să le conducă spre adevăratul scop al societăților. Cum se va putea recruta o asemenea aristocrație, care este drumul spre a ajunge la o societate de eroi: iată o chestiune de cea mai mare importanță, pe care o vom aborda îndată. Să rămînem încă un moment în domeniul faptelor și al soluțiilor practice mai curînd realizabile.

Întorcîndu-și privirile asupra stării Angliei, Carlyle precizează mai de aproape ce s-ar cuveni să facă în primul rînd un guvernămînt adevărat, admițînd că s-ar putea recruta un număr suficient de oameni capabili cărora să li se dea conducerea. În două din Pamfletele sale, intitulate *Downing Street* și *New Downing Street*⁴⁶, pune față în față guvernămîntul englez așa cum era pe atunci în administrațiile rutiniere cu *laissez-faire* ca principiu conducător, și un guvernămînt nou, compus nu din zece miniștri aleși la întîmplarea intrigilor politice, ci din zece oameni eroici, din zece oameni herculeani găsiți printre milioanele de englezi. Guvernul acesta va trebui nu numai să mențină ordinea, dar să introducă o ordine nouă. Ideea de non-guvernămînt va trebui să dispară. Mai întîi nu se va preocupa atît de afacerile exterioare, de pricinile altor popoare; în diplomatie se cheltuiesc prea mulți bani și prea multă energie, pe cînd înăuntru sunt încă atîtea și atîtea de îndreptat. Afară de aceasta, ipocrizia și minciuna necesară în politica externă, așa cum se face, îl dezgustă pe Carlyle. În toate afacerile exterioare trebuie să se caute interesul real și esențial al Angliei, nu ambițiile deșarte și profiturile închipuite. În afacerile dinăuntru noua *Downing Street* are să se preocupe în prima linie de *organizarea muncii*; aici e problema vitală, cea mai grea, de soluția căreia atîrnă viitorul țării. Relele de care suferea Anglia, pauperism, supraproducția, chestiunea irlandeză, erau numai urmările regimului

⁴⁵ Teza în temeiul căreia deasupra justiției aparente se găsește „o justiție superioară” nu are semnificații mistico-religioase, ci teleologice, desprinse din *asemănarea de esență* dintre legile naturii și legile societății, bazată pe *izomorfismul* dintre structura contradictorie a lumii și structura contradictorie a societății și a omului. Ideea potrivit căreia cei mai tari, cei mai nobili și cei mai apti au dreptul de a conduce, legată de doctrina despre „cultul eroilor”, trebuie interpretată, în chip evident, în spiritul ideii despre „aristocrația de merite și de talente”.

⁴⁶ *Downing Street* e o stradă din Londra unde se află cele mai multe și importante ministere. Prin acest termen Carlyle simbolizează guvernul (n. a.)

economic nefast, sprijinit pe maxima *laissez-faire*, unui regim care se depărtase de legile moralei, pentru că credința generală a guvernanților era că legile economice sunt de aceeași natură cu legile fizice, tot atât de necesare, de nestrămutate. Pauperismul, fructul individualismului economic dus la extrem, era amenințarea groaznică a Angliei. „Acolo unde e un sărac e un păcat; ca să faci un sărac, trebuie multe păcate... Pauperismul este exsudarea otrăvită a tuturor lăcomiilor ateiste, tuturor ipocriziilor și iezuitismelor slugi ale diavolului care există printre noi.” Pauperismul nu este o necesitate inexorabilă, nu intră în poruncile naturii, ci este numai rezultatul unei rele și nedrepte organizări a muncii. Carlyle nu face un plan amănunțit de reformă socială. El dă numai strigătele de alarmă și arată drumul pe care trebuie să se meargă. Nu se oprește ca să arate cum s-ar putea înfăptui în toate amănuntele ei o bună organizare a muncii. Teoriile și planurile utopice îi erau urite; știa inanitatea lor și văzuse prăbușirea atitor sisteme de reformă socială, mai ales după anul 1848 cu explozia aceea de sentimentalism politic. Carlyle, cu robustul lui simț al realităților, știa bine că faptele au logica lor și că nu se adaptează niciodată la speculațiile noastre. De aceea arată numai direcția în care s-ar putea face ceva: cum se va face, aceasta vor hotărî faptele și împrejurările.

Pe timpul când scria *Past and Present*, Carlyle, față de dezvoltarea industrialismului care tindea să formeze o nouă aristocrație, mamonică nu e vorba, dar care dase totuși dovezi de puterea ei de muncă, crezuse că s-ar putea ca marii industriași înșiși să devină *Căpitani de industrie*, căpeteniile care aveau să recruteze marile regimente industriale și să le conducă la biruința pașnică a bogăției produse nu numai pentru profitul lor material, dar și pentru câștigul material și moral al muncitorilor. Credea că acești noi căpitani ar putea forma o nouă aristocrație, dacă ar înceta să vadă în muncitor o simplă mașină de produs bogăție și ar începe să-l privească ca pe semen al lor, ca pe o ființă deopotrivă cu ei, cu trebuințe nu numai de viață animalică, dar și cu trebuințe sufletești. Mai târziu, în vremea când scrie amarele *Pamflete*, Carlyle constată că speranțele lui fuseseră înșelate. Industrialismul rămăsese tot mamonic și din partea lui nu se putea aștepta nici o îndreptare: acești căpitani nu știuseră să se pună în fruntea batalioanelor muncii și pierduseră ocazia de a da lumii o nouă și adevărată aristocrație. Organizarea muncii trebuie dar făcută de alții decât capitaliștii industriali, împotriva lor dacă nu e posibil prin ei și cu ei, de aristocrația de talent și merit care trebuie să ia conducerea.

Organizarea muncii nu este singurul lucru necesar. Printr-o organizare dreaptă s-ar putea înlătura pericolul pauperismului cu toate urmările lui, dar mai rămîne de făcut ceva și pentru sufletele oamenilor. Alături de problema organizării muncii, aceea a educației e cea mai importantă. Foloasele învățaturii nu sunt o temă care mai trebuie demonstrată. Muncitorii nu sunt numai brațe de muncă, au și suflete; de acestea prea puțin s-au îngrijit cîrmuitorii. Este păcat ca pentru atîtea milioane de oameni literele alfabetului să rămînă niște semne misterioase ca runele scandinave. Cu cît vor fi mai mulți părtași la

comorile adunate ale spiritului omenesc, cu atât se vor mări posibilitățile de a se produce creatorii de bogății noi. O adevărată învățătură care trebuie împărtășită tuturor nu poate fi despărțită de religiozitate. Cunoștința ireverențioasă nu e o cunoștință; poate fi dezvoltarea unei facultăți logice sau altei abilități interne sau exterioare; dar nu e o cultură pentru sufletul omului. Carlyle și aici făcea rezerve în privința religiozității pe care o pot inspira bisericile domnitoare în Anglia, cu vechiturile lor mucegăite, cu certurile lor teologice, cu inactualitatea lor. Aștepta mai mult de la religiozitatea desprinsă de dogme și de controverse, de la simțul misterului existenței și adorarea înăscută în om pentru minunea universului.

O altă cerință a momentului în Anglia, pe lângă organizare și educație, era soluția problemei suprapopulației. În acel timp, ca și pe la sfârșitul imperiului roman, țările teutonice erau prea pline. Pământul insulelor britanice e neîndestulător să cuprindă și să hrănească atita lume. Ce să facă cei prea mulți, unde să se ducă? În opoziție cu soluția ridicolă a malthusianismului, Carlyle recomandă soluția emigrării. Pe pământ sunt atâtea întinderi care nu așteaptă decât să fie muncite. Oamenii muncitori ai Angliei, în loc să mărească valorile mugitoare ale pauperismului, când oferta e mai mare decât cererea, să treacă oceanele și să fondeze pretutindeni patrii noi, să facă pretutindeni să rodească munca lor. Marea extindere colonială a Angliei în secolul al XIX-lea, dacă nu a fost o urmare directă a exhortațiilor lui Carlyle, căci desigur a avut cauze mai profunde, arată cel puțin că el a văzut just și a ghicit bine încotro trebuia să se îndrepte o parte a activității poporului englez.⁴⁷

Nu numai de data aceasta a avut dreptate Carlyle. Dacă privim dezvoltarea Angliei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, vedem cât de mare a fost influența lui. Puțini oameni au impresionat și au mișcat timpul lor ca acest singular. Cuvântul lui era ascultat de toți oamenii politici, chiar de dușmanii lui. O întreagă mișcare economică și socială, afară de mișcarea morală produsă de predicele lui, îl recunoștea pe el ca promotor. În legislațiile uvriere care s-au succedat de la 1860 încoace, parcă găsim caldele cugetări ale lui Carlyle puse în articole de legi. Îmbunătățirea progresivă a soartei lucrătorilor, grija mai mare de viața lor morală, străduința de a nu săpa o prăpastie între activitatea economică și legile morale, nevoia de a interveni în mod activ pentru reglementarea relațiilor dintre capital și muncă sunt ca un ecou al mărinimoaselor lui învățăminte. Multe din cerințele lui împrăstiate pe ici pe colo în scrierile cu conținut politic sunt astăzi fapte împlinite și au căpătat astfel un caracter

⁴⁷ Expansiunea imperiului britanic în afara teritoriului insular (Anglia și Scoția) culminează, dar nu se încheie, pe la jumătatea secolului al XIX-lea. Ideea cum că prisosul de forță de muncă din imperiul britanic și-ar găsi „pământ și apă” în afara Marii Britanii s-a realizat, prin forță și prin jaf, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, dar înnăscutarea ideilor lui *Thomas Carlyle* privitoare la „colonizare” este neglijabilă din punct de vedere practic-politic. El nici nu vorbea măcar de „colonii” sau de „dominioane” engleze, ci de „patrii noi” ale imigranților, în care britanofilia urma să fie cultivată și să se reproducă prin orice mijloace. În a doua jumătate a secolului al XX-lea, imperiul colonial s-a prăbușit sub loviturile mișcărilor de eliberare națională ale popoarelor din colonii.

istoric. Dacă și celelalte îndemnuri de eroism, de viață morală fondată pe muncă, adevăr și sinceritate, ar fi tot atât de ascultate și realizate, întreaga operă ar avea în curind o pură valoare istorică. Dar mai va pînă atunci.

V

Dacă aristocrația celor mai înțelepți, celor mai nobili, trebuie să conducă, întrebarea firească ce se pune este, prin ce metodă se va ajunge a se descoperi adevărata valoare omenească, cum vom cunoaște pe erou, ca să-l luăm și să-l punem să ne cîrmuiască? Adevărata superioritate, prin firea ei, nu sare în ochii tuturor; tăcută, de cele mai multe ori, stă deoparte. Metoda democrațiilor nu este cea mai sigură; privind mai de aproape ce au dat și ce pot da de aici încă mult timp voturile universale și parlamentele, vom găsi o imposibilitate radicală în această metodă de a scoate la iveală pe cei mai buni, cei mai viteji.⁴³ Este o altă metodă, mai înceată, mai ocolită, dar mult mai sigură; pentru a înlesni drumul eroilor, pentru a-i cunoaște odată ce au apărut, trebuie să fim cu toții într-o măsură oarecare eroici. Pentru a recunoaște adevărata noblețe trebuie să fii și tu în anume grad nobil. Aici mai mult ca oriunde semenul își recunoaște semenul. Reforma socială trebuie să înceapă cu indivizii care compun societatea: voința de mai bine trebuie să pornească, întâi, de la personalitatea fiecăruia. Primul lucru ce se cere pentru o reformă socială este ca fiecare să fie o personalitate, să se găsească pe sine însuși și să se cunoască, să-și cunoască limitele și puterile în deplină sinceritate cu el însuși. Realitatea imediată este aceea a vieții individuale; realitatea socială este de al doilea ordin, o realitate nominală, pe care o alcătuiesc realitățile celelalte, individualitățile. O societate nu este ceva distinct de indivizii care o compun: nu se poate concepe o societate fericită compusă din indivizi în mizerie, nici o societate morală fondată pe imoralitatea membrilor ei. Pivotal reformei sociale este reforma individului. *Politica lui Carlyle se reduce, dar, la Morală*: atât e de mare unitatea cugetării lui, încît pretutindeni, fie că era vorba de viața practică, fie că era vorba de metafizică, de filosofie a istoriei, de politică, am găsit moralismul ca temă fundamentală.

Pentru ca cineva să facă primul pas spre eroism și să pregătească, astfel, drumul unei societăți de eroi, nu se cer lucruri peste puterile omenești. Întîia cerință este *munca*; am văzut importanța ei pentru viață și adinca ei moralitate: munca voioasă, primită nu ca o povară, ci cu o veselie eroică, munca biruitoare chiar a durerii. Pe lîngă muncă, a doua cerință este dragostea infinită de adevăr, sinceritatea.

⁴³ Aversiunea lui Thomas Carlyle față de „metoda democrațiilor” își are obiectul ei propriu în democrațiile de tip pre-marxist, și ea este binemotivată în măsura în care democrația burgheză era o democrație „antidemocratică” (*demos* = „popor”, *kratos* = „putere”) și din *demos* nu făceau parte, măcar prin sistemul electoral, toate categoriile de cetățeni. Se adaugă simpatiile (și admirația) lui Thomas Carlyle față de personalitățile de „merite și de talente” care își găsesc rareori locul în sistemul politic al democrațiilor de tip burghez.

Sinceritate cu noi înșine pentru ca să ne cunoaștem cât mai bine, sinceritate cu toți ceilalți și în toate împrejurările vieții. Minciuna, ipocrizia, sunt cel mai mare rău; sunt sfidarea cea mai nerușinată a ordinei lumii acesteia, care e plină de dreptate și adevăr. La Carlyle dragostea de adevăr și sinceritate nu are numai caracterul unei cerințe de morală practică, ci este pornită dintr-o convingere metafizică: adevărul pentru el este sinonim cu realitatea. Toate lucrurile câte există au un adevăr și o valoare în ele, sunt realități nu aparențe. Greșeala cea mai mare este să creadă cineva că un lucru neadevărat, nedrept, oricât ar fi de trîmbițat și de unanim primit, poate să dureze: un singur lucru e durabil, cel drept; un singur lucru este real, cel adevărat. Nici o minciună, nici o nedreptate nu poate dura veșnic, căci are împotriva întregul univers.

Se pare că ipocrizia, sub o anume formă, mai ales morală și religioasă, este un viciu național al englezilor. Religia lor este nu atât dogmatică cât morală; puritanismul adusese cu el mult rigorism și o anume rigiditate în purtări, în atitudini chiar. Însă constrîngerea aceasta morală, cînd e prea excesivă, degenerează repede în ipocrizie. Cînd fondul nu este adevărat și profund moral, dacă vrea să dea iluzia moralității, își ia o mască de *respectability* și rigorism: de aici intoleranța și ipocrizia în toate domeniile. Englezii numesc *cant* această prefăcătorie continuă, care ajunge de multe ori inconștientă, devine o atitudine spirituală organizată. Ipocrizia aceasta face pe unii englezi, după vorba lui Stendhal, să nu șadă picior peste picior nici măcar în casă la ei, la gura sobei. Tot *cant* era sentimentul care făcea pe nobilii englezi în călătorie în Italia să iasă din saloanele în care se anunța intrarea Lordului Byron. *Cant* găsim la acei care justificau exploatarea muncitorilor de către capitaliști pe baza principiului libertății convențiilor și liberei concurențe. Trebuie să fie foarte răspîndit acest fel de ipocrizie, care a fost biciuit strașnic de scriitori ca Thackeray, George Eliot, Dickens, în romanele lor. Dar dușmanul cel mai aprig, cel care l-a atacat direct, este Carlyle. El vedea în *cant* un adevărat păcat, în înțelesul teologic al cuvîntului. În ultimul din cele opt Pamflete, intitulat *Jesuitism*, găsim o satiră amarnică și violentă a acestei apucături care amenință să otrăvească toate sufletele. „Iezuitismul” este un termen sub care se cuprind toate ipocriziile, toate prefăcătoriile, minciuna luată ca metodă în toate manifestările vieții. Regula lui Inigo de Loyola este numai exemplul cel mai desăvîrșit, formula cea mai completă a unei atitudini de spirit foarte generalizată în societățile moderne. De vreo două secole, zice Carlyle, geniul omenesc este dominat de Evanghelia acestui sfînt Ignățiu, cea mai ciudată, cea mai falsă și mai fatală Evangheliie care s-a propovăduit pînă acum. Loyola este omul reprezentativ al ipocriziei, de la el pornește izvorul otrăvit care a înecat sub valuri de amărăciune întreaga lume.⁴⁹

„Au fost mulți mincinoși pe lume; vai, niciodată de cînd Șarpele cel Bătrîn a ispitit pe Eva nu a fost lumea lipsită de mincinoși, nici că va fi vreodată; dar

⁴⁹ Ignățiu de Loyola (1491—1556) a întemeiat, în 1534, ordinul călugăresc *Compania lui Iisus*, confirmat de papă, în 1540, sub numele de *Ordinul Iezuiților*, în scopul combaterii Reformei. Ignățiu de Loyola a fost primul conducător general al acestui ordin.

era în acest Ignățiu o apoteoză de falsitate, un fel de subtilă chintesență și omoritor virus de minciună, așa cum nu se mai văzuse ceva asemănător mai înainte. Măsurați dacă puteți; acidul prusic și cloroformul nu sunt nimic în comparație. Oamenii serviseră pe Diavol și serviseră rău pe Dumnezeu; dar a crede că Dumnezeu putea fi servit mai bine luând ca tovarăș pe Diavol — aceasta era o noutate a Sf. Ignățiu. Și astăzi aceasta nu mai e o noutate; până într-atita ne-a amorțit cloroformul iezuitic”...

„Cuvintele ne lipsesc când vroim să vorbim despre ceea ce Ignățiu a făcut pentru oameni. Poate e cea mai virulentă formă de păcat care a bucurat până acum pe Bătrînul Șarpe pe sărmanul nostru pământ. Pentru mine e cea mai omoritoare înaltă trădare față de Dumnezeu Creatorul nostru pe care o poate făptui sufletul omenesc” (*Latter-Day Pamphlets*, VIII, pp. 263—264).

Iezuitismul cu manifestările lui de *cant* și dragoste pentru tot ce nu e adevărat este cea mai înaltă expresie a nesincerității, este nesinceritatea luată ca metodă de viață. Iezuitismul înseamnă credința în formulele moarte, disprețul somnolent pentru faptele divine și vii, lenea spirituală care te face să persisti în credințele din auzite și în convingerile făcute gata, este adevărata moarte spirituală. Pentru iezuitism lumea aceasta divină ajunge un spectru ipotetic, viața un joc în care izbînda nu e a adevărului și a realității, ci a minciunii și a aparenței. Ce e mai grav, această ipocrizie continuă ajunge să nici nu mai știe că este ipocrizie. *Cant* inconștient de sine! Aceasta e o adevărată moarte în viață, moartea spirituală pentru tot ce dă un preț inteligenței omenești.

„Ceea ce este mai omoritor în blestemul sub care ne chinuim este că lumina vederii noastre interioare a dispărut. *Cant*, și chiar *Cant* sincer: o Doamne, un om lucrînd cît mai sincer și tot să nu scape de *Cant*! Căci aceasta e trista stare a omului nesincer: e pedepsit să n-aibă a face în fiecare zi decît cu nesincerități; să trăiască, să se miște și să-și aibă existența în tradiții și convenții. Dacă tradițiile s-au învechit, convențiile sunt cele mai multe false; în nici un chip nu pot fi adevărate pentru el: niciodată nu va putea prinde vreun adevăr în vreo materie; formule, teologice, economice sau altfel, citeva licăriri superficiale de adevăr, avînd curs pe piață, pe acestea le va lua cu sine, pe acestea le va aplica cu îndeminare, cu acestea va trebui să se mulțumească. Sinceritatea nu va exista pentru el; va crede că a găsit-o atunci cînd va fi încă departe de ea. Profundă, înspăimîntătoarea și într-adevăr divină calitate de adevăr care stă în fiecare obiect, și în puterea căreia există obiectul — este pururea ascunsă de ochii lui. Nu cu austerele și divinele realități care aparțin Universului și Eternității, ci cu josnicele fantasme îndoielnice, confortabile și inconfortabile, care sunt cele ale mahalalei lui, ale săptămînei și generației curente, își trece el timpul...” (*Latter-Day Pamphlets*, VIII, p. 263)

Loyola a voit prin disciplina nouă pe care o aducea să lupte împotriva protestantismului. Dar protestantismul a rămas nebiruit; căci Luther și adevărul lui au fost susținuți de oameni ca Gustav Adolf cu suedezii lui, ca Oliver Cromwell cu puritanii lui; minciuna iezuită nu a putut birui adevărul. Însă otrava adusă de această „Evanghelie de trei ori stigiană” s-a îmbibat adînc în suflete și cu greu va fi eliminată. Oastea neagră a lui Loyola a fost izgonită mai de pretutin-

deni, dar corupția sufletească adusă de el dăinuiește încă. Spiritul iezuitismului ar trebui acum definitiv extirpat. „Dar vai! expulzarea Corporației Iezuiste ne e de puțin folos, dacă *sufletul* iezuit și-a făcut cuibul pretutindeni în omenire. De ce ne plîngem, este că toți oamenii au devenit iezuiți! Căci nimeni nu mai spune adevărul, nici altora nici siesi, ci fiecare minte — cu o îndrăzneală blasfematorie și fără să știe că minte — înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor, asupra mai tuturor lucrurilor. Aceasta este moștenirea blestemată pe care ne-a lăsat-o Ignățiu.” Opera lui Loyola a fost într-adevăr mare — în rău însă. Discipolii lui, conștienți sau inconștienți, sunt împrăștiați pretutindeni. Cu toate acestea biruința adevărată *nu* va putea fi de partea lui Loyola. „Pretutindeni unde găsești un om crezînd în natura mîntuitoare a falsităților, sau în autoritatea divină a lucrurilor îndoielnice, și închipuindu-și că pentru a sluji cauza cea bună trebuie să cheme pe Diavol într-ajutor, ai înainte un urmaș al Nesfîrșitului Ignățiu; atît timp cît cel din urmă din acești oameni nu va fi dispărut de pe pămînt, socoteala noastră cu Ignățiu nu va fi încheiată...” (*Pamphlets*, VIII, p. 268). Ca să învingă deplin Loyola, cu neagra lui oștire, ar trebui ca lumea dintr-o strașnică realitate ce este să ajungă o fabulă îndeminatic plăsmuită, o construcție de minciuni, iar Dumnezeu să lase locul lui Belzebut... Aceasta nu va fi cu putință niciodată. Va trebui totuși ca fiecare să lupte pentru ca otrava iezuitismului să fie eliminată odată pentru totdeauna; cu cît mai de timpuriu, cu atît mai bine.

Pentru a omorî spiritul iezuitic, se cere ca printr-o întoarcere asupra noastră înșine să renunțăm la nesinceritate și minciună. Ipocrizia, sub orice formă, trebuie combătută. Îndemnul se adresează mai ales englezilor. Vorbirea nesinceră trebuie odată să dispară. Căci falsitatea cuvîntării se reazemă pe o falsitate și mai adîncă. Vorba mincinoasă falsifică totul, și gîndurile și faptele. Cuvîntul nesincer e și un gînd nesincer și aduce și fapta nesinceră. Obişnuit cu minciuna, gîndul ajunge să nu mai știe că e mincinos. Cel care lasă deoparte adevărul intenționat, ca și cel care nu s-a silit niciodată să-l afle și să-l spună, trăiește toată viața ca într-o fantasmagorie; faptele lui nu se vor sprijini niciodată pe tărîmul solid al realității; trăind numai în neadevăr, chiar cînd adevărul îi va sări în ochi, nu va putea să-l priceapă și să-l cunoască. Trebuie sfîrșit odată cu minciuna și nesinceritatea. Eroul este omul sincer.

Ipocrizia capătă o mulțime de forme și are multe manifestări. Una foarte curentă în societățile noastre este aceea a filantropismului, un sentimentalism social exagerat și bolnăvicios. Dragostea universală de toți oamenii, de cei buni ca și de cei răi, de cei răi mai ales, de care se face atîta caz în vremurile noastre, este un rest de creștinism adaptat la ipocrizia noastră generală. Nu e însă sentimentul sănătos al fraternității creștine, ci după vorba lui Carlyle „e cadavrul putred al creștinismului, această fosforescență urît mirositoare de sentimentalism *post mortem*”. Oameni care nu sunt în stare să iubească adevărat și activ pe cei ce merită și le sunt aproape, cred că-și dau tributul lor de dragoste iubind omenirea în general, cu o dragoste foarte diluată.

„O, acest bizliit de trăncăneală filantropică! Prietene, e un lucru foarte trist, astăzi când creștinismul e aproape stins în toate inimile, să întâlnim această groaznică stafie a Creștinismului lăfăindu-se aproape pretutindeni. «Voi curăți răspînițiile voastre murdare și voi face din diabolica voastră cloacă de lume o grădină cerească», flecărește această stafie, ea însăși o fosforescență și o impuritate! Răul, stă scris, vine din stricarea celui mai bun: — forme semitice stînd acum în putreziciune, moarte și încă neîngropate, fosforescența aceasta se ridică. Zic cîteodată că un asemenea idol stupid, mizerabil Mumbojumbo *alb* făcut din bețe care se clatină și zdrențe aruncate, din ipocrizii stinse și sentimentalisme moderne, nu a mai fost niciodată înălțat de prostia omenească. Nenorocite făpturi, acesta nu este Creatorul Universului, nu — privește o clipă la Univers și vezi! Aceasta e o biată stafie, plăsmuită în creierul vostru bolnav; oricine o va urma ca pe o realitate va cădea în șanț.” (*Pamphlets*, II, p. 58)

O asemenea explozie de sentimentalism fără rost vedea Carlyle în chestia emancipării negrilor din coloniile engleze din Antile. Fără să se sfiască, cu hotărîre, deși știa că merge în contra simțului public general, el se pronunță împotriva acestei emancipări. Scrierea *The Nigger Question*, apărută ca un preludiu la *Pamflete*, a pregătit ruptura dintre el și radicali, și a dat o armă puternică tuturor celor ce-l acuzau de absolutism, reacționarism, lipsă de umanitate. Carlyle voia ca în toate chestiile să se înlăture partea de sentimentalism nesănos. E ușor de spus: toți oamenii să fie liberi, înfrățirea universală, pace veșnică. Întrebarea adevărată trebuie pusă astfel: merită toți să fie liberi? Odată libertatea dată, vor ști toți ce să facă cu ea? Cîți știu și pot să o întrebuițeze bine? Libertatea sau sclavia nu se decretează aici pe pămînt; ea a fost hotărîtă în cer pentru fiecare om. Acela pe care cerul l-a făcut sclav, nici un parlament, nici un vot universal, nici o putere de pe pămînt nu-l poate face liber. Cel decretat sclav acolo e înlănțuit cu fiare pe care nimeni nu le poate rupe.⁵⁰ Îl poți proclama liber, îi poți da orice, chiar și dreptul de vot, libertatea adevărată niciodată; sclav va rămîne în vecii vecilor. Asemenea ființe sunt făcute să asculte, nu să poruncească. Libertatea Negrilor? Dar ce înseamnă aceasta? „Iată un biet negru, care preferă

⁵⁰ Ideea de „sclavie veșnică” și-a găsit reprezentanți de seamă printre fondatorii de religii și în rîndurile marelui cler din Antichitate și din Evul Mediu. Nici *Aristotel* (384—322 î.e.n.), pe care *Karl Marx* l-a numit „un uriaș al gîndirii”, nu a izbutit să scape de ideea că sclavajul este o instituție naturală și legitimă, iar sclavul e sclav prin natură sau este o posesiune și un instrument pentru a acționa separat și sub ordinele stăpînului său. *Umanismul*, *Luminismul* și *Raționalismul* din Apusul Europei, radicalizate, îndeosebi, în urma Renașterii italiene și în urma revoluțiilor din Anglia și Franța, au repus în termeni noi problema egalității naturale (și juridice) a tuturor oamenilor și au căutat soluții originale de emancipare a lor.

Thomas Carlyle păstrează, intrucîtva, vechea prejudecată legată de inegalitatea naturală dintre oameni, dar o modifică, prin argumentare șubredă, în spiritul protestantismului calvinist, în temeiul căruia omul, predestinat salvării sau damnațiunii, trebuie să-și poarte destinul său întru gloria lui Dumnezeu și să creeze imperiul lui Dumnezeu pe pămînt. Tezele lui cu privire la *sclavia veșnică* a unora, în raport cu alții reproduc stigmatele epocii în care a trăit și tarele propriilor lui judecăți, cu toate că el are convingerea neștrămutată că fiecare om este — virtual — o personalitate întemeiată pe muncă și pe sinceritate și tăcere. Se adaugă

mult trîndăveala muncii — nu trebuie să fie și el liber de a alege între amîndouă? Nu e și el un om și un frate? Fără îndoială, are două picioare și n-are pene: să-i votăm douăzeci de milioane pentru dezrobirea lui și să ne asigurăm astfel binecuvîntarea zeilor." Libertatea de a trîndăvi, acolo trebuie să ne ducă dragostea universală de oameni?

Cu efecte mult mai funeste și un semn și mai trist al timpului e altă formă de filantropism, aceea care se manifestă în dragostea de cei răi, de infractori, în dorința de a îmbunătăți soarta criminalilor de a le da tot confortul în închisorile-model. Știința penitenciară, îndreptarea celor răi — tot trîncăneală filantropică. Un Pamflet întreg, cel de al doilea, *Model Prisons*, este consacrat acestei tendințe filantropice. Grijă de cei răi, de criminali, de cei care au făcut legămînt cu diavolul, e nelalocul ei cît timp cei buni, cei muncitori, slujitorii Domnului sunt lăsați în voia soartei. Să ne îngrijim și de cei răi, dar după ce vor fi fost destul de îngrijiți cei buni. Sentimentalismul ipocrit purcede de-a-ndoaselea: întîi începe cu cei ajunși răi, fără să vadă că mai nimerit ar fi să nu lase pe cei buni să se corupă. E căruța înaintea boilor. Se ridică închisori-model, adevărate palate, unde se adăpostește și trăiește princiar tot ce e mai stricat și mai rău, floarea ticăloșiei omenești. Nimic mai tragic ca spectacolul unui asemenea palat înconjurat de colibele nenorocite ale celor ce muncesc și nu cedează ispitelor diabolice. Acolo trebuie îndreptată toată dragostea și toată bunăvoința, spre muncitorii rămași de partea Domnului. Cei ce au ascuitat de ispitele cele rele sunt un teren prea stricat pentru a semăna grăunța cea bună.

"Ce fel de reformatori și muncitori sunteți voi, aceia care lucrați numai asupra materialului putred? Care nu vă gîndiți cîtuși de puțin să vă ocupați de material cît timp e încă sănătos; care-l stoarceți și-l încărcăți cu noi biruri și dări, pînă ce se hotărăște și se declară singur putred; și atunci îl înhățați lacomi și spuneți: acum să încercăm a scoate ceva bun! Greșiți în toate chipurile, prietenilor: adevărul este că vă închipuiți că sunteți oameni virtuoși, binevoitori și cîte altele; și nu sunteți nici măcar oameni sinceri și de bun simț. Îmi pare rău să v-o spun; dar un adevărat Bine nu putem aștepta de la voi și de la treaba voastră. Vă puteți duce." (*Pamphlets*, II, p. 52)

Nu de sentimentalism și dragoste fără rost are nevoie lumea; ceea ce trebuie e dreptate. Ca și în chestia muncitorilor și în problema pauperismului, unde nu era nevoie de milă, ci de dreptate, în

motivele pamfletare enumerate în text, în care un rol de mare însemnătate îl joacă, evident, oroarea sa față de sentimentalismul *nesănătos* al *mamonismului* burghez și filistinismul aristocrației *trîndave*, motive fundamentale ale operei sale, simpatiile sale față de clasele de jos ale societății, îndeosebi clasa muncitoare, și repulsiile lui statornice față de cele superpuse, cu precădere aristocrația funciară și burghezia industrială. Enunțurile sale contra „democrației” au în vedere, cum se observă din textele citate, democrația burgheză, întemeiată, în vremea sa, pentru că nu exprimă, pînă la urma urmelor, gîndirea sa intimă, ci doar rătăcirii sînt limite ale gîndirii sale, dar ele trebuie privite, totuși, cu multă prudență. e decalajele dintre principiile proclamate constituțional și realitatea social-economică și politică deghizată în formule juridice. Tezele lui despre *sclavia veșnică* are ei.

problema infractorilor singurul lucru ce se cere, e tot dreptatea. Nu putem acorda unui om nedemn nici cea mai mică particică din dragostea sau ajutorul nostru, fără să le furăm de la aceia cărora le aparțin de drept. Nu putem; așa e legea veșnică a lucrurilor. Societatea modernă vrea să se transforme într-o vastă și universală „Societate pentru protecția trindavilor și sclerațiilor”. Asta nu; sunt atîția alții care merită protecție înaintea acestora. Nu trebuie proteguți criminalii; dacă vor să alerge la spînzurătoare, de ce să nu le înlesnim calea? Dragoste de ei, frăție cu ei? Niciodată. „Sunt fii ai lui Adam — vai, da, știu bine, și n-am să uit niciodată; de aici minia și durerea mea. Dar au trecut de partea dragonilor; au părăsit casa tatălui și s-au dus lîngă Bătrînul Șarpe: pînă ce nu se întorc, cum pot să-mi fie frați? Pînă atunci sunt dușmani de moarte, pentru ei, pentru mine, pentru voi: pînă atunci, cît mai e nădejde, îi voi privi ca pe niște frați căzuți în nebunie; — cînd nu mai e nici o nădejde, cu lacrimi sfinte și cu o minie sfîntă, îi voi despărți de noi în numele Domnului! E primejdia mea dacă nu o fac. Cu slujitorii lui Satan nu îndrăznesc să rămîn tovarăș. Pe acesta trebuie să-l dau la o parte, hotărît și pentru totdeauna, de teamă, cum stă scris, și nu-i iau răul” (*Pamphlets*, II, p. 56). — Religia creștină nu prescrie nicăieri dragostea de sclerați; nu creștinismul, ci „cadavrul putred al creștinismului”, filantropismul din zilele noastre. Sclerații, cei care au făcut tovarășie cu Diavolul, s-au înrolat în „regimentele lui de linie”, nu merită nici o dragoste, ci o ură dreaptă, o dușmănie veșnică, neclintită, neîmpăcată. Nu o ură diabolică, ci o ură divină, căci precum stă scris, Dumnezeu „urăște păcatul”, cu cea mai autentică, cerească și veșnică ură.

Vremurile noastre de nesinceritate favorizează mult vorba goală. Munca adevărată este de natură tăcută; orice superioritate reală tinde mai mult să se traducă în fapte armonice, decît în vorbe melodioase. Adevăratul erou este cel tăcut. Gîndul nesincer, cel care se ascunde și se prefacă, are nevoie de vorbe, de vorbe multe, care mint. Educația noastră, în școală, în viață, parcă e într-adins făcută să dezvolte apucăturile de vorbărie. Copilul de mic, după ce a învățat a vorbi, e dus la școală, unde e învățat să vorbească frumos, după regulile gramaticii și ale retoricii; mai tîrziu, în școlile superioare și universități i se desăvîrșește educația de vorbă. În viață, în viața politică mai ales, în parlamente, ceea ce se cere cuiva este să vorbească bine. Putința de a vorbi frumos a ajuns criteriul valorii; pentru ca cineva să izbuțească, e destul să vorbească frumos; ce vorbește, ce spune, asta nu are mare importanță. Nu aceasta trebuie să fie regula unei adevărate educații; grija de căpetenie nu trebuie să fie aceea de a învăța pe om să vorbească bine, ci de a-l face în stare să aibă ceva serios și folositor de spus. Vorba este ca un bilet de bancă, care reprezintă o valoare oarecare, o cantitate oarecare de metal prețios. Nimic mai de preț ca un asemenea bilet de bancă. Dacă biletul nu reprezintă un capital adevărat în numerar, dacă vorbirea nu reprezintă o cultură reală a sufletului, biletul e fals și pricinuieste pagube incalculabile tuturor celor prin mîna cărora trece. O zi, două, poate să aibă trecere și un bilet

fals; dar mai curînd sau mai tirziu, la marea bancă a Naturii, unde nimic nu trece din ce e mincinos și prefăcut, va fi dovedit fals și va fi respins: pedepse strașnice așteaptă pe cel ce l-a întrebuițat.

În natură, pentru cine pricepe poruncile ei ascunse, totul îndeamnă la acțiune; dar mune, precum știm, e de natură tăcută; încordarea și efortarea nu dau răgaz vorbei de prisos. Fapta nu se împacă întotdeauna cu vorba. E o vorbă, care e divină, aceea ce duce la faptă. E și alta, care e infernală, vorba zadarnică, sunetul gol, biletul fals, care nu corespunde nici unui gând adevărat și nu duce la nici o faptă. Vorba multă, care nu e departe de vorba nesinceră, duce la neactivitate. Cu cît cineva vorbește mai mult, cu atît tendința lui spre practică scade. Elocvența goală, neurmată de înfăptuire, e un lucru grozav; e o rușine veșnică în fața realității strașnice a Universului. Adevăratul talent al omului este nu cel de vorbă, ci cel de faptă; aceasta trebuie să fie singura măsură a valorii cuiva. Esențialul este să ai o părere bună și dreaptă, care să merite să fie exprimată; cum o exprimi, aceasta nu are atîta importanță. Silește-te să ai o astfel de părere, și exprimarea ei va veni de la sine; și atunci va folosi tuturor. Dar dacă ai o părere rea, falsă, la ce folosește, chiar dacă o exprimi îngerește? Cu cît o exprimi mai bine, cu atît va fi mai rea și mai vătămătoare. În parlamentele se face cel mai mare caz de calitatea elocvenței cuiva; dar parlamentele ar trebui să înceteze de a fi mașini de discursuri frumoase, pentru a deveni adunările de unde pornesc hotărîrile bune, faptele eroice. Unei țări nu-i trebuie o falangă de oratori, ci una de făptuitori. Cînd se vorbește atîta și se face atît de puțin, cum vor recunoaște vorbitorii pe făptuitor? Făptuitorul adevărat nu-și trimbițează la toate răspîntiile puterea lui de faptă; superioritatea lui, ca orice superioritate, este de natură tăcută. Preferă să stea singur, departe de zgomotul zadarnic al celor elocvenți. Și astfel treaba rămîne nefăcută și guralivii și flecarii conduc „destinele popoarelor”, grație votului universal, regimului parlamentar, drepturilor omului etc.

Vorba, oricît de frumoasă, nu poate să schimbe un fapt din adevărat în neadevărat și din minciună nu poate să scoată un adevăr.

„Obțineți cu ajutorul sublimelor metode constituționale, lăudate de toată lumea, o imagine incorectă a unui fapt: în acest caz totul va merge altfel decît bine; veți căpăta lauda gazetarilor influenți și maselor vociferante de creaturi omenesti păcălite; iar cît despre Faptul Naturii, care continuă în tăcere să fie ceea ce a fost totdeauna, veți avea contradicția lui și nimic mai mult. Ce altceva? Se va schimba natura, sau acidul sulfuric se va preface în lapte dulce pentru că o sumedenie de imbecili răcnesc? Desigur că nu. Natura, vă asigur, n-are nici cea mai mică intenție să facă astfel” (*Pamphlets*, V, p. 174).

Carlyle termină pamfletul *Stump-Orator*, în care sub denumirea de „oratorie de răspîntii” înfierează apucătura vorbei goale și zadarnice, oratoriei cu orice preț, care duce la nesinceritate și inacțiune, cu acest apel către tineri:

„Tinare prieten de treabă, scump mie, pe care te cunosc, deși nu te-am văzut niciodată și nici nu am să te văd — tu te găsești, nu ca mine, în fericita împrejurare de a învăța să *fi*i ceva și să *faci* ceva în loc de a vorbi cu elocvență asupra

ceea ce a fost și s-a făcut și poate fi! Cei bătrini sunt ce sunt, și nu se vor mai schimba; nădejdea noastră ne e în tine. Nădejdea Angliei și a lumii este să se poate găsi încă milioane ca tine, în loc de unități ca acum. *Macte; i fausto pede.* Și fie ca generațiile viitoare, obișnuite iarăși cu tăcerea și cunoscând încă o dată ceea ce e nobil și adevărat și divin, să privească în urmă spre noi cu milă și cu o mirare neîncrezătoare!" (*Pamphlets*, V. p. 181).

Muncă, tăcere, sinceritate: iată calea pe care cineva poate ajunge la desăvârșirea ființei sale, iată mijlocul de a se pregăti aristocrația eroică, elita care are să conducă soarta oamenilor. Reforma socială va fi împlinită atunci când se va fi săvârșit reforma individualităților. Într-o societate compusă din personalități adevărate, totul se va rindui de la sine, ierarhic; nicăieri cultul eroicului nu va fi mai puternic și mai sincer ca într-o societate eroică, într-o societate unde fiecare, în limitele puterilor sale, se străduiește spre eroism. Ceea ce se cere înainte de orice, sunt personalitățile: fiecare să devină el însuși, să actualizeze toate virtualitățile bune ale ființei sale, să ajungă om întreg și dintr-o bucată. Căci precum cânta Goethe,

*Höchstes Glück der Erdenk'nder
Ist nur die Persönlichkeit.*

Și Carlyle a dat pilda unei asemenea străduințe cu însăși ființa sa. De la început a căutat să se găsească pe sine sub învelișurile și cristalizările de tot felul ale unei educații impuse, pline de credințe moarte și de cunoștințe a căror singură putere le-o da tradiția și lenea spirituală. A înlăturat tot ce nu convenea personalității sale și a căutat să vadă realitatea adevărată a lucrurilor cu proprii săi ochi, nu prin ochelarii altora. După ce a găsit câteva puncte de sprijin fixe, în lumea mișcătoare a ipotezelor, după ce s-a fixat asupra problemelor mari ale existenței, a început munca sa cea vitează și rodnică; și a muncit „cît ține ziua de astăzi, căci vine Noaptea când nimeni nu poate să muncească”. Deși s-a ținut deoparte de învălmășala zgomotoasă a veacului, a trăit totuși în atingere continuă cu faptul, în mijlocul realităților; și le-a pătruns și le-a cuprins cît putea să le pătrundă și să le cuprindă marele său suflet. A căutat pretutindeni adevărul și realitatea, care sunt nedespărțite; cu o sinceritate eroică, sincer cu sine și cu lumea, fără nici o cruțare, a spus adevărul, tot adevărul.

Lupta pentru individualitate definește și Politica lui Carlyle. Această politică este pătrunsă de la un capăt la altul de morală. „Aristocratismul”, „absolutismul”, care dă părerilor sale politice o asemănare cu sistemul mîndru din *Politeia* lui Platon, nu este, în ultimă analiză, decît urmarea individualismului său. Acest individualism, cum s-a putut vedea în decursul analizelor noastre, nu este nici anarhic, cum e la Stirner, nici imoralist cum apare la Nietzsche, dimpotrivă, de la început pînă la sfîrșit, se reazemă pe morală, e un individualism moralist în

cea mai înaltă și mai nobilă accepție a cuvîntului. Individul este o realitate, dar nu este singura; nu este un absolut, totul nu se rezumă la el. Mai este o lume, care este o realitate strașnică, mai e o ordine divină a lumii acesteia și o lege morală care trebuie să se realizeze. Ordinea universului permite omului să-și realizeze cît mai deplin esența lui adevărată, iar legea morală îi poruncește să aducă ordinea divină pe pămînt, să lucreze la înfăptuirea unei societăți de eroi.

BIBLIOGRAFIE

Dăm aici o listă completă, în ordine cronologică, a operelor lui Thomas Carlyle, indicînd la sfîrșit, în treacăt, principalele studii apărute asupra vieții și operei marelui profet.

a. OPERA

- 1822 — Primul essay asupra lui *Faust* (New Edinburgh Review). Traducerea cărții lui Legendre, *Eléments de Géométrie*.
- 1825 — *Life of Schiller*, în volum. Publicat întîi în 1824, în mai multe numere din *London Magazine*. — Traducerea lui *Wilhelm Meister* de Goethe.
- 1826 — *German Romance*. Traduceri din Goethe, Tieck, Hoffmann, Jean-Paul Richter (Edinburgh Review și Foreign Review).
- 1827 — *Essay asupra lui Richter. State of German Literature*. (Edinburgh Review).
- 1828 — *Life and Writings of Werner* (Foreign Review) — *Goethe's Helena* (Foreign Review). *Goethe* (Ibidem). *Burns* (Edinburgh Review). *Life of Heyne* (Foreign Review).
- 1829 — *German Playwrights* (Foreign Review) — *Voltaire* (Foreign Review). *Novalis* (Foreign Review). *Signs of the Times* (Edinburgh Review).
- 1830 — *On History* (Fraser's Magazine). — Al doilea essay asupra lui *Jean Paul Friedrich Richter* (Foreign Review).
- 1831 — *Characteristics* (Edinburgh Review). — *Schiller* (Fraser's Magazine). *The Nibelungen Lied* (Westminster Review). *Early German Literature* (Foreign Quarterly Review). *Historic Survey of German Poetry* (Edinburgh Review).
- 1832 — *Death of Goethe* (New Mountly Magazine). *Goethe's Portrait* (Fraser's Magazine). *Biography* (Fraser's Magazine). *Goethe's Works* (Foreign Quarterly Review). *Corn-Law Rhymes* (Edinburgh Review).
- 1833 — *On History again* (Fraser's Magazine). — *Diderot* (Foreign Quarterly Review). — *Count Cagliostro* (Fraser's Magazine). *Sartor Resartus* (în mai multe numere din Fraser's Magazine).
- 1835 — *Sartor Resartus* apare în volum, în America.
- 1837 — *French Revolution*, 3 volume (operă începută către sfîrșitul anului 1834.) — *The Diamond Necklace* (Fraser's Magazine). — *Mirabeau* (London and Westminster Review). — *Parliamentary History of the French Revolution* (London and Westminster Review).

- 1838 — *Sartor Resartus*, în volum, în Anglia. — Volum de *Essays in America*. Sir Walter Scott (London and Westminster Review). Varnhagen von Ense's *Memoirs* (Ibidem).
- 1839 — *Chartism*, un volum. *Sinking of the Vengeur* (Fraser's Magazine).
- 1841 — *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, în volum, conferințele ținute în 1840. — *Baillie the Covenanter* (London and Westminster Review).
- 1843 — *Past and Present*, un volum. *Dr. Francia* (Foreign Quarterly Review).
- 1844 — *An Election to the Long Parliament* (Fraser's Magazine).
- 1845 — *Letters and Speeches of Oliver Cromwell*, 5 vol.
- 1849 — *The Nigger Question* (întii în Fraser's Magazine; apărut separat în 1853), preludiu la *Latter-Day Pamphlets*.
- 1850 — *Latter-Day Pamphlets*. Cele opt *Pamflete* apar în opt numere din Fraser's Magazine, din februarie până în august. Către sfârșitul anului apar în volum.
- 1851 — *Life of John Sterling*, un volum.
- 1855 — *The Prinzenraub*, A glimpse of Saxon history (Westminster Review).
- 1858 — *History of Frederick the Great*, în 6 vol.
- 1865
- 1866 — *Inaugural Address at Edinburgh*.
- 1867 — *Shooting Niagara: and after?* (Macmillan Magazine).
- 1871 — *Latter Stage of the French-German War, 1870—1871*; scrisoare către directorul ziarului Times.
- 1872 — *Early Kings of Norway* (Fraser's Magazine). — *Portraits of John Knox* (ibidem).

După moartea lui Carlyle, prietenul său Charles Eliot Norton a publicat în două volume *Reminiscences* (Macmillan and C^o, London, 1887), amintirile lui Carlyle asupra lui James Carlyle, Jane Welsh Carlyle, Edward Irving, Lord Jeffrey, Southey, Wordsworth. Tot Charles Eliot Norton a publicat (Macmillan, London) și *Correspondența lui Carlyle*, în mai multe volume; unul e consacrat corespondenței cu Goethe (*Correspondence between Goethe and Carlyle*).

Opera completă a lui Carlyle se găsește editată de Chapman and Hall (London), în mai multe ediții, de felurite formate și felurite prețuri. Cea mai răspândită este *People's Edition* (1 shilling volumul) în 37 volume.

Multe din opere sunt publicate în numeroasele biblioteci populare ce apar în Anglia și America. Se găsesc, de pildă, în *Tauchnitz Edition* (2 fr. vol.) și în *Everyman's Library* (Dent, London) volume elegant editate, cu prețul de 1 shilling volumul, legat în pinză.

În franțuzește sunt traduse mai multe volume de *Essais*, apoi *Sartor Resartus*, *Pamphlets*, *Cromwell* etc. publicate toate la *Mercure de France*. Traducerea *Revoluției Franceze* de Elias Regnault și Odysse Barot (Hachette) este epuizată de mult. Izoulet a publicat la Colin *Les Héros*. Mai există și o traducere a lui *Past and Present*.

Pe românește am tradus *Eroii* (Ediția Casei Școalelor, Tip. Profesională Dim. C. Ionescu, București, 1910) și un volum de pagini alese intitulat *Muncă, Sinceritate, Tăcere* (Biblioteca pentru toți, Alcala, 1910).

b. *STUDII*

- James Anthony Froude, *Thomas Carlyle ; a History of the first 40 Years of his Life*. 2 vol.
- Id. *Thomas Carlyle, a History of his Life in London*. 2 vol.
- Richard Garnett, *Carlyle* (Great Writers, London), 1887.
- Paul Hensel, *Thomas Carlyle* (Frommans Klassiker der Philosophie, Stuttgart).
- John Nichol, *Thomas Carlyle* (English Men of Letters, Macmillan and C-o, London).
- David Masson, *Carlyle, personally and in his writings*. Two lectures (Macmillan and c-o, London).
- H. Taine, *Histoire de la Littérature anglaise*. In vol. V, *Les Contemporains, Livre V*, Ch. IV : Carlyle (Hachette, Paris).
- Edmond Barthélemy, *Thomas Carlyle, essai biographique et critique* (Mercure de France, Paris).

Numeroasele articole în revistele engleze, franceze, germane și italiene.

FILOSOFIA
LUI HENRI BERGSON

FILOSOFIA LUI HENRI BERGSON

În mișcarea filosofică franceză din ultimii douăzeci de ani numele lui Henri Bergson are o importanță deosebită. Opera acestui filosof nu este vastă; toată cugetarea lui a fost concentrată în trei cărți apărute la intervale destul de mari. Prin această reputația sa de cugetător nu a avut nimic de pierdut, căci dacă scrierile sunt puține la număr și de întinderi nu considerabile, în schimb însă cugetarea, concentrându-se și neîmprăștiindu-se în direcțiuni prea divergente, s-a întărit și s-a adâncit. Între cele trei lucrări fundamentale observăm o mare continuitate: de la început ideile și metoda care constituie originalitatea filosofică a lui Bergson sunt afirmate cu tărie; restul operei nu este decât aplicarea și fructificarea acestei metode și a acestor idei. Cea dintâi scriere, *Essai sur les Données immédiates de la conscience*, apare în 1889, dată care are să fie reținută de istoria doctrinelor filosofice contemporane. Cărticica aceasta de 180 de pagini, care se prezenta numai ca o lămurire a problemei libertății, conținea o filosofie nouă, foarte subtilă și foarte originală. Puterea de analiză, finețea pătrunderii psihologice, ușurința și eleganța cu care se mișcă printre amănuntele cele mai subtile și distincțiunile cele mai tenue; stilul precis, artistic și bogat în imagini care nu trădează cugetarea, au fost de la început observate și prețuite. Această singură scriere i-a fost de ajuns a-i deschide porțile celor mai înalte institute de cultură. Curînd a fost numit maestru de conferințe la Școala normală superioară și mai în urmă profesor la Collège de France, unde cursurile lui sunt cele mai ascultate. În 1896 apare a doua carte, *Matière et Mémoire*. Studiind problema mai mult metafizică decât psihologică a relațiilor dintre corp și spirit, Bergson face aplicări noi ale metodei inaugurate în opera precedentă și ajunge să schițeze — căci așa sunt toate problemele filosofice, fiecare implicînd pe toate celelalte — un adevărat sistem ontologic; de la problemele mai speciale ale memoriei, gîndirea lui se avîntă la o filosofie generală. De-abia anul trecut, în 1907, a apărut cea de a treia operă, care încununează întreaga serie și duce pînă la cea din urmă dezvoltare ideile semănate în primele scrieri. Aceasta are drept titlu *L'Évolution Créatrice* și iarăși sub pretextul de a studia o problemă specială, aceea a vieții, care aparține însă nu numai științei, dar mai ales filosofiei, ne înfățișează un tot armonic în care problema cunoștinței, a existenței și a vieții sunt în cea mai strînsă

legătură. Importanța filosofică a acestei cărți este din cele mai mari. Bergson tinde să substituie evoluționismului fizic și mecanic al lui Spencer un evoluționism adevărat, fundat nu pe metoda filosofului englez, care întinde asupra vieții procedeele de explicare care reușiseră pentru materia brută, ci pe metoda nouă, inaugurată prin *Les Données immédiates de la Conscience*, care conținea în germen o pricepere mai largă și mai adevărată a originalității vieții.

Doctrinile lui Bergson, atât cele din cărți cât și învățăturile de pe catedra de la Collège de France, au avut un mare răsunet asupra conștiinței filosofice franceze. Chiar aceia care nu le admit, sunt nevoiți să le țină în seamă și să le discute. Un curent filosofic nou s-a creat; mulți din scriitorii grupați împrejurul excelentei *Revue de Métaphysique et de Morale* sunt adepți ai maestrului și i-au aplicat metoda în alte domenii de cercetări, așa că în anii din urmă se poate vorbi despre bergsonism ca de o mișcare filosofică reală¹.

¹ C. Antoniadă are meritul de a fi fost cel dintâi gânditor din istoria culturii românești și, probabil, între primii din istoria culturii omenirii, care, înțelegând sin-teza infăptuită de Henri Bergson în câmpurile metafizicii, i-a consacrat o monografie exemplară, care a trezit interesul tinărului Lucian Blaga în timpul studiilor liceale. „Se cuvine să însemn aici — își amintește Lucian Blaga, în *Hronicul și cîntecul vîrstelor* (Editura Tineretului, București, 1965, p. 135) — că studiul lui Antoniadă, cu toate că nu făcea decît să parafrazeze textele bergsoniene, sau poate că tocmai de aceea, a avut prin latura sa informativă, cit și prin limba în care era scris, o deosebită însemnătate pentru dezvoltarea mea. Citind și recitind această carte, în-vățam două lucruri: întâi, cum gîndește cel mai de seamă filosof al timpului, și al doilea — cum se poate scrie plastic și elegant — filosofie în limba românească”.

Merită adăugat că numele și lucrările lui Henri Bergson (1859—1941) au des-chis o largă și adîncă, „mișcare filosofică reală” — cum spunea C. Antonia-dă — în filosofia nemarxistă contemporană, întru cit prin ele s-a creat o modalitate nouă și originală de gîndire, în epoca dominației „școlilor”, așa cum procedaseră, cîndva Blaise Pascal (1623—1662), Søren Kierkegaard (1813—1885) ori — mai recent — Friedrich Nietzsche (1844—1900) sau Martin Heidegger (1889—1976), și întru cit prin ele s-au produs urmări deosebite, îndeosebi în ramurile creației artisti-ce de mai tîrziu. C. Antoniadă a descifrat „nucleul de semnificație” al sistemului lui Henri Bergson doar pe baza a trei lucrări (*Essai sur les données immédiates de la conscience* — 1889 — *Matière et Mémoire* — 1897 — și *L'Évolution créatrice* — 1907 —, însă el se recunoaște și se regăsește și în celelalte lucrări (*L'Énergie spi-rituelle. Essais et conférences* — 1919 — *Durée et simultanéité. A propos de la théo-rie d'Einstein* — 1922 — *Les deux sources de la morale et de la religion* — 1932 — *La Pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934). Ar trebui să se țină, de a-semenea, seama că alți cercetători au dat monografii remarcabile despre Henri Bergson mult mai tîrziu decît C. Antoniadă. Locuri aparte au, din acest punct de vedere: I. Bonda, *Le bergsonisme* (1912), Ed. Le Roy, *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson* (1912), J. Segond, *L'intuition bergsonienne* (1912), F. Grandjean, *Une révolution dans la Philosophie: La doctrine de H. Bergson* (1913), J. Maritain, *La philosophie bergsonienne* (1914), W. James and H. Bergson, *A Study in Contrasting Theories of Life* (1914), J. Chevalier, *Bergson* (1923), S. Caratillanges, *H. Bergson* (1942), L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson* (1947), L. Giusso, *Bergson* (1949), L. Adolphe, *L'Univers bergsonien* (1955), J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson* (1959), H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles* (1961), etc. (Cf. Alexandru Boboc, *Filo-sofia contemporană — Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul XX* Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, p. 140.)

I

METODA ȘI OBIECTUL FILOSOFIEI

Filosofia lui Bergson se reazimă pe o metodă nouă care ar putea să fie pusă în legătură cu așa-numitul curent biologic din teoria cunoștinței, reprezentat prin filosoful german Richard Avenarius, fondatorul *Criticii Experienței pure*, și prin acei mari savanți care au cugetat asupra problemei conștiinței, ca Maxwell, Mach, Hertz, Ostwald². Punctul comun al tuturor acestor cercetători, care ajung la concluzii destul de divergente, este în convingerea că teoria cunoștinței trebuie pusă în legătură cu viața. Cunoștința — și aici filosofii oameni de știință se gîndeau mai ales la cunoștința științifică — nu este un absolut, ci este un produs al unor anumite trebuințe și tinde spre un anumit scop; în-

² Înrudirea dintre gînditorii enumerați este destul de vagă. Se aseamănă, prin trăsături generale și caracteristice, cuprinse în *teoria biologistă a cunoașterii*, în-deosebi, Ernst Mach (1838—1916) și Richard Avenarius (1843—1896). Primul a elaborat „teoria elementelor”. În cuprinsul ei, toate procesele particulare de cunoaștere nu-s decît cazuri particulare ori părți ale unor procese precumpănitor biologice. Din aceste motive, Ernst Mach socotește că lumea este suma stărilor senzoriale, alcătuite, bunăoară, din culori, sunete, călduri, presiuni, spații și timpuri, de care sînt legate dispoziții, sentimente și acte de voință. Al doilea, Richard Avenarius, este fondatorul teoriei „coordonării principiale”. Sub forma sa generală, teoria „coordonării principiale” înlătură, în spirit pozitivist, opoziția dintre materie și spirit, prin noțiunea de experiență, prin care se desemnează experiența pură sau critica experienței. O asemenea „critică” scoate în relief regula că sistemul nervos central al individului, cu care începe experiența — și a cărui funcție este cunoașterea — tinde, în temeiul legilor biologice, spre „un minimum de energie”. În cazul acesta, opoziția subiect-obiect nu-i valabilă decît dacă prin „subiect” se înțelege insul uman în măsura în care el se află într-o legătură determinantă față de mediul său înconjurător, iar prin „obiect” — o parte a stărilor individuale înconjurătoare. „Coordonarea principală” dintre subiect și obiect, în raport cu care unul nu poate să existe fără celălalt, a fost denunțată, ca și „teoria elementelor”, de V. I. Lenin în *Materialism și Empiriocriticism* (1909).

În privința fizicianului englez James Clerk Maxwell (1831—1879) trebuie amintit că, prin lucrările sale de teorie cinetică a gazelor și teoria electromagnetismului, a izbutit să alcătuiască un sistem complet de ecuații care exprimă legile cîmpului electromagnetic. Prin sistemul său de ecuații, în care locul arhimedic îl are conceptul de curent de deplasare, el a dedus existența undelor electromagnetice — pe care Heinrich Hertz (1857—1894) le-a descoperit în 1877. Germanul Wilhelm Ostwald (1853—1932) este creatorul energetismului, rudă bună a idealismului „fizic”.

În ciuda notelor sale originale, empiriocriticismul este un model prealabil al pozitivismului, pe cînd bergsonismul, prin componentele lui biologice, este un „neovitalism și neospiritualism”.

inte de a avea un scop speculativ, are o utilitate practică. Această utilitate, acest scop și mijloacele de care uzează cunoștința pentru a-l atinge, trebuiesc să fie ținute în seamă într-o doctrină completă a cunoștinței³.

Cam tot acesta este și punctul de plecare al lui Bergson. Cunoștința pentru el nu are un interes pur speculativ : ea este un instrument în serviciul acțiunii. „Orientarea conștiinței noastre spre acțiune pare a fi legea fundamentală a vieții noastre psihologice” (*Matière et Mémoire*, p. 198). Nu cunoaștem pentru a cunoaște, în chip dezinteresat, ci cunoaștem pentru a lucra, pentru a trăi. Alături de conștiință și de știință, sau bine zis deasupra lor, stă *viața*. Sub principiile speculațiunii, analizate cu atita îngrijire de filosofi, sunt o sumă de tendințe, care au fost lăsate de o parte, nebăgate în seamă, și care se explică numai prin necesitatea în care ne găsim de a trăi, adică de fapt, de a lucra. Tocmai aceste tendințe dau de la început impulsul și direcția cunoștinței noastre. Munca normală a inteligenței noastre este departe de a fi dezinteresată. În general nu tindem să cunoaștem pentru a cunoaște, ci tindem să cunoaștem pentru a lua o hotărâre, pentru a trage un folos, pentru a ne satisface o trebuință. „Istoria evoluției vieții ne arată în facultatea de a pricepe (în inteligență) o anexă a facultății de a lucra, o adaptare din ce în ce mai precisă, mai complexă și mai mlădioasă a conștiinței ființelor vii la condițiile de viață în care sunt puse”. Multă vreme filosofii au văzut în percepțiune o cunoștință pură, o contemplare, ceva analog cu o copie fotografică a realității externe. Aci stă toată greșeala și izvorul multor din iluziile filosofice ; percepțiunea nu are un rol speculativ, ea nu este propriu-zis o cunoștință — dacă prin cunoștință înțelegem contemplarea dezinteresată a realului — ci este instrumentul acțiunii noastre : pe când corpul cu sistemul nostru nervos (pentru Bergson sistemul nervos cu creierul și toate celelalte nu sunt sediul cunoștinței, ci numai al acțiunii) exprimă acțiunea noastră reală, percepțiunea exprimă acțiunea noastră posibilă. „Percepțiunile noastre ne dau mai mult desemnul acțiunilor noastre posibile asupra lucrurilor înseși”. Contururile pe care le găsim lucrurilor ne arată numai ceea ce interesează acțiunea noastră posibilă asupra lor. Vedem și cunoaștem din lumea externă numai ceea ce ne interesează și în măsura în care ne interesează. Însăși diviziunea pe care o introducem în materie, îmbucătățirea ei în corpuri independente, cu contururi absolut determinate, este o diviziune artificială, relativă cu acțiunea noastră posibilă asupra materiei. Cunoștința pură are să ne arate că realitatea este continuă ; însă mintea noastră, condusă de trebuințele fundamentale ale vieții, îmbucătățește acest real continuu în lucruri discontinui și astfel lumea externă, una și continuă, ne apare împărțită în lucruri, multiplă și discontinuă. Ne putem îndoi dacă și celelalte animale din scara biologică îmbucătățesc realitatea externă după aceleași articulațiuni ca și noi ;

³ Pentru curentul biologic în teoria cunoștinței cf. Höfding, *Philosophes contemporains*, trad. franc., p. 95, Alcan, Paris, 1907. E de mirare că Höfding nu menționează în acest capitol și filosofia lui Bergson. (N. a.)

desigur că trebuințele vitale ale animalelor inferioare fiind altele, mult mai restrânse decât cele ale animalelor superioare, vedenia lor despre lume este cu totul alta. Pentru multe din ele e probabil că nici nu este nevoie să o împartă în corpuri distincte. Acest utilitarism al trebuințelor vitale în cunoștința noastră îl găsim pretutindeni, în toate operațiile și facultățile. În fiecare moment, afară de rarele clipe cînd suntem în stare să înlăturăm robia acțiunii, acțiunea, determinată și ea de trebuințele vitale, proiectează o umbră care însoțește pretutindeni cunoștința noastră.

„Inteligența omenească nu este deloc aceea pe care ne-o arată Platon în alegoria peșterii. Nu are ca funcțiune nici să privească cum trec umbrele zadarnice, nici să contemple, întorcîndu-se la spate, astrul strălucitor. Are altceva de făcut. Înjugați, ca niște boi de plug, la o sarcină grea, simțim jocul mușchilor și articulațiunilor noastre, greutatea plugului și rezistența pămîntului: a lucra și a se ști lucrînd, a intra în contact cu realitatea și chiar a o trăi, dar numai în măsura în care interesează munca ce facem și brazda ce săpăm, iată funcțiunea inteligenței omenești.” (*L'Évolution créatrice*, p. 209.)

În amănunțite și pătrunzătoare analize ale operațiunilor intelectuale pe care le face Bergson totdeauna partea de utilitate vitală este pusă în evidență. În toate operațiunile caută să desprindă ceea ce el numește, cu un termen pregnant, „prejudecățile acțiunii”. Toată cunoștința noastră e dar relativă la trebuințele noastre. Ceea ce numim un „fapt” nu este realitatea așa cum ar apărea unei intuițiuni imediate, ci o adaptare a realului la interesele practicii și la exigențele vieții sociale. Intuiția pură, atît internă cît și externă, este aceea a unei continuități indivizibile. Noi însă o fracționăm în elemente juxtapuse, care corespund în experiența internă cu cuvînte distincte, în experiența externă cu *obiecte* independente. Experiența pe care o căpătăm conduși de trebuințele practice nu este o experiență pură, căci noi, în vederea acestor trebuințe, pentru facilitarea acțiunii și a limbajului, îmbucătățim realul „fără să urmărim liniile interioare ale structurii lucrurilor”. Mai toate sistemele filosofice comit greșeala de a porni de la această experiență condiționată de practică și de a căuta să reconstruiască realul cu niște date care n-au valoare decât pentru practică. Nu este de mirare că nu izbutesc, căci este o greșeală inițială care viciază totul, aceasta de a te servi de datele practicii pentru speculațiune. Pentru că aceste date *impure* ale experienței pot fi orînduite în mai multe chipuri, atîtea și atîtea metafizici au fost cu putință, fiecare combătînd pe toate celelalte fără să izbutească însă de a da un adevăr definitiv. În fața anarhiei rezultatelor filosofiilor speculative, ultimul cuvînt pare a rămînea unei filosofii critice, care recunoaște orice cunoștință ca relativă și fondul lucrurilor ca inaccesibil spiritului. „Acesta este mersul regulat al cugetării filosofice: pornim de la ceea ce credem că este experiența, încercăm diferite orînduiri ale fragmentelor care o compun în aparență, și în fața fragilității recunoscute a tuturor construcțiunilor, sfîrșim prin a renunța la orice construcție” (*Matière et Mémoire*, p. 203). Dacă singura experiență posibilă ar fi aceasta pe care o căpătăm plină de urmele practicii și de prejudecățile acțiunii, ar fi de

dezesperat să mai ajungem la o adevărată metafizică. Dar nu cumva am putea purifica experiența noastră de exigențele acțiunii? Nu am putea oare ajunge la niște date pure, la niște date imediate, în care practica să nu se amestece? În viața noastră sufletească nu există oare momente în care într-adevăr să avem cunoștință desprinsă de acțiune, în care să prindem adevărate „date imediate”? Bergson crede că da, și în justificarea acestei afirmări pune obiectul filosofiei sale. „Ar fi o ultimă încercare de făcut. Ar fi să mergem să căutăm experiența la izvorul ei, sau, mai bine zis, deasupra acelei *cotituri* decisive, unde abătindu-se în sensul utilității noastre, devine într-adevăr experiența *omenească*. Neputința rațiunii speculative, așa cum a demonstrat-o Kant, nu este poate, în fond, decât neputința unei inteligențe robite la anumite necesități ale vieții corporale și exercitându-se asupra unei materii pe care a trebuit să o dezorganizeze pentru îndestularea trebuințelor noastre. Cunoștința noastră despre lucruri nu ar mai fi atunci relativă cu structura fundamentală a spiritului nostru, ci numai cu trebuințele lui superficiale și dobândite, cu forma contingentă pe care a căpătat-o de la funcțiunile noastre corporale și trebuințele noastre inferioare. Relativitatea cunoștinței nu ar fi așadar definitivă. Desfăcând ceea ce trebuințele acestea au făcut, am restabili intuițiunea în puritatea ei primitivă și am relua astfel contactul cu realul.” (*Matière et Mémoire*, ed. cit.)

Aceasta ar fi metoda adevărată de a filosa; bine aplicată, ar reuși să ne dea *datele imediate* pe care să se fundeze filosofia. Aceste date imediate, această „experiență pură”, a căutat să le degajeze Bergson și în domeniul cunoașterii de sine însuși și în domeniul cunoașterii unei lumi obiective. Metoda aceasta este simbul filosofiei sale. În prima carte a aplicat-o în domeniul conștiinței și a izbutit să găsească o soluțiune personală și originală a problemei atât de mult dezbătută a libertății; în cea de a doua a aplicat-o cunoștinței noastre despre materie, și cu ajutorul ei a căutat o soluție a problemei relațiilor dintre corp și spirit. Aceste mari și tradiționale probleme privite din punctul de vedere nou al experienței purificate, al experienței dinainte de acțiune, apar într-o lumină nouă. Contradicțiile și imposibilitățile de rezolvare proveneau din aceea că problemele erau puse în mod greșit, pe niște date falsificate de prejudecățile acțiunii; puse din nou cu ajutorul datelor imediate, contradicțiile dispar și soluțiile se înfățișează în chip natural. Metoda însă nu este lesnicioasă și ușor de practicat. Bergson o recunoaște și o afirmă: „Această metodă prezintă în aplicare dificultăți considerabile și care renasc fără încetare, pentru că cere, pentru soluția fiecărei probleme, o efortare cu totul nouă. A renunța la anume obișnuințe de a cugeta și chiar de a percepe este destul de greu: și încă aceasta nu este decât partea negativă a lucrării de făcut; și când am făcut-o, când ne-am așezat la ceea ce numeam *cotitura* experienței, când am profitat de strălucirea născândă care, luminând trecerea de la *imediat* la *util*, încep zorile experienței noastre omenești, rămâne să reconstituim, cu elementele infinit de mici pe care le zărim astfel în curba reală, forma curbei însăși care se întinde în întuneric la spațele lor. În acest sens, sarcina filosofului, așa cum o pricepem, sea-

mână mult cu aceea a matematicianului care determină o funcțiune plecând de la diferențială. Demersul extrem al cercetării filosofice este o adevărată muncă de integrare" (*Matière et Mémoire*, p. 204).

Această metodă implică o anumită concepție despre natura și rolul filosofiei. Bergson a văzut acest lucru și l-a expus în chip explicit. Găsirea acelor date imediate presupune un fel de cunoștință diferit de felul analitic al cunoștinței științifice. Filosofia, dacă rolul ei este nu să construiască în mod abstract realitatea, ci să o cunoască, să o constate așa cum este, are să se servească cu alt instrument de investigație decât analiza și are să fie independentă de știință. După criticism, filosofia se reduce mai mult la teoria cunoștinței; după pozitivism și curentele conexe, filosofia nu este decât unificarea rezultatelor științelor parțiale; pentru Bergson, filosofia are să fie într-adevăr știința realității în întregime ei, însă va întrebuința altă metodă decât cea științifică și va ajunge la un alt fel de cunoștință.

Sunt două chipuri adinc deosebite de a cunoaște un lucru⁴. Pentru Bergson acordul pare deplin între filosofi asupra acestui punct, cu toate divergențele aparente. Primul chip implică că, pentru a cunoaște un lucru ne învîrtim împrejurul lui, cel de al doilea că intrăm într-însul. Primul depinde de punctul de vedere din care ne punem și de simbolurile prin care ne exprimăm; cel de al doilea nu depinde de nici un punct de vedere și nu se reazimă pe nici un simbol. Despre prima cunoștință vom zice că se oprește la *relativ*; de cea de a doua, acolo unde este cu puțință, vom zice că atinge *absolutul*. Iată, de ex., o mișcare. Când o voi cunoaște în chip exterior, după pozițiunile pe care le are în fiecare moment corpul în mișcare față de alte corpuri străine de el, voi avea o cunoștință relativă, căci tot ceea ce știm despre mișcare sunt lucruri străine, externe mișcării însăși. Când însă nu voi privi mișcarea pe dinafară, ci voi simpatiza cu tensiunea însăși care o constituie, când o voi cunoaște pe dinăuntru, în sine, atunci voi prinde un absolut. Un asemenea absolut — acesta este înțelesul care se dă aci acestui termen cam compromis în filosofie — nu ne-ar putea fi dat decât într-o intuițiune; toată cealaltă cunoștință este de domeniul analizei. „Se numește intuițiune acest fel de *simpatie intelectuală* prin care ne transportăm în interiorul unui obiect pentru a coincide cu ceea ce el are ca unic și prin urmare inexprimabil. Analiza, procedeul științific prin excelență, este dimpotrivă operația care reduce obiectul la elemente mai dinainte cunoscute, adică comune acestui obiect cu altele. A analiza consistă deci în a exprima un lucru în funcțiune de ceea ce el nu este. Orice analiză este dar o traducere, o desfășurare în simboluri, o reprezentare luată din puncte de vedere succesive din care se notează atâtea și atâtea contacte între obiectul nou studiat și altele cunoscute mai dinainte. În dorința-i veșnic neîndestulată de a îmbrățișa obiectul împrejurul căruia e condamnată să se învîrtească, analiza înmulțește fără de

⁴ H. Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, ianuarie 1903, pp. 1—38. (N. a.)

sfișit punctele de vedere pentru a completa reprezentarea mereu incompletă, variază fără încetare simbolurile pentru a desăvârși traducerea incompletă... Pe cînd intuițiunea, dacă e posibilă, este un act simplu." Cunoștința științifică este stabilirea de relațiuni între lucruri; ce *sunt* lucrurile în ele îi scapă, căci vederea ei este numai externă; conceptul de lucru în știință este sinonim cu totalitatea relațiunilor lui; științificește cunoaștem un lucru cînd îi cunoaștem cit mai multe din relațiunile ce are cu celelalte lucruri. Funcțiunea obișnuită a științei este analiza; ea nu poate să pătrundă realitatea interioară a lucrurilor; pentru știință această realitate nici nu există; relațiunile istovesc conceptul de existență. Știința nu prinde realitățile, căci lucrează asupra simbolurilor; cunoștința ei este, înainte de toate, simbolică. „Dacă există vreun mijloc de a poseda o realitate în mod absolut, în loc de a o cunoaște în mod relativ, de a intra într-însa în loc de a adopta punctele de vedere asupra ei, de a avea o intuițiune a realității în loc de a-i face analiza, în sfișit de a o prinde în afară de orice exprimare, traducere sau reprezentare simbolică, metafizica este acest lucru însuși. *Metafizica este știința care pretinde să se lipsească de simboluri.*” Este posibilă o asemenea cunoștință interioară, intuitivă a realității? Bergson crede că da. Există o realitate pe care o prindem cu toții pe dinăuntru, prin intuiție iar nu prin simplă analiză. E propria noastră persoană, în scurgerea ei în timp; e propriul nostru eu care durează. S-ar putea să nu simpatizăm intelectualicește cu nici un lucru, dar simpatizăm desigur cu noi înșine. Aci, în domeniul duratei conștiinței noastre, prindem o realitate în sine, complet, fără să o analizăm, fără simboluri și puncte de vedere străine de dînsa; aici trăim realitatea. În acest domeniu vom putea găsi acele date imediate pe care se reazimă filosofia. Ideea de durată reală, care exprimă viața proprie și originală a conștiinței, va fi ideea centrală a filosofiei bergsoniene⁵.

Filosofia astfel concepută ca un produs al intuițiunii, nu al analizei, se îndepărtează de știință, care are de obiect cunoașterea externă și simbolică a lucrurilor, și se apropie de artă, prin simpatizarea pe care o presupune cu realul⁶. Filosofia nu are să fie dar o reconstruire a realului cu niște date care au fost extrase prin abstracțiune din experiența omenească și mai ales utilitar omenească, ci are să fie o sforțare de a pătrunde de-a dreptul în viața interioară și intimă a realității; are să fie nu o construcție abstractă a rea-

⁵ Ideea lui C. Antoniadu merită reținută și subliniată, deoarece *filosofia duratei* este nodul gordian al gândirii lui *Henri Bergson*, nu *filosofia intuiției*. Studii recente pun în evidență această idee. J. Chevalier, care scrisese, în 1923, o monografie („*Bergson*”) susține, în 1964, că gândirea lui Bergson este „mai întii și esențialmente o filosofie a duratei. Descoperirea duratei — iată ceea ce constituie *primum movens* al gândirii sale” (citată de Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană — Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul XX* — Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, p. 142).

⁶ Filosofia, în logica lui *Henri Bergson*, face, deopotrivă, apel atât la inteligență cit și la intuiție, în timp ce arta apelează doar la intuiție. Din acest motiv, el respinge teza romantică a identității dintre artă și filosofie.

lității, ci are să trăiască realitatea însăși, în ceea ce ea are original și spontan.

Una din datele imediate ale conștiinței, atât în ce privește viața noastră interioară cât și cunoștința lumii externe, este aceea a unei continuități indivize: diviziunea și discontinuitatea sunt introduse de mintea noastră condusă de trebuințele practice. „Spiritul nostru care caută puncte de sprijin solide are drept sarcină de căpetenie, în decursul obișnuit al vieții, să-și reprezinte stări și lucruri. Din când în când ia vederi aproape instantanee asupra mobilității indivize a realului. Obține astfel senzațiuni și idei. Prin aceasta înlocuiește continuul cu discontinuu, mobilitatea cu stabilitatea, tendința pe cale de schimbare cu punctele fixe care înseamnă o direcțiune a schimbării și a tendinței. Această înlocuire este necesară simțului comun, limbajului, vieții practice și chiar, într-o oarecare măsură, științei pozitive. Inteligența noastră, când își urmează înclinarea ei firească, purcede cu percepțiuni solide, de o parte, și concepțiuni stabile, de alta. Ea pornește de la imobil și nu concepe și nu exprimă mișcarea decât în funcțiune de imobilitate. Se instalează în concepte făcute gata și se silește să prindă, ca într-o plasă, ceva din realitatea care trece. Fără îndoială că nu obține astfel o cunoaștere interioară și metafizică a realului. Purcede astfel numai ca să se servească de el, fiecare concept (ca și fiecare senzațiune) fiind o chestiune practică pe care activitatea noastră o pune realității și la care realitatea va răspunde cu un da sau nu. Dar prin aceasta lasă să-i scape din real ceea ce îi constituie esența însăși” (*Introduction à la Métaphysique, loc cit.*). Cu ajutorul conceptelor nu se poate ajunge la cunoașterea aceea interioară a realității. Conceptele, prin abstracțiunea lor, sunt numai niște simboluri ale realului; ele nu ne pot exprima viața intimă și originală a nici unui fapt, căci ele prin natura lor nu fac altceva decât să prindă ceea ce este comun acestui fapt cu multe altele. Conceptul poate fi de cel mai mare folos investigațiunii științifice, analizei, dar nu și metafizicii, căci nu poate să înlocuiască intuiția. Punând alături concepte, nu vom căpăta decât o recompunere artificială a obiectului: partea originală a lui ne va scăpa, căci conceptele nu pot simboliza decât anume aspecte generale și oarecum impersonale ale lui. Iată, de exemplu, o realitate: aceea a vieții personalității noastre, a scurgerii eului nostru în durată. Voind să o redăm în concepte, putem spune despre eul nostru că este o unitate, dar este și o multiplicitate; este și o continuitate și o divizibilitate; este toate acestea împreună și în același timp. Însă cu toți acești termeni nu prindem nici o realitate, căci conceptele nu ne prezintă decât umbre. Pentru cine n-a avut intuiția originală a vieții lui proprii, a scurgerii fenomenale în timp, nici o imagine, nici un concept nu va putea să o înlocuiască. Conceptele simple pe lângă că ne dau numai vederi simbolice ale realității, împart și filosofia în școli distincte. Filosofia a încercat de atâtea ori să reconstruiască realitatea cu ajutorul conceptelor simple: e ușor de înțeles de ce a prins numai umbre și adevărata realitate i-a scăpat. Adevărata filosofie trebuie să transcendă

conceptele și să ajungă la intuiție⁷. „Desigur că conceptele îi sunt indispensabile, căci toate celelalte științe lucrează de obicei asupra conceptelor și metafizica nu ar putea să se lipsească de celelalte științe. Dar ea nu este într-adevăr ea însăși decât atunci când întrece conceptele, sau cel puțin când se dezrobește de conceptele rigide și făcute gata, pentru a crea concepte cu totul diferite de cele pe care le minuiam de obicei, vreau să zic reprezentări mlădioase, mobile, aproape fluide, totdeauna gata a se întipări după formele fugătoare ale intuiției”.

Știința nu poate să ne dea decât traducțiuni ale realului; ea este condusă de motivele practice și țelul ei este să canalizeze acțiunea noastră asupra realității. Multiplicând punctele de vedere din care poate fi privit un obiect, dându-i cât mai multe traducțiuni, adunând împreună toate aceste traducțiuni, nu vom putea totuși să prindem originalul însuși. Pentru aceasta va trebui printr-o sfortare intelectuală să ne transportăm înăuntrul obiectului, să-i adâncim viața lui originală și „printr-un fel de *ascultație intelectuală* să simțim cum îi palpită sufletul”. Numai așa ajungem la adevărata metafizică. Munca aceasta este de o greutate extremă, deoarece nici una din concepțiile făcute gata de care se servește gândirea pentru operațiile ei zilnice nu mai poate servi. O asemenea metafizică este obligată pentru fiecare obiect nou ce studiază să aducă o sfortare cu totul nouă. Va trebui să croiască pentru fiecare obiect un concept potrivit numai pentru acel obiect, concept despre care de-abia se mai poate spune că este un concept, odată ce nu se aplică decât unui singur lucru. Ca spiritul să renunțe la apucăturile lui de a prinde realitatea mobilă în concepte fixe, ca să răstoarne sensul operației prin care cugetă de obicei și să-și topească din nou categoriile, va trebui să se violenceze, să facă o mare sfortare asupra sa însuși. În loc de a mai prinde cu concepte fixe realitatea mobilă, pe care nu poate apoi să o recon-

⁷ Lucian Blaga (1895—1961), opunându-se *intuiționismului radical* și *pozitivismului pur*, crede că ele sînt, din punct de vedere structural, irealizabile. „Una din consecințele de neînlăturat ale tezei lor fundamentale ar fi aceea că intelectul, operînd cu noțiuni, nu face decât să falsifice realitatea. Intuiționismul, potrivit intelectului în genere, se ridică și împotriva formulării cunoașterii sau a pretenșiei lor cunoașteri. Teza intuiționistă rămîne însă nerealizabilă. De fapt intuiționismul, ridicîndu-se cu o întreagă oaste de metafore împotriva categorialului și a noțiunilor, nu întîrzie să se baricadeze tot după categorii și concepte, după altele natural decât acelea pe care tinde să le elimine. Să se observe cum Bergson, în războiul declarat cunoașterii conceptuale, nu e în stare să evite categorialul. El înlocuiește numai categorii prin categorii, punînd un accent pe categoriile preferate, dar evident tot categorii (în genere el substituie discontinuitatea prin continuitate). Cam tot așa de puțin realizabilă e și teza pur pozitivistă (a lui Mach sau Avenarius) care declară senzația imediată drept criteriu ultim al cunoașterii. Pozitivismul pur, ca și intuiționismul, a fost silit și el, în cruciada pornită în contra categoriilor (substanță, cauzalitate etc.), să recurgă la noi categorii (funcționalism, constante, elemente etc.). Atît intuiționismul, cît și pozitivismul pur, consecvent dezvoltate, ar sfîrși în haos. În realitate, ele n-au făcut decât să decimeze categoriile și conceptele, dar nu s-au putut dispensa de ele”, (*Trilogia cunoașterii*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943, pp. 116—117.)

struiască, căci cu imobilități nu se poate construi o mișcare, spiritul se va sili să se instaleze în realitatea mobilă, să-i adopte direcția mereu schimbătoare, să o prindă, în sfârșit, cu ajutorul acelei simpatii intelectuale numite intuițiune. Va ajunge astfel la concepții fluide, capabile de a urmări realitatea în toate sinuozitățile ei și de a adopta mișcarea însăși a vieții interioare a lucrurilor. „A filsofa consistă în a *inverti direcția obișnuită a muncii cugetării*”.

„Această inversiune n-a fost niciodată practică în chip metodic; dar o istorie aprofundată a cugetării omenești ne-ar arăta că îi datorăm tot ce s-a făcut mai mare în științe precum și tot ce este trainic în metafizică. Cea mai puternică din metodele de investigare de care dispune spiritul omenesc, analiza infinitezimală, s-a născut tocmai din această inversiune. Matematica modernă este o sfortare de a înlocui *ceea ce e făcut gata* cu *ceea ce se face*, de a urmări generația mărimilor, de a prinde mișcarea nu din afară și în rezultatul ei desfășurat, dar pe dinăuntru și în tendința ei de a se schimba, în sfârșit de a adopta continuitatea mobilă a desemnului lucrurilor ...Obiectul metafizicii este de a opera diferențieri și integrări calitative.”

Intuițiunea nu are nimic misterios, nu este o facultate mistică, oricine poate să o aibă. „Oricine s-a încercat la compunerea literară, d.ex., știe bine că după ce subiectul a fost mult timp studiat, toate documentele adunate, toate notele luate, trebuie pentru a aborda munca compunerii însăși ceva mai mult, o sfortare, adesea foarte penibilă, pentru a te pune deodată în inima subiectului și pentru a căuta cât mai adânc posibil o impulsune de care va fi de ajuns să te lași apoi să fii dus...”. Cu această sfortare ar semăna intuiția care ne transportă în inima lucrurilor. Să nu credem însă că intuiția metafizică dispensează de cunoștințele științifice, că este destul o iluminatie subită pentru a pătrunde adevărata realitate. Deloc. Marii filosofi au fost totdeauna și mari oameni de știință ai timpului: un Aristotel, un Descartes, un Leibniz, un Kant, un Wundt. Intuițiunea filosofică nu este decît scinteia care luminează tot materialul dintr-o dată, îl orînduiește; care face pe filosof să părăsească punctele de vedere externe obiectului studiat și să pătrundă înăuntrul lui. „Intuiția metafizică, deși nu poți ajunge la ea decît cu multe cunoștințe materiale, este cu totul altceva decît rezumatul sau sinteza acestor cunoștințe. Se deosebește de ele precum impulsunea motrice se distinge de drumul străbătut de mobil, precum tensiunea resortului se distinge de mișcările vizibile ale pendulului. În acest sens metafizica nu are nimic comun cu o generalizare a experienței și totuși ar putea să fie definită *experiența integrală*”.

Aceasta trebuie să fie filosofia și aceasta este metoda de care se servește. O asemenea concepție nu poate fi judecată decît prin roadele pe care le-a adus. Ce poate aduce această metodă și ce poate fi o asemenea filosofie vom vedea din studiul mai amănunțit al lucrărilor lui Bergson.

DATELE IMEDIEATE ALE CONȘTIINȚEI. LIBERTATEA

I. **Intensitate și calitate.** Prima încercare de a găsi acele date imediate, pure, pe care le cere metoda sa, Bergson a făcut-o în domeniul conștiinței, în cunoașterea stărilor noastre psihice. Acestea, dacă le privim ca unități distincte, ne apar mai mult sau mai puțin intense: din acest punct de vedere, ar fi și ele niște mărimi. Privite în multiplicitatea lor, se desfășoară în timp, constituiesc durată. Privite apoi în legătura dintre ele, în organizarea lor, cu alte cuvinte în unitatea pe care o păstrează multiplicitatea lor, par că se determină unele pe altele, că sunt într-o legătură cauzală. *Intensitate, durată, determinare voluntară*, iată cele trei caracteristici ale vieții noastre psihologice. Sunt însă acestea niște date imediate, pure, ori sub forma în care ni se înfățișează nouă, simțului comun și multor filosofi trebuie să căutăm alte date într-adevăr pure, acestea fiind niște date adulterate de trebuințele practice, de nevoia de a trăi și a ne orienta într-o lume exterioară? Bergson ajunge la concluzia că aceste date, în aparență imediate, sunt încă pline de cunoștința lumii sensibile, cu un cuvânt de obsesiunea ideii de spațiu. Numai înlăturînd intruziunea acestei idei, săpînd adînc sub construcțiile meșteșugite pe care ni le înfățișează, am putea ajunge la unele date pure.

Întîi, Bergson analizează ideea de *intensitate*. Este admis de obicei, de psihologia științifică chiar, că stările de conștiință, senzațiuni, sentimente, pasiuni, efortări, sunt în stare să crească sau să scadă; unii au afirmat chiar că o senzațiune poate fi de două, de trei, de patru ori mai intensă decît o altă senzațiune de aceeași natură. Prin acest fel de a vedea, se stabilesc diferențe de cantitate între stările noastre curat interne, căci intensitatea ce le atribuim nu e decît forma pe care o ia cantitatea în domeniul conștiinței. În lumea externă, cantitatea se traduce prin mărimi extensive, în cea internă prin mărimi intensive. Se poate însă vorbi, cu drept cuvînt, despre o intensitate ca despre o cantitate? Cînd zicem că un număr este mai mare decît altul sau că un corp este mai mare decît un altul, știm foarte bine ce spunem; număr mai mare este cel care conține într-însul pe celălalt precum capul mai mare ocupă un spațiu care poate să conțină spațiul ocupat de celălalt. Dar o mărime intensivă? Iată, de pildă, o senzațiune despre care spunem că este mai intensă decît alta: însemnează aceasta că senzațiunea mai intensă implică pe toate cele mai puțin intense decît ea, cu alte cuvinte că una le conține într-un sens pe celelalte? Desigur că nu. Cu toate acestea, reușim să formăm serii de intensități, care nu sunt lucruri ce se pot suprapune. Cum izbutim să facem acest lucru, cum ajungem să recunoaștem că termenii seriei cresc în loc să scadă? Ceea ce revine la întrebarea: pentru ce o intensitate se poate asimila cu o mărime? Soluția care se prezintă numaidecît spiritului ar fi aceea de a defini intensitatea unei stări sufletești prin numărul și mărimea cauzelor obiective — lucruri care se pot măsura — care i-au dat naștere. Însă

în cele mai multe cazuri, conștiința se pronunță asupra intensității efectului, chiar fără să cunoască natura cauzei și cu atât mai puțin mărimea ei; dimpotrivă, intensitatea ne face să hazardăm o ipoteză asupra naturii cauzei. Pe lângă aceasta, ipoteza de față nu ar fi în stare să ne explice intensitatea stărilor noastre psihologice profunde, cărora nu le atribuim o cauză exterioară. O altă soluție mai subtilă ar fi să atribuim intensitatea numărului și amplitudinii vibrațiilor și mișcărilor moleculare ale substanței nervoase cerebrale. Ipoteza aceasta ar fi explicatoare dacă noi am avea conștiința acestor modificări moleculare; însă noi nu avem decât conștiința unei senzațiuni: mișcările mecanice cerebrale nu apar niciodată conștiinței. Intensitatea nu este pentru conștiință decât o proprietate a senzațiunii, nicidecum altceva străin de senzațiune. Dificultatea problemei intensității vine de acolo că se amestecă sub o denumire comună intensității de natură diferită: intensitatea unui sentiment profund cu intensitatea unei sforțări sau a unei senzațiuni simple. Bergson cercetează în parte fiecare grup de fapte de conștiință și ajunge să-și lămurească ce înseamnă intensitatea fiecărui grup, ce anume fapte traduce pentru conștiință⁸.

Întii, trebuie făcută o deosebire între stările de conștiință care sunt reprezentative ale unei cauze exterioare și cele care își ajung lor înseși. Pentru aceste din urmă, sentimente profunde, pasiuni, intensitatea lor nu este altceva decât multiplicitatea mai mult sau mai puțin considerabilă de fapte psihice simple pe care le ghicim înăuntrul stării fundamentale. De pildă, o dorință obscură, care ajunge cu încetul o pasiune profundă. Intensitatea slabă a dorinței de la început consista în faptul că era oarecum izolată și străină în restul vieții interioare. Dar iată că puțin câte puțin dorința pătrunde un număr de elemente psihice din ce în ce mai mare, dându-le propria ei culoare; cu drept cuvânt se poate zice că pasiunea a năpădit tot sufletul: punctul de vedere din care judecai lucrurile s-a schimbat cu totul; aceleași obiecte nu mai produc aceeași impresie asupra spiritului; cursul vieții psihice e schimbat. Pentru pasiunile profunde intensitatea nu este decât traducerea faptului că întreaga viață de conștiință a fost pătrunsă de coloratura specială a pasiunii. Căci stările sufletești nu sunt lucruri izolabile; este o imagine grosolană să ni le reprezentăm ca niște lucruri care au un anume loc; ar fi iluzia spațială cea mai patentă. Stările sufletești sunt *proces*e, sunt *progre*se, nu lucruri: fiecare se continuă în celelalte, toate se contopesc într-un tot armonios, nici una nu rămâne izolată; nu este sentiment care să nu influențeze asupra coloraturii întregului processus, precum nu e stare care să nu fie solidară cu celelalte, să nu capete coloratura generală a întregului flux.

Pentru stările sufletești care sunt reprezentative ale unei cauze obiective, explicarea intensității e puțin diferită. Intensitatea acestora nu este decât traducerea pentru conștiință a cantității și numărul de mișcări organice care le însoțesc. Iată o sforțare musculară pe

⁸ *Les Données immédiates de la Conscience*, cap. I, pp. 6—45, Bibl. de phil. contemp., Alcan, Paris (N.a.).

care o numim din ce în ce mai intensă. În ce consistă intensitatea crescîndă a acestei senzațiuni? Rămîne aceeași senzațiune care crește din ce în ce, sau în fiecare moment avem altă senzațiune? În fiecare moment avem altă calitate de senzațiune, de o senzațiune unică nu poate fi vorba; intensitatea pe care i-o atribuim nu este decît conștiința mișcărilor și contracțiunilor musculare care iradiază din ce în ce. Bergson în studiul amănunțit ce consacră efortului muscular adoptă părerea lui William James, după care sentimentul de efortare e centripet, nu centrifug. Nu am avea conștiința unei forțe pe care am arunca-o în organism, ci sentimentul de efortare ar fi „o senzațiune aferentă complexă, care vine de la mușchii contractați, de la ligamentele întinse, articulațiile comprimate, pieptul fixat, glota închisă, sprîncenele încruntate, fălcile strînse”. Cu cît un sentiment de efortare ni se pare că crește intensiv, cu atît crește numărul mușchilor care se contractă simpatice. Conștiința aparentă a unei mari intensități de efortare asupra unui punct dat al organismului se reduce, în realitate, la perceperea unei mari suprafețe a corpului interesîndu-se la operație. Schimbările senzațiunii nu sunt de fapt decît calitative, cantitatea pe care o introducem atribuindu-i o intensitate nu este decît traducerea faptului iradierii musculare a întregului corp. Același lucru pentru atențiune și pentru emoțiuni. E cunoscuta teorie Lange-James după care emoțiunile nu sunt decît traducerea pentru conștiință a mișcărilor și modificărilor organice; intensitatea lor nu este altceva decît mărirea și întinderea acestor mișcări și modificări. Pentru senzațiunile mai simple, pentru care e mai ușor să găsim o cauză exterioară, intensitatea lor nu este altceva decît explicarea simplă pe care o dă conștiința schimbării de calitate. Aci suntem în contact cu ceea ce numim cauza exterioară a senzațiunii (și care în realitate nu este decît însăși senzațiunea). Cauzei senzațiunii îi putem da o anume apreciere cantitativă, căci este extensivă și, prin urmare, măsurabilă. „O experiență de toate clipele, care a început cu primele licăriri ale conștiinței și care se continuă în tot timpul existenței noastre, ne arată o nuanță determinată a senzațiunii răspunzînd unei valori determinate a excitației. Asociem atunci cu o anume calitate a efectului ideea unei anume cantități a cauzei; și în cele din urmă, cum se întîmplă cu orice percepțiune dobîndită, punem ideea în senzațiune, cantitatea cauzei în calitatea efectului. În acest moment chiar, intensitatea, care nu era decît o anume nuanță sau calitate a senzațiunii, devine o mărime” (*Les Données immédiates*, p. 31).

Prin urmare, intensitatea nu este o dată pură a conștiinței. Ceea ce percepem noi imediat este numai și numai calitatea; în schimbările de intensitate ale stărilor noastre nu percepem decît schimbări calitative, cărora însă, din pricina organizării utilitare a minții noastre făcute să se miște în lumea cantitativă a materiei, le dăm o interpretare cantitativă: după calitatea efectului evaluăm mărirea cauzei și introducînd mărirea în efect, unde nu era, credem că percepem o intensitate, pe cînd de fapt suntem restrînși într-o lume de calitate. Însă cum lucrurile exterioare au mai multă importanță pentru noi decît stările subiective prin care trecem, noi obiectivăm aceste stări și introducem într-însele, pe cît putem, reprezentarea cauzei

lor externe. „Cu cât cunoștințele noastre se măresc, cu atât zărim mai bine extensivul la spatele intensivului și cantitatea la spatele calității, și cu atât tindem mai mult să punem primul termen în locul celuilalt și să tratăm senzațiile noastre ca niște mărimi.” (*Les Données...*, p. 52).

Pe această confuziune a calității cu cantitatea, pe ideea intensității ca dată pură a conștiinței, s-a răzimat întreaga psihofizică. De aceea nu trebuie să ne mirăm de neizbînda marilor speranțe puse de Fechner și alții alți cugetători de seamă în psihofizică. Psihofizica pornește de la postulatul că atât excitația cât și senzația sunt mărimi, deci amîndouă deopotrivă măsurabile. Senzațiunea este o mărime intensivă care poate să crească în anume raport cu creșterea excitației. Excitația, cauză a senzațiunii, aparține domeniului fizic, este într-adevăr o cantitate și se poate supune la măsurătoare; dar senzațiunea, această mărime intensivă, care în fond este calitate pură? Psihofizica pretinde să o măsoare și pe ea ca și excitația, însă nu face altceva decît să transpună în domeniul calității ceea ce găsește în domeniul cantității. O senzațiune nu crește de două, de trei, de patru ori cînd excitația crește de două, de patru, de opt ori, căci intensitatea ei nu este cantitativă, ci numai o calitate; fiecărei cantități de excitație îi corespunde o nouă calitate de senzațiune, o senzațiune cu totul nouă. „Orice psihofizică este condamnată să se învîrtească într-un cerc vicios, căci postulatul teoric pe care se rezimă o condamnă la o verificare experimentală și nu poate fi verificată experimental decît dacă se admite mai întîi postulatul ei. Nu există punct de contact între neextins și întins, între calitate și cantitate. Le putem interpreta una prin alta, le putem pune una ca echivalent al celeilalte; dar mai curînd sau mai tîrziu, la început sau la sfîrșit, va trebui să recunoaștem caracterul convențional al acestei asimilări.” (*Les Données...* p. 52).

II. Multiplicitatea stărilor de conștiință. Ideea de Durată. Viața noastră psihică este în strînsă legătură cu forma timpului; precum spunea Kant, timpul este forma simțului nostru intern. Pe cînd lumea externă se întinde în spațiu, lumea interioară, conștiința, se desfășoară în timp. Unul din cîștigurile filosofiei moderne a fost critica originală pe care Kant a făcut-o asupra acestor forme ale sensibilității în *Critica rațiunii pure* (*Estetica transcendentă*). Însă și Kant, urmînd o înclinare innăscută a simțului comun, a asimilat prea mult timpul cu spațiul. Din această cauză, originalitatea formei timpului i-a scăpat. În locul duratei reale și el, ca și simțul comun, a pus un timp încă spațializat, un bastard al spațiului și al duratei pure. Din această confuzie a spațiului cu timpul rezultă cele mai multe iluzii filosofice. Din pricina amestecului elementelor spațiale în ideea de timp ajungem la o concepție greșită a duratei adevărate și a naturii reale a eului nostru. Grație acestui amestec, formăm ideea de multiplicitate distinctă a stărilor de conștiință și substituim adevăratului nostru eu un simbol spațializat al lui. Prin aceasta ajungem la o concepție eronată despre organizarea stărilor de conștiință și despre

determinarea lor cauzală, făcând astfel irezolubilă problema libertății.

După cum Kant a stabilit în *Estetica transcendentă*, spațiul este o formă a sensibilității noastre, formă care are o existență independentă de conținutul ei: spațiul nu este o abstracțiune ca oricare alta, nu exprimă o proprietate comună a senzațiunilor noastre, ci este o realitate tot așa de solidă ca și aceste senzațiuni, însă de o altă natură. „În acest sens, concepția kantiană a spațiului diferă mai puțin decît am crede de concepția populară. Departe de a zdruncina credința noastră în realitatea spațiului, Kant îi determină înțelesul precis și-i aduce chiar justificarea. Dealtfel, soluțiunea dată de Kant nu pare să fi fost contestată în mod serios de la acest filosof încoace; ba încă ea s-a și impus — uneori fără voia lor — celor mai mulți din aceia care au abordat din nou problema, nativiști sau empiriști” (*Les Données...* p. 70). Chiar teoriile care par mai independente de *Estetica transcendentă*, ca ipoteza semnelor locale a lui Lotze, teoria lui Bain și explicația mai comprehensivă propusă de Wundt, nu zdruncină întru nimic teoria kantiană. „Autorii acestor teorii par într-adevăr să fi lăsat de o parte problema naturii spațiului pentru a căuta prin ce processus senzațiunile noastre iau loc într-însul și se orînduiesc unele lîngă altele: dar prin aceasta chiar consideră senzațiunile ca inextensive și stabilesc, în felul lui Kant, o distincțiune radicală între materia reprezentării și forma ei”. Aceste teorii încearcă să explice formarea noțiunii de spațiu din senzațiuni care sunt în ele inextinse și numai calitative: întinderea ar rezulta din sinteza lor, precum apa rezultă din combinarea a două gaze. Dar această sinteză nu o poate face decît un act al spiritului, căci senzațiunile inextensive rămîn inextensive, dacă nu li se adaugă altceva. Pentru ca spațiul să se nască din coexistența lor, este nevoie de un act al spiritului care să le îmbrățișeze pe toate deodată și să le juxtapună: acest act *sui generis* seamănă foarte mult cu ceea ce Kant numea o formă a priori a sensibilității.

Dacă vom căuta să vedem în ce consistă acest act, vom găsi că este concepția unui *mediu vid omogen*. Altă definiție posibilă a spațiului nu găsim: spațiul este ceea ce ne permite să distingem una de alta mai multe senzații identice și simultane. Este deci un principiu de diferențiere, altul decît diferențierea calitativă, prin urmare o realitate fără calitate. Cunoaștem două realități de ordine diferită: una eterogenă, aceea a calităților sensibile, alta omogenă, care este spațiul. Aceasta din urmă, care este concepută foarte lămurit de inteligența omenească, ne face în stare să operăm deosebiri hotărîte, să numărăm, să abstragem și poate chiar să vorbim. Căci numărul, această sinteză a unului și a multiplului, care face posibilă măsurarea spațiului și reducerea lui în raporturi cantitative, implică pe lîngă acea sinteză originală și concepția spațiului. Numărul nu este pură succesiune a unităților în timp, ci mai implică intuițiunea simplă a unei multiplicități de părți sau unități absolut asemănate unele cu altele. Însă această existență a lor înlăuntrul aceleiași unități nu se poate explica decît tot prin spațiu. Timpul, succesiunea pură, nu poate să dea coexistența: cînd apare un moment al timpului, toate

celelalte sunt dispărute fără să fi rămas ceva din ele ; un moment nu se poate conserva pentru a se adăogi la altele. Fiece număr, deși unic, este o unitate provizorie, care poate fi rezolvată în atâtea și atâtea unități. Prin însuși faptul că privim unitatea numărului ca puțin divizată în atâtea și atâtea unități, o privim ca întinsă ; nu avem aci o percepție clară a spațiului, ci numai un reziduu foarte subtilizat al ideii de spațiu. Vom vedea că multiplicitatea aceasta discontinuă, pe care numărul o introduce în spațiu, diferă cu totul de multiplicitatea calitativă a stărilor de conștiință.

Revenind la omogenitatea spațiului, vom zice că orice mediu indefinit și omogen va fi pentru noi spațiu, căci omogenitatea fiind lipsă de calitate, nu vedem cum două forme ale omogenului s-ar putea distinge una de alta. Totuși, mulți filosofi privesc și timpul tot ca un mediu indefinit și omogen, ca și spațiul, însă diferit de el ; omogenul ar îmbrăca două forme, după cum îl umple o coexistență sau o succesiune. Aci stă confuziunea : nu pot fi două forme ale omogenului : una din ele trebuie să fie o derivație a celeilalte ; ori spațiul derivă din timp sau invers, ori dacă această derivare nu este cu puțință de făcut — ceea ce și este de fapt, amîndouă fiind forme originale — atunci timpul nu poate fi omogen și trebuie să-i dăm altă caracteristică. Bergson încearcă să găsească, sub îngrămădirea prejudecăților spațiale impuse de trebuințele minții noastre utilitariste, timpul pur, durata reală, nu spectrul spațializat pe care ni-l prezintă timpul numit omogen.

Cunoaștem timpul ca o succesiune ; nu-l cunoaștem decît în noi, în scurgerea stărilor noastre de conștiință ; în afară de noi nu cunoaștem niciodată succesiune, ci numai simultaneități. Lumea exterioară este un veșnic prezent : ca să dureze trebuie neapărat să intervină o conștiință. Adevărata natură a duratei nu o putem pătrunde decît în noi înșine. Grație omogeneității spațiului care stabilește între ele intervale și le fixează contururi, lucrurile materiale ne apar distincte de noi și distincte între ele, exterioare unele de altele. Dar faptele psihice, în puritatea lor de acte imediate ale conștiinței, ne apar tot distincte, tot ca lucruri exterioare unele altora ? Nu. Faptele de conștiință, deși multiple, se pătrund între ele ; fiecare poate oglindi în sine întregul suflet. Durata pură, succesiunea internă, nu este un mediu omogen, ca spațiul, ci este *eterogenitate calitativă*. Esențial, faptele de conștiință nu sunt exterioare unele altora, ci se pătrund reciproc, trec unul într-altul nu prin discontinuități, ca numerele ori ca obiectele din spațiu, ci prin progrese. Drept vorbind, nici nu sunt lucruri, ci sunt *deveniri, processus*. Nu ajung lucruri, nu apar ca distincte unele de altele decît atunci cînd le răsfrîngem, le desfășurăm într-un timp omogen, care nu mai este timp, ci este spațiu. Greșeala fundamentală a filosofiei asociaționiste este că privește *procesele* psihice ca atâtea lucruri distincte ; printr-o fărîmîtare a continuității noastre interne, printr-o intruziune a spațialității, ajunge să vorbească despre stările psihologice ca despre atomi psihici, asemănați cu obiectele discontinui din lumea externă. În durată în care se succed, faptele psihice nu păstrează discontinuitatea numerică a obiectelor externe, ci păstrează continuitatea mediului eterogen în care se miș-

că. De la această eroare pornește concepția greșită a vieții interioare și punerea în mod irezolubil a multor din problemele filosofice. Pentru conștiința imediată, aceea a succesiunii pure a stărilor noastre de conștiință, ideea de durată nu este aceea a unui mediu omogen, ci a unei eterogenități calitative. „Sunt două concepțiuni posibile ale duratei, una pură de orice amestec, cealaltă în care intervine pe furis ideea de spațiu. Durata pură este forma pe care o ia succesiunea stărilor noastre de conștiință când eul nostru se lasă să trăiască, când se abține de a stabili o separare între starea prezentă și stările anterioare. Nu are nevoie pentru aceasta să se absoarbă în întregime în senzația sau ideea care trece, căci atunci, dimpotrivă, ar înceta de a mai dura. Nu are nevoie nici să uite stările anterioare: este de ajuns ca amintindu-și aceste stări să nu le juxtapună stări actuale ca un punct lângă alt punct, ci să le organizeze cu această stare, cum se întâmplă când ne amintim, topite oarecum împreună, notele unei melodii. Nu s-ar putea spune că deși aceste note se succed, le apercepem totuși unele într-altele, și că întregul lor se poate compara cu o ființă vie, ale cărei părți, deși distincte, se pătrund tocmai din pricina solidarității lor? Se poate concepe deci succesiunea fără distincțiune și ca o penetrare mutuală, o solidaritate, o organizare intimă de elemente, în care fiecărui element, reprezentând totul, nu se distinge și nu se izolează decât pentru o cugetare capabilă de a abstrage. Aceasta este, fără îndoială, reprezentarea pe care și-ar face-o despre durată o ființă identică și în același timp schimbătoare care n-ar avea nici o idee despre spațiu. Dar familiarizați cu această idee, obsedați chiar de dînsa, o introducem fără să știm în reprezentarea noastră despre succesiunea pură; juxtapunem stările noastre de conștiință așa ca să le apercepem simultan, nu unele într-altele, ci unele alături de altele; cu un cuvînt proiectăm timpul în spațiu, exprimăm durata în întindere și succesiunea ia pentru noi forma unei linii continue sau unui lanț ale cărui părți se ating fără a se pătrunde” (*Les Données...*, pp. 75—76). Durata pură, fără nici un amestec de elemente spațiale, ar fi numai o succesiune de schimbări calitative, care se contopesc, se pătrund fără a avea contururi precise, fără nici o tendință de a se exterioriza unele față de celelalte, fără nici o înrudire cu spațiul, ar fi eterogenitatea pură.

S-ar părea totuși, din faptul că numărăm momentele succesive ale timpului și că timpul ne apare ca o mărime măsurabilă, că este analog cu spațiul. Întrebarea este, măsurăm într-adevăr timpul? Nu, nu măsurăm durata pură, ci simbolul spațializat al ei, mediul omogen în care facem să se scurgă momentele distincte ale devenirii. Timpul pur nu este o cantitate măsurabilă, ci o mărime intensivă, sau, mai corect, o calitate. „Cînd urmăresc cu ochii pe cadranul unui ceasornic mișcarea acului care corespunde cu oscilațiile pendulului, nu măsoar durata, cum s-ar crede în primul moment; nu fac altceva decât să număr simultaneități, ceea ce este cu totul alt lucru. În afară de mine, în spațiu, nu este totdeauna decât o pozițiune unică a acului și a pendulului, căci din pozițiunile trecute nu rămîne nimic. Înăun-

trul meu, un processus de organizare sau de pătrundere mutuală a faptelor de conștiință se continuă și constituie durata adevărată. Pentru că duresc în acest chip, îmi reprezintă ceea ce numesc oscilațiile trecute ale pendulului în același timp când percep oscilația actuală. Dar suprimând pentru o clipă eul care cugetă aceste oscilații numite succesive, nu va fi mereu decât o singură oscilare de pendul, o singură pozițiune a pendulului, prin urmare nu e durată. Să suprimăm, de altă parte, pendulul și oscilațiile lui; nu va mai fi decât durată eterogenă a eului, fără momente exterioare unele altora, fără raport cu numărul. Astfel, în eul nostru este succesiune fără exterioritate reciprocă; în afară de mine exterioritate reciprocă fără succesiune: exterioritate reciprocă, pentru că oscilația prezentă este radical distinctă de oscilația anterioară, care nu mai este; dar lipsă de succesiune pentru că succesiunea există numai pentru un spectator conștient care-și amintește trecutul și juxtapune cele două oscilări sau simbolurile lor într-un spațiu auxiliar." (*Les Données immédiates...*, p. 81.)

Prin urmare, nu măsoară timpul, ci numai simultaneitățile dintre anume momente ale duratei care constituie viața mea sufletească, și anume stări ale lumii exterioare. Există un spațiu real, fără durată, în care fenomenele apar și dispar simultan cu stările noastre de conștiință. Există și o durată reală, ale cărei momente eterogene se pătrund și pot în același timp să fie apropiate de o stare a lumii externe cu care sunt contemporane, și, prin aceasta, să se separe de celelalte momente. Din comparația acestor două realități se naște o reprezentare simbolică a duratei, scoasă din spațiu. „Durata ia astfel forma iluzorie a unui mediu omogen și trăsura de unire dintre acești doi termeni: spațiu și durată; este simultaneitatea pe care am putea-o defini intersecția timpului cu spațiul”.

Același lucru și cu mișcarea: nu măsurăm mișcarea, care este succesiune, este durată, ci spațiul în care mișcarea se petrece. Și asupra conceptului de mișcare Bergson operează una din magistralele lui disocieri. În mișcare trebuie să distingem două elemente: spațiul străbătut și actul prin care e străbătut, pozițiunile succesive și sinteza acestor pozițiuni. Se zice adesea că mișcarea este omogenă și divizibilă; nu, aci este o confuziune: mișcarea se petrece în spațiu și omogenitatea și divizibilitatea nu sunt ale mișcării, ci ale spațiului. Aprofundind noțiunea de mișcare, găsim că pozițiunile succesive ale mobilului ocupă, într-adevăr, spațiu, dar operația prin care trece dintr-o pozițiune într-alta, operație care se petrece în durată și care n-are realitate decât pentru un spectator conștient, scapă spațiului. Mișcarea nu este seria de pozițiuni succesive ale mobilului, ci este sinteza lor, este un *act*. Nu avem a face aici cu un *lucru*, ci cu un *progres*: mișcarea, ca trecere de la un punct la altul, este o sinteză mentală, un processus psihic și, prin urmare, neextins. Orice mișcare este un tot indivizibil; dacă dividem ceva, este nu *actul*, căci actul nu e lucru, să fie divizibil, ci spațiul, linia care reprezintă mișcarea în spațiu. Simțurile percep foarte clar mișcarea ca un tot indivizibil, spiritul însă când vrea să și-o explice, caută să o reconstruiască cum spiritul este subjugat de prejudecățile spațiale, pierde din

vedere originalitatea calitativă a mișcării ca act și vrea să o reconstruiască ca elemente spațiale, cu pozițiunile succesive; dar acestea sunt imobilități și cu imobilitate nu se poate construi niciodată mișcarea. Astfel între cele două elemente ale mișcării, cel omogen și cantitativ (spațiul străbătut) și cel intensiv sau calitativ (actul unic care străbate pozițiunile succesive, sinteza acestor pozițiuni) se produce un fenomen de endosmoză, un amestec între senzația pur intensivă de mobilitate și reprezentarea extensivă a spațiului parcurs. „De o parte atribuim mișcării divizibilitatea spațiului pe care îl străbate, uitînd că se poate diviza un lucru dar nu un act, și de altă parte ne obișnuim să proiectăm acest act însuși în spațiu, să-l aplicăm de-a lungul liniei pe care o străbate mobilul, să-l solidificăm într-un cuvînt: ca și cum această localizare a unui *progres* în spațiu nu ar reveni la afirmarea că, chiar în afară de conștiință, trecutul coexistă cu prezentul!” (*Les Données...* p. 84).

Din această confuziune a mișcării cu spațiul străbătut, a traiectului cu traiectoria, au rezultat sofisme eleaților cu privire la realitatea mișcării. Sunt cunoscute demonstrațiile lui Zenon împotriva realității mișcării, așa numitele argumente ale Dihotomiei. Săgeții, al lui Achile, al Stadiului. Toate consistă în confuziunea, voită ori poate inconștientă, a mișcării cu linia care o reprezintă în spațiu. Intervalul care separă două puncte, linia care reprezintă mișcarea, sunt divizibile la infinit; dacă și mișcarea este compusă tot din părți ca și intervalul însuși — și aceasta o presupuneau eleații ca și simțul comun — niciodată intervalul nu are să fie străbătut și deci mișcarea e imposibilă. Iată argumentul *Dihotomiei*: pentru a merge dintr-un punct într-altul trebuie întii să străbați jumătatea spațiului și prin urmare și jumătatea timpului; iar înainte de a străbate această jumătate, trebuie să străbați jumătatea jumătății și așa mai departe, încît ți-ar trebui o infinitate de puncte într-un spațiu finit și o infinitate de momente într-un timp finit. Confuziunea e patentă: traiectoria e divizibilă într-o infinitate de puncte, dar traiectul, mișcarea, timpul, sunt acte unice, care ca atare sunt indivizibile. În argumentul *Săgeții*, săgeata care zboară este imobilă, căci în fiecare moment ocupă un loc în care, cît timp îl ocupă, este nemișcată: acum este în cutare punct, deci nu se mișcă; în momentul următor este în punctul următor, dar este tot nemișcată. Sofisma e următoarea: din faptul că se pot fixa puncte în traiectoria mobilului credem că avem și dreptul de a distinge momente indivizibile în durata traiectului. Bineînțeles că cu imobilități nu se poate construi mișcarea. Același lucru în argumentul lui *Achile*, care nu va ajunge niciodată broasca, deoarece va trebui să străbată intervalul care-l separă de broască și jumătatea acestui interval și așa mai departe în infinit. Adevărul este însă că fiecare din pașii lui Achile este un act simplu indivizibil și că după un număr de asemenea acte va întrece broasca. Eleații confundă această serie de acte *sui generis* cu spațiul omogen în care se petrec, confundă traiectoria, care este un lucru, cu traiectul, care este un act, un progres. Confuziunea lui Zenon este îndreptățită de simțul comun, care transportă de obicei proprietățile spațiului la mișcare, și de limbaj, care traduce în spațiu mișcarea și durata. Dar simțul comun și limbajul sunt determinate de funcțiunea lor utilitară;

precum muncitorul nu se preocupă de structura moleculară a uneltelor lui, tot așa și acestea nu se preocupă de organizarea interioară a mișcării, căci privesc totdeauna *devenirea* ca un lucru utilizabil. Luînd mișcarea ca divizibilă ca și traiectoria, simțul comun exprimă două fapte, singurele care au importanță pentru viața practică: întii, că orice mișcare descrie un spațiu, al doilea, că în fiecare punct al acestui spațiu mobilul *ar putea* să se oprească⁹.

Că nu măsurăm nici timpul nici mișcarea, ci totdeauna spațiul și simultaneitățile, ne este maritoră și știința, care nu operează asupra timpului și mișcării decît cu condiția de a elimina dintr-însele elementul lor esențial și calitativ, din timp durată și din mișcare mobilitatea. Timpul nu intră în ecuațiile mecanicii decît ca considerarea unor simultaneități. Intervalul de timp care separă două asemenea simultaneități n-are nici o importanță în ochii științei: dacă toate mișcările din lume s-ar produce de două sau de trei ori mai iute, n-ar fi de schimbat nimic, nici în formule nici în numerele care intră în ele. Și pentru conștiință tocmai acest interval indiferent cu calitatea lui proprie este esențialul. Din mișcare, mecanica nu reține decît pozițiunile imobile și spațiile odată parcurse: de originalitatea ei calitativă nu ține nici o socoteală.

Concluzia care se desprinde din aceste subtile analize este că numai spațiul este omogen, că numai în spațiu poate exista o multiplicitate distinctă, că ori de cîte ori găsim în durată o multiplicitate trebuie să ne gîndim că este o intruziune a ideii de spațiu, o desfășurare a duratei în spațiu. În spațiu nu este nici durată nici succesiune, în înțelesul în care conștiința ia cuvintele acestea: fiecare din stările zise succesive ale lumii exterioare există singură și multiplicitatea lor nu are realitate decît pentru o conștiință capabilă de a le conserva mai întii și de a le juxtapune în urmă, exteriorizîndu-le unele față de altele. Le conservă, pentru că diferitele stări ale lumii exterioare dau loc la fapte de conștiință care se pătrund, se organizează pe nesimțite împreună și leagă trecutul cu prezentul prin însăși solidarizarea lor. Le exteriorizează unele față de altele, pentru că, gîndindu-se în urmă la distincția lor radicală (una încetînd de a mai fi cînd cealaltă apare), le apercepe sub formă de multiplicitate distinctă, ceea ce revine la alinierea lor împreună în spațiul unde fiecare există separat. Spațiul întrebuițat pentru aceasta este ceea ce se numește timpul omogen.

O altă concluzie este că multiplicitatea stărilor de conștiință, privită în puritatea ei originară, nu seamănă deloc cu multiplicitatea distinctă care formează un număr. Multiplicitatea stărilor de conștiință este pur calitativă, este o multiplicitate fără cantitate. Unitățile care compun un număr se pot esențial exterioriza unele față de altele, se pot desfășura în spațiu; nu tot așa cu multiplicitatea stărilor de conștiință: aceasta nu conține numărul decît virtual: conștiința operează o discriminare calitativă fără să numere calitățile și să facă din

⁹ *Matière et Memoire*, p. 211 (N.a.).

ele mai multe. Însă limbajul, care nu este făcut pentru subtilitățile acestea, confundă mereu cele două înțelesuri ale multiplicității. „Din nenorocire, suntem așa de obișnuiți să luminăm unul prin altul cele două înțelesuri ale aceluiași cuvânt, să le zărim unul într-altul, încît încercăm o greutate de necrezut de a le distinge sau cel puțin de a exprima această distincție prin limbaj. Astfel, ziceam că mai multe stări de conștiință se organizează între ele, se pătrund, se îmbogățesc din ce în ce, și ar putea da astfel unui eu care nu cunoaște spațiul sentimentul duratei pure; dar chiar pentru a întrebuița cuvîntul «mai multe», izolasem aceste stări unele de altele, le exteriorizasem unele față de altele, le juxtapusesem, într-un cuvînt, și trădam astfel, prin expresia la care eram constrînși să recurgem, obișnuința adînc înrădăcinată de a desfășura timpul în spațiu. Imaginii acestei desfășurări, odată efectuate, îi împrumutăm termenii destinați să exprime starea unui suflet care nu a efectuat-o încă: acești termeni sunt deci pătați de un viciu originar, și reprezentarea unei multiplicități fără raport cu numărul sau spațiul, deși clară pentru o cugetare care se întoarce spre sine însăși și se abstrage, nu ar putea să se traducă în limbajul simțului comun. Și totuși nu putem forma ideea însăși de multiplicitate distinctă fără a privi paralel ceea ce am numit multiplicitate calitativă. Cînd numărăm explicit unități aliniindu-le în spațiu, nu este adevărat că alături de această adunare, ai cărei termeni identici se desinează pe un fond omogen, se petrece, în adîncimile sufletului, o organizare a acestor unități unele cu altele, processus curat dinamic, destul de analog cu reprezentarea pur calitativă pe care o nicovală sensibilă ar avea-o despre numărul crescînd al loviturilor de ciocan? În acest sens, s-ar putea zice că numerele cu întrebuițare zilnică își au fiecare echivalentul lor emoțional. Negustorii o știu foarte bine; și în loc să arate prețul unui obiect într-un număr rotund de franci, însemnează prețul imediat inferior, intercalînd apoi un număr suficient de centime. În scurt, procesul prin care numărăm unități și formăm o multiplicitate distinctă prezintă un îndoit aspect: de o parte, le presupunem identice, ceea ce nu se poate concepe decît cu condiția ca aceste unități să se înșiruiască într-un mediu omogen; dar, de altă parte, o a treia unitate, de ex., adăugîndu-se altor două, modifică natura, aspectul, ritmul întregului: fără această penetrare mutuală și acest progres oarecum calitativ, nu ar fi adunare posibilă. Grație deci calității cantității formăm ideea unei cantități fără calitate.” (*Les Données...* pp. 91—93.)

Fără reprezentarea sa simbolică în spațiu, timpul nu ar putea lua pentru conștiința noastră niciodată aspectul unui mediu omogen, în care termenii unei succesiuni se exteriorizează unii față de alții. Noi trăim mai mult în lumea exterioară, așa că multiplicitatea cantitativă tinde să năpădească cît mai mult multiplicitatea calitativă, pe care nu o putem găsi pură decît în stările noastre profunde, cînd ne desprindem cît mai mult de lumea exterioară. Viața noastră psihologică superficială se desfășoară într-un mediu omogen, fără ca acest mod de reprezentare să ne coste o prea mare efortare. „Dar caracterul simbolic al acestei reprezentări devine din ce în ce mai iz-

bitor pe măsură ce pătrundem mai mult în adâncimile conștiinței : eul interior, acela care simte și se pasionează, acela care deliberază și hotărăște, este o forță ale cărei stări și modificări se pătrund intim și suferă o alterare profundă îndată ce le separăm unele de altele pentru a le desfășura în spațiu. Dar cum acest eu mai profund nu face decât una și aceeași persoană în eul superficial, amîndouă par cu necesitate că durează în același chip. Și cum reprezentarea constantă a unui fenomen obiectiv identic care se repetă împarte viața noastră psihică superficială în părți exterioare unele altora, momentele astfel determinate determină, la rîndul lor, segmente distincte în progresul dinamic și indivizibil al stărilor noastre de conștiință mai personale. Astfel se repercutează, astfel se propagă pînă în adâncimile conștiinței această exterioritate reciprocă pe care juxtapunerea lor în spațiul omogen o asigură obiectelor materiale : puțin cîte puțin, senzațiile noastre se desfac unele de altele, ca și cauzele externe care le-au dat naștere, și sentimentele sau ideile ca și senzațiile cu care sunt contemporane" (*Les Données...*, p. 94).

Multiplicitatea are dar două forme, care presupun două aprecieri diferite ale duratei, două aspecte ale vieții conștiente. Dedesubtul duratei omogene, simbol extensiv al duratei adevărate, bergsonismul ghicește o durată ale cărei momente eterogene se pătrund ; și dedesubtul multiplicității stărilor conștiente, o multiplicitate calitativă ; dedesubtul eului cu stări bine definite, un eu unde succesiunea implică fuziune și organizare. „Dar noi ne mulțumim mai adesea cu primul, cu umbra eului proiectată în spațiul omogen. Conștiința chinuită de o dorință nesăturată de a distinge, substituie simbolul realității sau nu zărește realitatea decât prin simbol. Cum eul astfel răsfrint, și prin aceasta subdivizat, se adaptează mult mai bine la exigențele vieții sociale în general și ale limbajului în particular, conștiința îl preferă și pierde din vedere, puțin cîte puțin, eul fundamental." (*Les Données...*, p. 96.)

Această distincțiune între cele două aspecte ale eului este un punct central în filosofia lui Bergson. Originea ei stă în distincțiunea cea mare dintre timp și spațiu, dintre durata pură, calitativă, pe care o putem cunoaște cînd trăim viața noastră de conștiință fără preocuparea de a introduce distincțiunea cantitativă și numerică între stările care o compun, și timpul omogen, care nu este în realitate decât imaginea spațializată a duratei pure. În personalitatea noastră, o parte, cea superficială, rămîne în contact cu lumea exterioară : este lumea percepțiunilor distincte, a stărilor pe care le înșirăm într-un timp care este mai mult spațiu (timpul omogen), a conceptelor discontinui și a cuvintelor. Sub aceasta, stările de conștiință profunde nu au nici un raport cu cantitatea, sunt calitate pură ; se amestecă în așa chip, încît n-am putea spune de sunt una sau mai multe, nici să le examinăm din acest punct de vedere fără a le denatura îndată. Durata în care trăiesc ele nu este o durată ale cărei momente să fie ca o multiplicitate numerică, ci o durată ale cărei momente se pă-

trund, nu sunt cantitativ diferite: aci e lumea calității pure, fără nici un amestec al cantității.

„Pentru a regăsi acest eu fundamental, astfel cum l-ar zări o conștiință nealterată, e necesară o sfortare viguroasă de analiză, prin care să izolăm faptele psihologice interne și vii de imaginea lor mai întâi refractată, apoi solidificată în spațiul omogen. În alți termeni, percepțiunile, senzațiunile, emoțiunile și ideile noastre se prezintă sub un îndoit aspect: unul net, precis, dar impersonal, celălalt confuz, infinit de mobil, și inexprimabil, pentru că limbajul nu ar putea să-l prindă fără să îi fixeze mobilitatea, nici să-l adapteze la forma sa banală fără a-l face să cadă în domeniul comun. Dacă ajungem să distingem două forme ale multiplicității, două forme ale duratei, este învederat că fiecăruia fapt de conștiință, luat în parte, va trebui să îmbrace un aspect diferit după cum îl privim în sinul unei multiplicități distincte sau unei multiplicități confuze, în timpul-calitate, unde se produce, sau în timpul-cantitate, unde se proiectează.”

„Cînd mă preumblu pentru întâia oară, de pildă, într-un oraș unde voi sta mai mult, lucrurile care mă înconjoară produc, în același timp, asupra mea o impresie care e destinată să dureze, și o impresie care se va modifica fără încetare. În toate zilele zăresc aceleași case, și cum știu că sunt aceleași obiecte, le desemnez mereu prin același nume, și îmi închipui, astfel, că îmi apar totdeauna în același fel. Totuși, dacă mă refer, după mai mult timp, la impresia pe care am avut-o în primii ani, mă mir de schimbarea ciudată, inexplicabilă și mai ales inexprimabilă, care s-a săvîrșit într-însa. Îmi pare că aceste lucruri, mereu percepute de mine și zugrăvinduse fără încetare în spiritul meu, au ajuns să împrumute ceva din existența mea conștientă; ca și mine au trăit, ca și mine au îmbătrînit. Nu este aci numai o iluzie; căci dacă impresia de astăzi era cu totul identică, cu cea de ieri, ce diferență ar mai fi între a percepe și a recunoaște, între a învăța și a-și aminti? Totuși, această diferență scapă atențiunii celor mai mulți. Explicarea este că viața noastră exterioară și oarecum socială are mai multă importanță practică pentru noi decît existența noastră interioară și individuală. Tîndem, în mod instinctiv, să ne solidificăm impresiile, pentru a le exprima prin limbaj. De acolo vine că confundăm sentimentul, care este într-o perpetuă devenire, cu obiectul lui exterior permanent, și mai ales cu cuvîntul care exprimă acest obiect. După cum durata fugace a eului nostru se fixează prin proiectarea ei în spațiul omogen, tot astfel impresiile noastre într-una schimbătoare, înfășurînduse împrejurul obiectului exterior care le pricinuieste, îi adoptă contururile precise și imobilitatea.” (*Les Données...*, pp. 97—98.)

Nu trebuie să credem că eul profund și cel superficial sunt două euri, că personalitatea noastră ar fi radical scindată în două persoane: eul superficial, acela care are o existență cu momente distincte, cu stări care se desfac unele de altele și se exprimă fără greutate în cuvinte, nu este decît traducerea și simbolul eului profund, traducere necesită de trebuința de a trăi într-o lume spațială și de exigențele vieții sociale care creează limbajul. Traducerea aceasta spațială a personalității noastre profunde nu face decît să ne prezinte

o umbră a noastră, a adevăratului nostru eu : personalitatea profundă este inefabilă și nu o putem cunoaște decît prin intuiție, în rarele momente cînd ne putem dezbăra de obsesiunile spațiale ; nu o putem exprima nici în concepte nici în cuvinte. Este un *processus* și un flux, nu un lucru separabil în elemente ; o organizare dinamică, în care fiecă parte trăiește în viața totului : o idee într-adevăr a noastră, un sentiment profund exprimă în întregime întreaga personalitate ; căutînd să le desprindem, să le exprimăm în cuvinte, să le analizăm în concepte, le rupem din organismul viu din care făceau parte, le înghețăm în niște biete lucruri moarte, palide, reci, din care a dispărut toată viața lor originară. Este adevărat că multe din ideile noastre nu se încorporează la masa stărilor de conștiință profunde, nu intră într-adevăr în personalitatea noastră ; multe plutesc la suprafață ca niște frunze moarte pe apa unui lac. Astfel e cu toate ideile pe care le primim de-a gata, cu sentimentele sugerate. Cu cît ne îndepărtăm însă de regiunea aceasta mai mult exterioară eului nostru și intrăm în partea lui profundă și originală, vedem că pe aceasta nu o mai putem exprima în cuvinte, nu o mai putem analiza și înșirui spațial : aci fuziunea intimă calitativă este deplină între stări, aci nu le mai putem răsfrînge și desprinde unele de altele fără să nu le omorîm viața lor adevărată.

Psihologia a confundat mereu cele două regiuni ale eului pentru că a confundat totdeauna durată pură cu simbolul ei spațial, timpul cu spațiul, intensitatea, care este calitate, cu cantitatea. Unde duc aceste confuziuni vom vedea în studiul organizării stărilor de conștiință, unde se pune problema grea a libertății ¹⁰.

III. Organizarea stărilor de conștiință. Libertatea. Stările de conștiință nu sînt ca niște atomi psihici, izolați unii de alții ; viața interioară este o continuă devenire, un flux, un *processus* dinamic. În multiplicitatea lor se observă o anume unitate și nu e nevoie de o mare pătrundere psihologică pentru a vedea că ele se determină une-

¹⁰ Analize critice competente ale doctrinei intuiției, complementară doctrinei duratei, pornind de la alte premise filosofice decît Henri Bergson și ajungînd la alte concluzii, sînt cuprinse, în istoria culturii românești, în N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, Casa Școalelor, București, 1944, I. Brucăr, *Bergson*, Alcalay et. Co., București, 1935, T. Vianu, *Henri Bergson*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. IV, București, 1939, I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, ediția a II-a, Casa Școalelor, București, 1929, E. Stere, *Doctrină și curente în filosofia franceză contemporană*, Editura Junimea, Iași, 1975, Mihai Ralea, *Cele două Franțe*, Editura pentru Literatură, București, 1962, *Scrieri din trecut II*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1957, Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană — Orientări în filosofia nemarxistă din secolul XX*, — Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980 și, la fel, în numeroase volume din *Istoria filosofiei universale*, în care locurile privilegiate le ocupă numele unor gînditori celebri (J. Benda, Ed. Le Roy, J. Segond, F. Chailley, F. Grandjean, J. Maritain, A. Thibaudet, R. Berthelot, J. Chevalier, H. Höffding, B. Russel, H. Bréhier, A. Fouille etc. Se subliniază că Henri Bergson, încercînd o refundare a metafizicii, în prima jumătate a secolului XX, în care topicul arhimedic îl constituie problema timpului, nu a spațiului, ca în ontologiile moderne, a ajuns, în cele din urmă, la concluzii antiintelectualiste și, în parte, iraționaliste, vitaliste și spiritualiste.

le pe altele. Care este adevăratul înțeles al acestei determinări voluntare a stărilor de conștiință? Căci totuși această latură a vieții psihice se pune marea problemă a libertății. O soluție justă a acestei probleme nu putem da dacă nu pricepem just adevărata natură a vieții psihologice și dacă în locul „datelor imediate”, pure, ne sprijinim pe datele unei experiențe falsificate de trebuințele practicii și de iluziile spațiale. Veșnicile contradicții dintre liberul arbitru și determinism nu provin decît dintr-o punere greșită a problemei, din intruziunea lumii sensibile în cunoștința psihologică, din confuziunea duratei reale cu simbolul ei spațial, a calității cu cantitatea. În examenul teoriilor deterministe și contingentiste, Bergson, aplicînd metoda lui cunoscută, obține iarăși cîteva magistrale disocieri și arată cum trebuie pusă adevărata problemă a libertății.

Întîi, cercetează afirmările determinismului. Această ipoteză ridică împotriva libertății fapte precise, unele fizice, altele psihologice. Libertatea ar fi incomprehensibilă, întîi, din pricină că faptele noastre sunt necesitate de sentimentele, ideile și toate stările de cunoștință care le preced, al doilea, din pricină că ar fi incompatibilă cu proprietățile fundamentale ale materiei și mai ales cu principiul conservării energiei. Sunt dar două forme de determinism: unul fizic, altul psihologic, amîndouă demonstrări empirice ale necesității universale. După Bergson, forma fizică se reduce la cea psihologică; orice determinism se reazimă, în ultimă analiză, pe o ipoteză psihologică. Iar determinismul psihologic, ca și doctrinele care vor să-l ruineze, cum e liberul arbitru, are la bază o concepție neexactă a multiplicității stărilor de conștiință și a duratei. Să dovedim aceste afirmări.

Determinismul sub forma lui fizică e strîns legat de teoriile mecanice ale materiei. Universul n-ar fi decît o masă de materie pe care imaginația o fărîmîște în molecule și atomi. Corpusculele acestea sunt în continue mișcări, vibratorii și de translațiune. Fenomenele fizice, acțiunile chimice, toate calitățile pe care le atribuim materiei, obiectiv, se reduc la aceste mișcări elementare. Materia care intră în compunerea corpurilor organizate, fiind supusă la aceleași legi, în sistemul nervos nu am găsi altceva decît tot atomi și molecule supuse mișcărilor de tot felul. Însă cum în fiecare moment starea moleculară a sistemului nervos este influențată de starea și mișcările moleculare ale lumii exterioare, senzațiile, sentimentele și ideile care se succed în noi nu sunt decît rezultatele mecanice ale compoziției mișcărilor primite din afară cu mișcările la care era supusă mai dinainte substanța nervoasă. Se poate produce și fenomenul invers: mișcările moleculare ale sistemului nervos să se compună între ele sau cu altele și să aibă ca rezultat o reacțiune a organismului nostru asupra lumii exterioare; așa se explică acțiunile reflexe și acțiunile voluntare. După acest mecanicism riguros, pozițiunea fiecărui atom, atît în sistemul nervos, cît și în întregul univers, este determinată de suma acțiunilor mecanice pe care ceilalți atomi le exercită asupra sa. Este cunoscută tema materialistă pusă în atîta relief de Du Bois-Reymond în cuvîntarea sa *Über die Grenzen des Naturerkenntens*: spiritul care ar cunoaște într-un moment dat pozițiunea tutu-

ror atomilor din univers, ar putea prevedea cu siguranță întreaga istorie viitoare a lumii, precum ar putea cunoaște cu precizie întreaga ei istorie trecută. Și tot așa matematicianul care ar determina într-un moment dat pozițiunea atomilor unui organism omenesc și, în același timp, ar cunoaște pozițiunea și mișcarea tuturor atomilor din lume capabili de a-l influența, ar putea calcula cu precizie deplină toate acțiunile trecute, prezente și viitoare ale ființei căreia îi aparține organismul¹¹.

Această concepție a fenomenelor fizice în general, cu aplicarea ei la cele fiziologice ale sistemului nervos, decurge, în chip natural, din principiul conservării energiei. Starea dintr-un moment dat a unui sistem mecanic este riguros determinată de starea lui imediat anterioară. Dar admitând această ipoteză pentru lumea fizică, ea nu implică deloc determinarea absolută a stărilor noastre de conștiință unele prin altele. Și pe lângă aceasta, universalitatea însăși a principiului conservării energiei nu poate fi admisă decât în puterea unei ipoteze psihologice.

Să vedem, mai întâi, dacă determinismul fizic riguros implică un determinism riguros al stărilor de conștiință. Dacă pozițiunea, direcțiunea și viteza fiecărui atom de materie cerebrală ar fi determinate la toate momentele duratei, nu ar urma deloc de aici ca viața noastră psihică să fie supusă la aceeași fatalitate. Ar trebui pentru aceasta să ni se demonstreze mai întâi că fiecărei stări cerebrale date îi corespunde o stare psihică determinată riguros, și invers, că fiecărei stări psihice îi corespunde o modificare cerebrală determinată; dar această demonstrare nu s-a făcut pînă acum. Este adevărat că pentru senzațiunile noastre simple găsim totdeauna un substrat de mișcare moleculară peste care să le așternem: unei senzațiuni de sunet, de pildă, îi corespunde o anume vibrațiune de timpan și o zguduire a nervului acustic. Este iarăși adevărat că paralelismul celor două serii, fiziologice și psiho-

¹¹ Ideea rostită nu-i aparține lui *Emile Du Bois-Raymond* (1818—1896), ci lui *Pierre Simon Laplace* (1749—1827) care, în 1814 (cf. *Anton Dumitriu, Istoria logicii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, p. 696) menționa că „O inteligență care, la un moment dat, ar cunoaște toate forțele de care este animată natura și situația efectivă a lucrurilor care o compun, dacă de altminteri ea ar fi atît de vastă pentru a o supune analizei, ar îmbrățișa într-o aceeași formulă mișcările celor mai mari corpuri ale universului și cele ale celui mai mic atom, nimic nu ar fi nesigur pentru ea, și viitorul, ca și trecutul, ar fi prezente în ochii ei”.

Mult mai tirziu, *Niels Bohr* (1885—1962) argumentează în 1958 (*Fizica atomică și cunoașterea umană*, Editura Științifică, București, 1969, p. 125) că un „univers-mașină”, constituit perfect matematic și cîrmuit de legi mecanice, nu ar fi decît o „totalitate închisă”, iar omul, stăpînul lui absolut, nu ar fi, în acest caz, decît o ființă perfectă, atotștiutoare, atotcuprinzătoare și atotputernică. „O inteligență care ar fi cunoscut pozițiile relative și vitezele tuturor acestor părți la un moment dat ar fi putut să prezică orice eveniment următor care s-ar fi produs în lume, inclusiv comportamentele omului și ale animalelor”.

Într-un mod analog s-a pronunțat, în *Istoria filosofiei românești*, *Lucian Blaga*, care arăta, prin motivarea medic a „censurii transcendente”, că o cunoaștere individuală absolută ar implica o „primejdie” pentru subiectul cunoscător care, știind totul și putînd orice, s-ar elibera de rosturile sale creatoare și ar fi astfel scos din echilibrul său existențial, dar ar constitui o „primejdie” și pentru obiect, „care ar putea fi după plac creat, și astfel și distrus pe această cale” (*Trilogia cunoașterii*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943, p. 373).

logice, a fost constatat într-un mare număr de cazuri; dar a întinde paralelismul acesta la seriile luate în totalitatea lor, înseamnă a rezolva *a priori* problema libertății. Din punctul de vedere al speculației filosofice e permisă o asemenea întindere și sunt sisteme, ca cel al lui Spinoza și Leibniz, care n-au ezitat să o facă. Dar acești filosofi nu afirmă pentru motive de ordine fizică corespondența riguroasă a stărilor de conștiință cu modurile întinderii. Leibniz o atribuia unei armonii prestabilite și nu admitea că o mișcare ar putea vreodată să nască percepția, ca o cauză care ar produce un efect. Nici Spinoza nu găsea o legătură cauzală între modurile întinderii și ale cugetării: amândouă traduc în două limbi diferite veșnicul adevăr al substanței infinite. Determinismul fizic din vremea noastră e departe de claritatea și rigoarea geometrică a acestor sisteme. După acest determinism, conștiința s-ar naște te miri cum, ca un epifenomen, din mișcările moleculare ce se petrec în creier. Rămânând în mecanicismul pur, nu se poate demonstra niciodată cum un fapt psihologic ar fi determinat necesar de o mișcare moleculară. Într-o mișcare nu poți găsi explicarea decât a unei alte mișcări, iar nicidecum a unei stări de conștiință. Numai experiența poate stabili că o stare psihică însoțește o mișcare. Și legătura aceasta constantă a celor doi termeni nu a fost verificată pentru totalitatea cazurilor, ci numai pentru cele independente de voință. Dacă determinismul fizic întinde această legătură la toate cazurile posibile, o face, precum vom vedea, tot din motive psihologice.

Conștiința ne arată că cele mai multe din acțiunile noastre se explică prin motive; însă acest determinism al simțului comun se împacă foarte bine cu credința în liberul arbitru; nu este un determinism riguros, ci un determinism al calității. Filosoful determinist ia drept absolută determinarea stărilor de conștiință unele prin altele și cum faptele psihologice cele mai simple se aștern de la sine peste fenomene fizice bine definite, și cum cele mai multe senzațiuni par legate de anume mișcări moleculare, nu mai ezită să aștearnă întreaga serie psihologică peste cea fizică și să o ia pe cea dintâi ca o traducere literară și servilă a celeilalte. În acest sistem, în urma extinderii ce se dă principiului conservării energiei, libertății îi rămâne prea puțin loc. Bergson crede că această întindere implică o anume ipoteză psihologică.

Rolul principiului conservării energiei în istoria științelor nu trebuie exagerat prea mult; el reprezintă un moment al evoluției unor științe, dar nu a prezidat la această evoluție. În forma lui cea mai generală, nu este decât o aplicare a principiului de non-contradicțiune. „În orice operație matematică făcută asupra unei cantități date e implicată permanența acestei cantități în tot cursul operației, ori în ce fel am descompune-o. În alți termeni, ceea ce e dat este dat și ceea ce nu e dat nu este dat, și în orice ordine am face suma acelorași termeni, vom găsi același rezultat. Știința va rămâne veșnic supusă acestei legi; dar această lege nu implică nici o ipoteză specială asupra naturii a ceea ce va trebui să fie dat, nici asupra naturii a ceea ce va rămâne constant. Într-un anume sens, ne anunță că ceva n-ar putea ieși din nimic; dar numai experiența ne va spune care sunt aspectele sau funcțiunile realității care vor trebui să însemneze ceva din

punctul de vedere științific, și care nu vor însemna nimic. În scurt, pentru a prevedea starea unui sistem determinat la un moment determinat, trebuie cu orice chip ca ceva să se conserve în cantitate constantă prin toată seria de combinații; dar numai experiența se va pronunța asupra naturii acestui lucru, și mai ales ne va arăta dacă îl regăsim în toate sistemele posibile, dacă toate sistemele, cu alte cuvinte, se supun calculelor noastre" (*Les Données immédiates...*, p. 116). În starea actuală a științei, principiul conservării energiei e aplicabil universalității fenomenelor fizico-chimice, dar nimic nu ne spune că studiul fenomenelor fiziologice în general și celor nervoase în special nu ne vor arăta vreodată vreo energie de un fel nou, diferită de cele cunoscute. Mecanismul radical privește conștiința ca un epifenomen, care poate veni să se supraadauge la o serie oarecare de mișcări moleculare. Dacă mișcarea moleculară poate crea senzația cu un neant de conștiință, de ce conștiința n-ar crea, la rândul ei, mișcare fie cu un neant de energie cinetică și potențială, fie utilizând această energie în felul ei propriu. Până acum nu s-a demonstrat că sistemele conservative sunt singurele posibile.

Pe lângă aceasta, aplicarea principiului conservării energiei presupune un sistem ale cărui puncte, capabile de a se mișca, sunt susceptibile de a reveni la pozițiunea lor primitivă. O asemenea revenire este totdeauna posibilă, căci timpul nu influențează asupra sistemelor mecanice: materia inertă nu păstrează nici o urmă a timpului scurs. Cu totul altceva este în domeniul vieții: timpul lucrează aici ca o cauză; aci ipoteza unei reîntoarceri este absurdă și niciodată nu s-a observat vreo revenire asupra timpului trecut la o ființă vie. Presupunând că în domeniul fiziologic absurditatea ar fi numai aparentă, căci imposibilitatea revenirii s-ar putea atribui complexității fenomenelor care lasă puțină posibilitate să se reproducă toate deodată și în același fel, în domeniul psihologic absurditatea e patentă. În viața sufletească, durata este într-adevăr creatoare: o senzațiune prelungită este o altă senzațiune; aci nimic nu rămâne identic cu sine, nu revine neschimbat; fiecare moment este plin de tot trecutul. Punctul material rămâne într-un veșnic prezent; pentru corpul viu și pentru conștiință trecutul este o realitate. Aci timpul trăit însemnează un câștig, pe cînd în sistemele conservative timpul nu ia, nici nu adaugă, nimic. Nu e dar o prezumție puternică în favoarea ipotezei unei forțe conștiente sau voință liberă, care, supusă acțiunii timpului și înmagazinînd durata, ar scăpa prin aceasta de sub legea conservării energiei?

Nu o necesitate științifică, ci o eroare de ordin psihologic a făcut din acest principiu abstract de mecanică o lege universală. Eroarea aceasta este eroarea pe care a constatat-o Bergson în cunoștința pe care o avem noi despre viața sufletească. Am văzut că datele adevărat imediate ne scapă, că, duși de necesitățile acțiunii practice și de prejudecățile spațiale, nu ne observăm direct pe noi înșine, ci ne zărim prin formele împrumutate lumii exterioare, așa că ajungem să credem că durata reală, „durata trăită de conștiință este aceeași cu durata care alunecă deasupra atomilor inerti fără să-i schimbe întru nimic”. De aceea, nu ni se pare absurdă credința că după

ce timpul a trecut, putem pune din nou lucrurile în starea lor de mai înainte, că aceleași motive pot să lucreze din nou asupra aceluiași persoane, că aceleași cauze pot produce același efect în domeniul conștiinței. Această confuziune a duratei reale, trăite, cu durata aparentă, ne face să luăm principiul conservării energiei drept o lege universală. Pierdem prin aceasta din vedere diferența fundamentală dintre lumea exterioară și cea interioară; asimilăm în mod arbitrar viața materiei, care e un veșnic prezent, cu viața originală a conștiinței, în care durata însemnează totdeauna un câștig, timpul trecut o îmbogățire. Prin aceasta rezolvăm *a priori* problema libertății, negînd-o, însă acest determinism fizic se reduce în fond la un determinism psihologic.

Determinismul psihologic, așa cum a fost formulat de școala empirică engleză, implică o concepție asociaționistă a spiritului. Dar asociaționismul, orbit de aceeași iluzie a simțului comun, care *spațializează* cunoștința vieții interne, o desfășoară în spațiu, confundînd durata reală cu cea aparentă și multiplicitatea calitativă a stărilor de conștiință cu multiplicitatea numerică a lucrurilor înșiruite în spațiu, ajunge, în privința libertății, la concluzii care contrazic natura reală a vieții sufletești. Determinismul asociaționist își reprezintă eul ca un agregat de stări psihice, adevărați atomi sufletești, dintre care cel mai puternic are o influență hotărîtoare și atrage pe ceilalți după el. Această doctrină distinge deci unele de altele faptele psihice coexistente. Așa, de pildă, John Stuart Mill explică conflictul de motive și rezultanta deliberărilor interne în felul următor: „M-aș fi putut abține de a omorî dacă groaza mea de crimă și temerea de urmări n-ar fi fost mai slabe decît ispita care mă împingea să o comit”. Sau în alt loc: „Dorința de a face binele și ura de rău sunt destul de puternice ca să învingă orice altă dorință sau aversiune contrarie”. Dorința, groaza, temerea, ispita sunt prezentate aci ca lucruri distincte; nu numai prin cuvintele care le exprimă sunt lucruri separate, dar prin chiar natura lor. „Conflictul, zice tot Mill, are loc între eul care dorește o plăcere și eul care se teme de remușcare”. Aci filosofia e cu totul victima limbajului și a înclinării de spațializare. Am văzut mai sus deosebirea dintre multiplicitatea calitativă a stărilor sufletești și multiplicitatea numerică din spațiu: a vorbi despre atomi psihici distincți, despre stări izolate coexistente numeric e a cădea într-o iluzie grosolană. Stările de conștiință nu se juxtapun unele lîngă altele, ca lucrurile din spațiu: multiplicitatea lor este multiplicitate de fuziune, de pătrundere mutuală; aci suntem în domeniul calității pure.

„Respir parfumul unui trandafir și îndată amintiri confuze din copilărie îmi revin în memorie. La drept vorbind, aceste amintiri n-au fost evocate de parfumul trandafirului: le respir în însuși trandafirul; acesta le cuprinde pe toate pentru mine. Alții îl vor simți altfel. Dar e același miros totdeauna, îmi veți zice, numai că e asociat cu idei diferite. Primesc acest fel de exprimare, dar nu uitați că ați eliminat din impresiunile diverse pe care trandafirul le produce asupra fiecăruia din noi ceea ce ele au ca personal; n-ați păstrat decît aspectul obiectiv, ceea ce, în parfumul trandafirului, aparține domeniului comun, cu un cuvînt, spațiului. Numai cu această condițiu-

ne s-a putut da un nume trandafirului și mirosului său. A trebuit atunci, pentru a distinge impresiile noastre personale unele de altele, să adăugăm la ideea generală a parfumului de trandafir caractere specifice. Și acum spuneți că diferitele noastre impresii, impresiunile noastre personale, rezultă din aceea că asociem cu mirosul de trandafir amintiri diferite. Dar asociația de care vorbiți nu există decât pentru voi, și ca procedeu de explicare. Tot astfel, juxtapunând anume litere dintr-un alfabet comun mai multor limbi, vom imita mai bine sau mai rău cutare sunet caracteristic, propriu numai unei limbi determinate; dar nici una din aceste litere nu servește ca să compună sunetul însuși." (*Les Données...*, p. 124).

Astfel trebuie pricepută multiplicitatea internă și asociația stărilor de conștiință. Cutare sentiment, cutare idee cuprinde o pluralitate indefinită de fapte de conștiință; dar pluralitatea nu va apărea decât dacă o desfășurăm în mediul omogen pe care-l numim durată, dar care în realitate nu e decât spațiu. Atunci înăuntrul acelei stări unice, sentiment, idee, vedem termenii componenți exteriori unii altora, termeni care nu mai sunt fapte de conștiință, ci numai simbolurile acestora, mai precis, cuvintele care le exprimă. Îndată ce căutăm să analizăm o stare de conștiință, acest fapt pur personal își va pierde unitatea lui originală, în care multiplicitatea era o compenetrare reciprocă a elementelor, și se va desfășura în elemente impersonale, exterioare unele altora. „Asociaționismul face greșeala de a substitui fără încetare fenomenului concret care se petrece în spirit reconstituirea artificială pe care o dă filosofia și de a confunda astfel explicația faptului cu faptul însuși”.

Asociaționismul poate fi adevărat pentru senzațiunile simple și oarecum impersonale, pe care conștiința le juxtapune precum erau juxtapuse în spațiu obiectele care le cășunează; dar cu cât ne coborâm mai în adâncul nostru, sub suprafața aceasta solidificată a impresiilor externe, găsim stări sufletești care nu se mai juxtapun, ci se pătrund unele pe altele, se contopesc, luând fiecare coloratura tuturor celorlalte. Fiecare om are felul lui de a iubi, de a urî, și în această iubire sau ură se oglindește întreaga personalitate. Limbajul, acest instrument de abstractificare, numește cu același cuvânt aceste stări la toți oamenii, dar prin aceasta nu fixează decât latura externă și impersonală a sentimentelor; ceea ce constituie natura lor adevărată, *calitatea* lor, îi rămâne cu totul străin, căci acel *quid proprium*, original, este înefabil. Cugetarea e incomensurabilă cu vorbirea. Psihologia care ne arată sufletul determinat de o singură stare, o dragoste, o ură, ca o forță care lucrează singură, este o psihologie grosolană. Un sentiment cu cât este mai adânc, cu atât reflectează mai complet întregul suflet al cuiva. „A spune că sufletul se determină sub influența vreuneia din sentimentele sale, este a spune că se determină pe sine însuși”. Ca să pricepem ce însemnează libertatea, cum se definește actul liber, trebuie să ne coborâm în acel eu profund și să-i cunoaștem mai întâi adevărata lui natură. „Asociaționismul reduce eul la un agregat de fapte de conștiință, senzațiuni, sentimente și idei. Dar dacă nu vede în aceste diferite stări altceva decât ceea ce numele lor exprimă, dacă nu reține decât aspectul lor impersonal,

va putea să le juxtapună indefinit fără să obțină altceva decât un eu fantom, umbra eului proiectându-se în spațiu. Dar dacă dimpotrivă ia aceste stări psihologice cu coloratura particulară pe care o capătă la o persoană determinată și care provine din reflexul tuturor celorlalte, atunci nu mai e nevoie să asociem mai multe fapte de conștiință pentru a reconstitui persoana: aceasta este în întregime într-unul singur, numai să știm să-l alegem. Și manifestarea exterioară a acestei stări interne va fi tocmai ceea ce numim un act liber, pentru că eul singur e autorul lui, pentru că va exprima eul întreg" (*Les Données*., p. 126). Actul liber va fi dar actul care va porni din acele stări profunde, stări care rezumă într-insele întreaga personalitate¹².

Libertatea astfel concepută, ca expresia eului nostru profund, nu prezintă un caracter absolut: libertatea este susceptibilă de grade, după cum și stările sunt mai mult sau mai puțin profunde. Stările adevărat profunde sunt rare și puțini sunt aceia care ajung să aibă o personalitate unitară. La cei mai mulți oameni deasupra eului fundamental se formează personalități parazitare care înăbușe adevăratul eu. Astfel sunt cei care au fost supuși unei educațiuni rău înțelese, cei care primesc sugestiunea faptelor lor de la alții, cei care nu s-au obișnuit să cugete și să simtă prin ei înșiși, ci primesc totul de-a gata, din afară. Mulți oameni trăiesc și mor fără a fi cunoscut adevărata libertate. Chiar la cei care au obiceiul să se observe pe sine, actele adevărat libere sunt rare. În viața de toate zilele, acțiunile noastre cele mai numeroase sunt într-adevăr determinate de impresiile izolate, de sugestiunile momentului. Însă cînd este vorba de acțiunile cele mari, de faptele hotărîtoare în viața cuiva, atunci se manifestă adevărata libertate, dacă există. Acolo nu mai poate fi vorba de determinarea hotărîrilor prin stările cele mai tari, acolo într-adevăr ne hotărîm fără motiv aparent. Este adevărat că după săvîrșirea faptului, noi cu obișnuința de a justifica totul cu o aparență de

¹² Critica pe care Henri Bergson, la fel ca William James (1842—1910), o îndreaptă contra asociaționismului psihologic este, în bună parte, întemeiată, întrucît vechiul curent, pus în evidență — încă — de Aristotel (384—322 î. e. n.) și dezvoltat, cu precădere, în epoca modernă, îndeosebi în Anglia, prin Georg Berkeley (1685—1753), David Hume (1711—1776), John Stuart Mill (1806—1873) și Alexander Bain (1818—1903), alunecase în plin idealism, socotind că explicarea oricăror acte, procese și însușiri psihice nu-i posibilă decât prin mecanismul asociativ. Astfel, folosind datele fiziologiei și patologiei pentru explicarea proceselor și fenomenelor psihice, asociaționismul consideră senzațiile ca un produs eminentemente fiziologic, care nu reflectă — defel — lumea exterioară, iar conștiința — ca o însumare a acestor senzații. S-au subliniat că asociaționismul s-a dezvoltat, în laturile sale materiale, prin Thomas Hobbes (1588—1679), David Hartley (1705—1757) și Joseph Priestley (1733—1804) și că protestul lui Henri Bergson și William James contra atomismului psihologic a reprezentat unul dintre primele izvoare ale psihologiei structurilor (*Gestaltpsychologie*), care susține, prin fondatorii ei (Max Wertheimer — 1880—1943 — Kurt Koffka — 1886—1941 — și Wolfgang Köhler — 1877—1958 —), cu argumente experimentale, primatul structurilor globale asupra părților în activitatea psihică, plecînd de la conceptul de cîmp (*fizic, cerebral și perceptiv*) și punînd în centrul procesualității psihice principiul organizării, prin care se realizează structura sau forma (*Gestaltul*). S-a precizat, de asemenea, că regulile asociației constituie un proces psihic real și că exclusivismul asociaționist, în explicarea actelor, proceselor și însușirilor psihice, nu este îndreptățit.

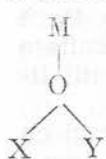
logică, vom găsi în împrejurările care precedau hotărîrea, destule rațiuni și motive, pe care ne vom sugestia să le credem că au determinat-o; dar dacă într-adevăr am fost atunci liberi, motivarea va fi mult mai adîncă și dacă vom fi sinceri cu noi vom vedea că ne-am hotărît fără motiv rațional, poate împotriva oricărei rațiuni. „Dar tocmai aci stă, în unele cazuri, cea mai bună rațiune. Căci acțiunea săvîrșită nu mai exprimă atunci cutare idee superficială, aproape exteroară nouă, distinctă și lesne de exprimat: ea răspunde întregului sentimentelor, gîndurilor și aspirațiilor noastre cele mai intime, acelei concepții particulare de viață care e echivalentul întregii noastre experiențe trecute, în scurt ideii noastre de fericire și onoare. De aceea e o greșeală cînd, spre a dovedi că omul e capabil să aleagă fără motiv, mergem să căutăm exemple în circumstanțele ordinare și chiar indiferente ale vieții. Se poate demonstra foarte lesne că aceste acțiuni neînsemnate sunt legate de un motiv determinant. În împrejurările solemne, cînd este vorba de părerea pe care o vom da noi altora și mai ales nouă înșine, alegem fără ceea ce se numește un motiv; și această lipsă de orice rațiune tangibilă este cu atît mai izbitoră cu cît suntem mai profund liberi.” (*Les Données...*, p. 130). Dacă înțelegem astfel libertatea, trebuie să o căutăm nu în vreo facultate misterioasă, ci într-un anume caracter al hotărîrii luate, în actul liber, cu un cuvînt.

O asemenea concepție nu se împacă nici cu determinismul, nici cu teza liberului arbitru. Amîndouă acestea concep în mod greșit libertatea, căci văd în chip greșit dinamismul acesta al faptului liber¹³. Așa, determiniștii, punîndu-se cu gîndul înaintea săvîrșirii unui act, văd că acel act era cu necesitate determinat; apoi, privind actul după săvîrșire, afirmă că nu putea să se producă altfel. Partizanii liberului arbitru îi urmăresc pe acest teren și în definiția pe care o dau faptului liber introduc și prevederea a ceea ce se putea face și amințirea unei alte soluțiuni care ar fi putut fi date. Examinînd și aceste puncte de vedere, va trebui să vedem ce ne spune conștiința pură asupra acțiunii viitoare și asupra celei trecute. Bergson găsește și aci ambele doctrine victimele unei greșite concepții a duratei.

¹³ Sub forma sa generală, problema raporturilor dintre *liberul arbitru* și *determinism*, pe care *Henri Bergson* încearcă să o soluționeze în spiritul doctrinei „duratei”, este problema raporturilor dintre *libertate* și *necesitate*. Pusă, de-a lungul vremii, în diferite sisteme de gîndire și de acțiune, și soluționată în fel și chip, ea și-a găsit în *Materialismul dialectic și istoric* o rezolvare teoretică și practică potrivită, în măsura în care prin *liber-arbitru* se exprimă o idee teleologică despre lume, în care scopul se poate imagina liber și tot la fel libertatea de a-l înfăptui prin mijloace adecvate lui, iar nu o completă indeterminare, dar nici un determinism rigid în alegerea scopurilor și a mijloacelor prin care pot fi înfăptuite. „*Lecția epistemologică*” pe care fizica atomică a dat-o științelor în prima jumătate a secolului XX și continuă să o dea și în a doua jumătate a secolului XX, arată că raporturile dintre *fatalism-liber arbitru* (în termeni mai generali raporturile dintre *determinism-interdeterminism*) nu trebuie concepute ca raporturi de excludere, ci ca *raporturi de complementaritate*. Științele fizicii au dovedit că procesele microscopice sînt statistice, iar corpurile — inclusiv cele dotate cu inteligență — sînt alcătuite din particule, ceea ce înseamnă că legile sînt statistice și, prin acest fapt, știința îndreptățește existența *liberului arbitru*, înțeles ca o „nedeterminare parțială” (*Werner Heisenberg*). Cauzalitatea deterministă nu exclude, în-

După teoria indeterministă, a avea conștiință de liberul arbitru înseamnă a avea conștiință că înainte de a alege, am fi putut alege altfel. Când facem o faptă liber, ar fi fost posibilă și alta. Determinismul, dimpotrivă, afirmă că, fiind date anume antecedente, o singură acțiune rezultantă era posibilă. În teoria liberului arbitru, o serie de stări de conștiință poate ajunge la diferite acte, toate posibile, în cea deterministă, seria nu poate ajunge decât la un singur act. Aceste afirmări trebuie examinate mai de aproape.

Ezit între două acțiuni posibile, X și Y, și oscilez de la una la alta. Aceasta înseamnă că trec printr-o serie de stări care se pot subsuma în două grupe, după cum înclin mai mult spre X sau spre Y. Aceste semne nu arată două stări contrarii, căci de fapt nu există asemenea stări, ci o multiplicitate de stări în care ghicim două direcții ce se desemnează. X și Y sunt reprezentări simbolice, căci în realitate nu sunt nici două tendințe, nici două direcții, ci un eu care trăiește și se desfășoară, în oscilațiile lui, pînă ce acțiunea liberă „se deprinde ca un fruct prea copt”. Dar simțul comun nu se mulțumește cu o asemenea concepție și, dus de iluziile spațiale, își reprezintă procesul



deliberării sub o formă grafică. Eul după ce ar străbăte o serie MO de fapte de conștiință, ajuns în punctul O, se găsește în fața a două direcții OX și OY deopotrivă deschise. Ceea ce este un processus, o activitate continuă și vie, e reprezentat astfel ca un lucru, cele două direcții ca două lucruri inerte, indiferente, care așteaptă alegerea noastră. Dar cum trebuie să punem undeva activitatea eului, o așezăm la bifurcare, în punctul O; eul, ajuns aci și avînd înainte două direcții de apucat, ezită, deliberază și, în cele din urmă, alege una. Un eu indiferent activ ezită între două direcții inerte și solidificate. Dacă optează pentru OX, linia OY tot subzistă, și invers. În acest înțeles, se spune despre actul liber că actul contrar era deopotrivă posibil. Dar această concepție mecanică a libertății, bazată pe un symbolism geometric, duce în chip logic la cel mai inflexibil determinism. Căci activitatea eului în care deosebim prin abstracțiune două tendințe opuse, ajunge sau în X sau în Y; teoria pune însă în O o activitate indiferentă a eului; dar nu e nici un cuvînt ca să desprindem această activitate de actul prin care se termină, și care e totuna

să, nedeterminismul parțial, intru cît „*Contraria non contradictoria sed complementa sunt*” — miez al celebrului principiu al complementarității, formulat de Niels Bohr în 1948 și al metodei *antinomiei transfigurare*, fondată de Lucian Blaga în 1930—1931 în *Eonul dogmatic* și integrată în *Experimentul și spiritul matematic* sub numele de mod al raționalizării pe linia „identității contradictorii” a existenței.

Astfel teza libertății ca necesitate înțeleasă, formulată de Baruch Spinoza și adîncită de G. W. F. Hegel și de Friedrich Engels, trebuie înțeleasă în mod dialectic: Libertatea este necesitatea bineînțeleasă. Această bunăînțelegere a lucrurilor pune în raport de complementaritate descrierea teleologică (finalistă) și descrierea cauzală (determinist-statistică). A alege liber un scop înseamnă a întrevădea viitorul în care acest scop e posibil în conformitate cu legile necesare ale naturii. Prevederea viitorului se întemeiază pe cunoașterea naturii, iar realizarea scopului — pe posibilitățile de modificare a stărilor ei (Ionel I. PURICA). Efortul de cunoaștere continuă a stărilor naturii și de realizare a viitorului posibil face necesară o înțelegere dialectică materialistă a raporturilor necesitate-libertate ca raporturi de complementaritate.

cu ea. Dacă experiența ne arată că „ne-am hotărît pentru X, în punctul O nu putea fi o activitate indiferentă, ci o activitate îndreptată de mai înainte în direcția OX, cu toate ezitățile aparente. Activitatea nu se oprește în O; dar dacă în O era deja determinată într-o direcție, calea cealaltă era de prisos și n-avea deloc să o apuce. Iată dar că simbolismul grosolan, de care se servește liberul arbitru, duce la determinism”.

Partizanii, ca și adversarii libertății, sunt de acord să pună în fața acțiunii un fel de oscilare mecanică între punctele X și Y. Dacă optez pentru X, cei dintii vor spune: ai ezitat, ai deliberat, deci Y era deopotrivă posibil. Ceilalți vor răspunde: ai ales pe X, deci aveai vreo rațiune, și când faceți pe Y deopotrivă posibil uitați această rațiune și lăsați deoparte una din condițiile problemei. Dar ambele soluțiuni au un postulat comun: amândouă se așază după ce acțiunea X s-a săvârșit și determiniștii constată ce s-a săvârșit, adică drumul M O X, iar partizanii liberului arbitru revin asupra operațiunii, întorc eul în punctul O și-l fac să oscileze acolo din nou. Nu trebuie să uităm că figura aceasta este pur simbolică și nu poate fi făcută decât după ce deliberarea e terminată și hotărîrea luată. Figura nu ne arată acțiunea săvârșindu-se, ci acțiunea odată săvârșită. Întrebarea dacă eul, după cea străbătut drumul M O și s-a hotărît pentru X, putea sau nu să opteze pentru Y, este fără nici un înțeles, deoarece nu există nici linie M O, nici punct O, nici O Y, nici direcție O Y. A pune o asemenea întrebare este a admite posibilitatea de a reprezenta adecvat timpul prin spațiu, succesiunea printr-o simultaneitate. Figura aceea reprezintă un *lucru*, nu poate reprezenta un *progres*, cum sunt toate fenomenele psihice; ea corespunde numai amintirii fixate a deliberării întregi și a hotărîrii finale luate; nu poate să ne dea nici o indicație asupra mișcării concrete, asupra progresului dinamic prin care deliberarea ajunge la act. Putem străbate înainte și înapoi cu ochii un drum tras pe o hartă. Dar timpul nu este ca o linie pe care trecem și ne întoarcem. Ne putem reprezenta ca o linie timpul trecut, nu și cel viitor. Lucrul acesta îl uită și apărătorii și adversarii liberului arbitru, cei dintii când afirmă, ceilalți când neagă posibilitatea de a lucra altfel decât s-a lucrat. Apărătorii raționează astfel: Drumul nu e încă tras, deci poate lua orice direcție. Acestora trebuie să le răspundem: Uitați că nu puteți vorbi de drum, decât după ce acțiunea e împlinită; dar atunci, când e împlinită, drumul e tras gata. Ceilalți, adversarii liberului arbitru, zic: Drumul s-a tras astfel, deci direcția lui posibilă nu era oricare, ci numai aceasta. Acestora le replicăm: Înainte ca drumul să fie tras, nu era direcție nici posibilă nici imposibilă, pentru cuvîntul că nu putea fi încă vorba de drum. Făcînd abstracție de simbolismul grosolan, argumentarea determiniștilor se reduce la forma puerilă: Actul odată săvârșit e săvârșit; și adversarii le răspund: Actul înainte de a fi săvârșit nu era încă săvârșit¹⁴. „Cu alte cuvinte, chestiunea libertății iese intactă din această discuție; și lucrul se pricepe fără greutate, deoarece trebuie să căutăm libertatea într-o anume nuanță sau calitate a

¹⁴ V. întreaga argumentare în *Les Données immédiates...*, pp. 133—140. (N.a.)

acțiunii, nu într-un raport al acestei acțiuni cu ceea ce nu este sau cu ceea ce ar fi putut să fie. Toată obscuritatea vine de acolo că și unii și alții își reprezintă deliberarea sub formă de oscilație în spațiu, pe când ea consistă într-un progres dinamic, în care eul și motivele înseși sunt într-o continuă devenire, ca niște adevărate ființe vii. Eul, infailibil în constatările lui imediate, se simte liber și o declară, dar îndată ce caută să-și explice libertatea sa, nu se mai vede pe sine decât într-un fel de răsfrângere în spațiu. De acolo, un simbolism de natură mecanistă, deopotrivă impropriu de a dovedi teza liberului arbitru, de a ne face să o pricepem și de a o refuta." (*Les Données...*, p. 139).

Privind acțiunile viitoare, determinismul afirmă că cunoscând mai dinainte toate antecedentele viitoare ale unei acțiuni, se poate prevedea cu siguranță hotărîrea ce va decurge. Prevederile noastre sunt de obicei incerte din pricină că nu cunoaștem toate condițiunile problemelor; probabilitatea crește cu cît ni se dau mai multe condițiuni și pentru o inteligență superioară care ar cunoaște toate antecedentele fără excepție prevederea ar fi fără greș. Și această ipoteză merită să fie examinată¹⁵.

Iată, de pildă, o persoană care are să ia o hotărîre în aparență liberă, în niște împrejurări grave. Să o numim Petru. Chestiunea este de a ști dacă un filosof Paul, trăind în aceeași epocă, sau cu cîteva secole mai înainte, ar fi putut, cunoscînd toate condițiile în care lucrează Petru, să prezică, cu siguranță, alegerea pe care ar fi făcut-o Petru. Ca să răspundem, trebuie să știm că sunt două chipuri de a ne reprezenta starea unei persoane la un moment dat, de a ne asimila antecedentele acelea pe care le pune problema noastră: unul dinamic, altul static. Felul dinamic, singurul în care poate fi vorba de o cunoștință adecvată a stărilor altuia, consistă în a le încerca pe toate, cu adevărata lor calitate și intensitate. Pentru aceasta ar trebui ca conștiința celui ce cunoaște să treacă prin aceleași stări ca și conștiința de cunoscut, în cele din urmă să se identifice într-atîta încît să coincidă în întregime una cu alta. Felul de cunoștință static ar înlocui cunoștința stărilor altuia cu imaginea lor, cu simbolul lor intelectual, cu ideea lor. Atunci am imagina aceste stări în loc de a le reproduce. Așa purcede romancierul cînd ne evocă un personaj, așa izbutim noi să ne facem o idee despre personalitatea lui. Dar această cunoștință este totdeauna imperfectă. Într-un roman, oricît de bine ar fi zugrăvite stările de conștiință ale eroului, deznodămîntul, prevăzut sau neprevăzut, va adăuga neapărat ceva nou la ideea noastră despre acel erou. În cunoștința aceasta statică a altuia trebuie să adăugăm la imaginea stărilor de conștiință indicația intensității lor, căci la persoana care le cunoaște ele nu mai sunt în acțiune, așa că aceasta nu le constată forța simțindu-le, ca persoană activă. Această indicație va lua neapărat un caracter cantitativ: vom constata, de pildă, că un anume sentiment are mai multă forță decît altele, că trebuie să ținem mai multă socoteală de el, că a jucat un rol mai mare. Dar cum am putea să ne dăm seama de aceste raporturi cantitative, dacă

¹⁵ *Les Données immédiates...*, pp. 140—151. (N.a.)

n-am cunoaște mai dinainte istoria ulterioară a persoanei de care ne ocupăm și actele la care multiplicitatea de stări a condus? Deci pentru ca Paul să-și reprezinte adecvat starea lui Petru la un moment dat, va trebui din două lucruri unul: sau, întocmai ca un romancier care știe unde își duce personajele, Paul trebuie să cunoască dinainte actul final al lui Petru și să poată adăuga la imaginea stărilor succesive prin care trece Petru indicarea valorii lor față de întregimea istoriei lui, sau să se resemneze a trece el însuși prin aceste stări, nu în imaginație, ci în realitate. Prima ipoteză trebuie respinsă, căci presupune dinainte actul final, a doua duce la coincidența deplină a celui ce cunoaște cu cel cunoscut: istoricul lui Petru se confundă cu al lui Paul; nu mai poate fi vorba de prevedere, ci de acțiune, căci strângând ipoteza din ce în ce mai de-a-proape, cele două personaje ajung să se confunde. În primul caz, cînd din pricina necesității de a pune alături de indicarea stărilor o apreciere cantitativă a importanței lor, trebuie să presupunem actul final, nu facem decît să constatăm că actul nu este încă săvîrșit în momentul cînd are să se săvîrșească; în cel de al doilea caz, care ne duce la o coincidență de persoane, constatăm că actul săvîrșit e definitiv săvîrșit. Prin urmare, chestiunea libertății iese intactă și din această discuțiune. Întrebarea dacă se putea prevedea actul, fiind datele antecedentele sale, este lipsită de înțeles.

„Aprofundînd mai mult această îndoită argumentare, vom găsi la rădăcina ei cele două iluzii fundamentale ale conștiinței reflectate. Prima consistă în a vedea în intensitate o proprietate matematică a stărilor psihologice, iar nu calitatea specială, nuanța proprie a acestor diverse stări. Cea de a doua consistă în a înlocui realitatea concretă, progresul dinamic pe care-l percepe conștiința, cu simbolul material al acestui progres ajuns la termenul său, adică al faptului săvîrșit adăus la suma antecedentelor sale. Desigur, odată împlinit actul final, pot da tuturor antecedentelor valoarea lor proprie și să-mi reprezint sub forma unui conflict sau unei compozițiuni de forțe jocul combinat al acestor elemente diverse. Dar a pune întrebarea dacă, fiind cunoscute antecedentele și valoarea lor, s-ar putea prezice actul final, înseamnă să comitem un cerc vicios; să uităm că odată cu valoarea antecedentelor ne dăm și acțiunea finală pe care trebuia să o prevedem; să presupunem greșit că imaginea simbolică prin care se reprezintă operația împlinită a fost desenată de însăși această operație în cursul progresului ei, ca pe un aparat înregistrator” (*Les Données...*, p. 144).

Aceste două iluzii se sprijină pe o a treia, pe confuzia timpului cu spațiul. Cînd cineva se întreabă dacă cunoscînd faptele săvîrșite s-ar putea prevedea un fapt viitor, materializează timpul și-l reprezintă ca un drum tras de mai înainte în viitor, pe care l-am putea vedea de la o înălțime oarecare, fără să-l străbatem vreodată. Dar timpul psihologic nu se poate reprezenta printr-o linie geometrică, deoarece nu e un lucru, ci un progres, un dinamism. Timpul psihologic nu poate fi nici văzut nici prevăzut, cere să fie *trăit*.

Ceea ce face confuzia naturală și inevitabilă este împrejurarea că știința dă exemple nediscutate de prevedere a viitorului. Așa, de

pildă, în prevederea fenomenelor astronomice, inteligența îmbrățișează în momentul prezent o bucată oricât de mare din timpul viitor. Numai că prevederea științei n-are nici o asemănare cu prevederea unui act de voință. Este știut că timpul de care e vorba în fenomenele mecanice diferă fundamental de timpul psihologic, de durata pură. Presupunând că la un moment (dat) toate mișcările universului ar deveni de zece ori mai repezi, nimic nu s-ar schimba în ecuațiile care ne ajută să prevedem fenomenele astronomice. În aceste ecuații semnul t nu arată o durată, ci un raport între două durate, un anume număr de unități de timp, sau, în ultimă analiză, un număr de simultaneități. În ipoteza de mai sus, aceste simultaneități ar rămâne în număr egal, doar intervalele dintre ele ar fi diminuate; dar aceste intervale nu au nici un rol în calcule. Și tocmai acestea sunt durata trăită, aceea pe care o percepe conștiința. Când astronomul prezice, de pildă, o eclipsă de lună, el nu face decât să scurteze intervalele acestea, poruncind timpului să meargă de zece, o sută, o mie de ori mai repede. El păstrează seria raporturilor de pozițiune între corpurile cerești care intră în calcule, seria de simultaneități și coincidențe, scurtează numai, reduce aproape cu totul intervalele de timp psihologic. Prevederea în astronomie e asistarea, în imaginație, la un fenomen viitor. Cu totul altceva e timpul psihologic față de cel astronomic. Tocmai intervalele de timp dintre extremitățile simultaneităților, pe care știința le suprimă, interesează psihologia. Un sentiment care ar dura de două ori mai multe unități de timp diferă mult de același sentiment care ar avea o durată de numai jumătate. Noi le numim pe amândouă cu același nume pentru comoditatea limbajului, dar într-un caz și într-altul, tocmai din pricina duratei neegale, e vorba de fapte deosebite. Stările de conștiință sunt progrese, nu lucruri; ele trăiesc și, trăind, se schimbă fără încetare; trăind dintr-însele oricât de puțină durată, le sărăcim cu un număr de impresii le modificăm astfel calitatea lor; căci tocmai durata este stofa stărilor noastre psihice. A scurta un interval de timp în acest domeniu, însemnează a-l goli de stările de conștiință care se petrec într-însul, însemnează a suprima ceva din realitatea vie, psihologică.

Când ne întrebăm dară, dacă se poate prevedea o faptă viitoare, identificăm inconștient timpul din științele exacte, care e un număr, cu durată pură, care e o calitate și care nu se poate prescurta fără a modifica natura faptelor ce o umplu. Ceea ce înlesnește această identificare e faptul că și noi operăm asupra duratei reale ca asupra timpului astronomic, atunci când ne amintim trecutul, pe care-l putem privi dintr-o dată, cu o repede ochire. Dar aci e vorba despre timpul *trecut*: ajuns la termenul *progresului* care-i constituie însăși existența sa, faptul psihologic ajunge un *lucru*, pe care ți-l poți reprezenta dintr-o dată. Nu tot așa cu durata viitoare. Când e vorba să determinăm un fapt de conștiință viitor, trebuie să privim antecedențele nu în stare statică, sub formă de lucruri, ci în stare dinamică, ca niște progrese, pentru că influența lor e singura în cauză: și durata e tocmai influența lor. De aceea nu putem prescurta durata viitoare ca să ne reprezentăm dinainte fragmentele ei; durata trebuie trăită pe măsură ce se desfășoară.

Rămâne determinismului un ultim argument, apelul la legea generală a cauzalității: orice act este determinat de antecedentele lui psihice, faptele de conștiință se supun la legi ca și fenomenele naturii. Sau fiecărui fapt trebuie să fie strâns legat de antecedentele sale psihice, sau atunci principiul cauzalității suferă o excepție neînțeleasă. Acest argument tinde să asimileze fenomenele psihice cu cele fizice și să dea cauzalității psihice aceeași natură ca și cauzalității fizice. E justificată o asemenea identificare? Legea de cauzalitate presupune că, date fiind aceleași antecedente, același efect urmează cu necesitate. În domeniul psihic acest principiu ar presupune că aceeași cauză se poate prezenta de mai multe ori pe teatrul conștiinței. Dar concepția bergsoniană a duratei tinde să afirme eterogenitatea radicală a faptelor psihologice profunde și imposibilitatea pentru două din ele să se asemene complet, odată ce sunt două momente diferite ale unei istorii. În lumea fizică, timpul scurs, durata, nu are nici o influență: omul de știință se poate regăsi în fața unor condiții elementare identice. În lumea conștiinței, durata e un lucru real, e creatoare; un moment aci nu se mai poate prezenta de două ori; aci nu poate fi vorba de condiții identice. Un sentiment nu revine decât numai cu numele; același sentiment numai prin faptul repetirii este un sentiment nou. Dacă-i păstrăm numele, nu trebuie să credem că e același lucru: aci suntem în lumea calității, a nuanțelor schimbătoare, și calitatea nu este ceva accesoriu la starea psihică, ci însăși starea psihică. Cu un cuvânt, dacă relația cauzală, există încă în lumea faptelor interne, nu poate semăna deloc cu ceea ce numim cauzalitate în natură. „Pentru fizician, aceeași cauză produce totdeauna același efect; pentru un psiholog, care nu se lasă să fie ademenit de analogiile aparente, o cauză internă profundă dă odată un efect și nu-l va mai da niciodată. Și dacă acum se alege că acest efect era indisolubil legat de această cauză, o asemenea afirmație va însemna din două lucruri unul: sau că, antecedentele fiind date, s-ar fi putut prevedea acțiunea viitoare, sau că acțiunea odată săvârșită, orice altă acțiune ar fi fost, în condițiile date, imposibilă. Dar am văzut că aceste două afirmații sunt, deopotrivă, lipsite de înțeles și implice și ele o concepție vicioasă a duratei” (*Les Données...*, p. 153). Raportul de cauzalitate internă e pur dinamic și n-are nici o analogie cu raportul a două fenomene care se condiționează. Căci acestea, fiind susceptibile de a se reproduce într-un spațiu omogen, vor intra în compoziția unei legi pe când faptele psihice profunde se prezintă în conștiință o dată și nu mai apar. Iată cum rezuma Bergson concepția lui asupra libertății:

„Se numește libertate raportul eului concret cu actul pe care-l săvârșește. Acest raport nu se poate defini, tocmai pentru că suntem liberi. Analizăm într-adevăr un lucru, dar nu un progres; se descompune întinderea, dar nu durata. Și dacă stăruim în a analiza, cu orice chip, transformăm inconștient progresul în lucru și durata în întindere. Numai prin faptul că pretindem a descompune timpul concret, îi desfășurăm momentele în spațiu omogen; în locul faptului săvârșindu-se punem faptul săvârșit, și cum am început prin a solidifica oarecum activitatea eului, vedem spontaneitatea rezolvându-se în iner-

ție și libertatea în necesitate. De aceea, orice definiție a libertății va da dreptate determinismului.

Defini-vom actul liber spunînd că acest act, odată săvîrșit, ar fi putut să nu fie? Dar această aserțiune —, ca și aserțiunea contrarie —, implică ideea unei echivalențe absolute între durată concretă și simbolul ei spațial; și îndată ce admitem această echivalență, ajungem, prin chiar desfășurarea formulei enunțate, la cel mai inflexibil determinism.

Defini-vom actul liber «acel ce nu poate fi prevăzut chiar cînd îi cunoaștem dinainte toate condițiile?» Dar a concepe toate condițiile ca date, însemnează, în durată concretă, să ne așezăm în momentul chiar cînd actul se săvîrșește. Sau admitem atunci că materia duratei psihice se poate reprezenta simbolic mai dinainte, ceea ce revine la a admite sub o formă nouă echivalența absolută a duratei și a simbolului ei. Aprofundînd această de a doua definiție a libertății, vom ajunge tot la determinism.

Defini-vom, în sfîrșit, actul liber spunînd că nu este cu necesitate determinat de cauza sa? Dar, sau aceste cuvinte pierd orice semnificare, sau înțelegem prin aceasta că aceleași cauze interne nu vor provoca totdeauna aceleași efecte. Se admite deci că antecedentii psihici ai unui act liber sunt susceptibili de a se reproduce din nou, că libertatea se desfășoară într-o durată ale cărei momente se aseamănă, și că timpul este un mediu omogen, ca și spațiul. Prin aceasta, vom fi readuși la ideea unei echivalențe între durată și simbolul ei spațial, și storcînd definiția dată libertății, vom scoate încă o dată determinismul.

În rezumat, orice cerere de lămurire în privința libertății revine să ne dăm seama la întrebarea următoare: «se poate reprezenta adecvat timpul prin spațiu?». La care răspundem: da, dacă e vorba de timpul trecut; nu, dacă e vorba de timpul ce trece. Dar actul liber se produce în timpul care se scurge, nu în timpul scurs. Libertatea este deci un fapt și printre faptele ce constatăm nu e altul mai clar. Toate dificultățile problemei, și problema însăși, se nasc din aceea că voim să găsim duratei aceleași atribute ca și întîinderii, să interpretăm o succesiune printr-o simultaneitate, și să redăm ideea de libertate într-o limbă în care cu nici un chip nu se poate traduce." (*Les Données...*, p. 167.)

Cu acest fel de a pune problema libertății se termină studiul asupra datelor imediate ale conștiinței. În acest studiu am găsit problemele fundamentale ale lui Bergson, ideile care au să determine, în chip creator, tot restul cugetării lui. Am văzut că la baza acestor cercetări stă străduința de a-și forma o idee justă despre natura vieții psihice, o idee în care să nu intre decît acele date imediate, curățite de orice amestec al cunoștințelor străine de acest domeniu și al trebuințelor practice ale vieții. Nimeni din cei obișnuiți cu speculația filosofică nu poate nega originalitatea și pătrunderea analizelor lui Bergson. Deosebirea cea mare, pe care o constată între cunoașterea vieții psihologice și cunoașterea lumii exterioare, între multiplicitatea numerică de juxtapunere a lucrurilor din spațiu și multiplicitatea

de pătrundere, de fuziune a stărilor psihice, deosebirea dintre cantitate și calitate, dintre durată pură și simbolurile ei spațiale, este un punct de vedere fecund în rezultate; lui Bergson îi servește, pe lângă lămurirea problemelor libertății, la punerea justă a mai tuturor problemelor mari filosofice¹⁶. Vom vedea rezultatul aplicării acestor idei în studiul relațiilor dintre corp și suflet — problema spiritului și materiei — și în urmă la marea problemă a Vieții.

¹⁶ Diverse curente și orientări filosofice moderne și contemporane au marele merit de a se fi întrecut unele pe altele, prin numeroase și frumoase gîlcevi istorice, în punerea și soluționarea problemei libertății. Se cunoaște însă că *Henri Bergson* nu a lămurit problema libertății, dar a pus-o în termeni noi în marginile sistemului său de gîndire. Nu i se pot tăgădui originalitatea analizelor psihologice ale libertății, noutatea interpretărilor și puterea de argumentare în înțelegerea și explicarea libertății ca raport între eul concret și actul pe care îl săvîrșește, altminteri nedefinit, „tocmai pentru că nu suntem liberi” (*H. Bergson, Essai sur les données de la conscience*, Paris, 1889, p. 167) și nedefinibil întru cît se poate analiza, în această logică, doar un lucru și niciodată un proces, ceea ce face, în cele din urmă, din libertate un capriciu, un bun-plac sau — după o expresie preferată de *Henri Bergson* — o „*liberté-jailissement*”, prin care s-ar putea traduce, în termenii lui *Lucian Blaga*, un fel de „*personanță-denaturată*” = „*libertate-îșnătură*”), în temeiul căreia impulsurile emoționale și instinctele telurice ale „eului concret” răzbat din străfundurile lui și se exteriorizează în forme deghizate. S-a spus că *Henri Bergson* n-ar fi intenționat soluționarea problemei filosofice a libertății, ci, mai degrabă, ar fi urmărit topirea problemei (*Mihail Ralea, Cele două Franțe*, Editura pentru Literatură, București, 1962, p. 110) spre a motiva scopurile și imperati-vele burgheziei, idee care nu se recunoaște, decît printr-o interpretare — oarecum abuzivă — în studiile celui care, în anul 1928, i s-a acordat *Premiul Nobel*.

Un rol aparte în punerea și soluționarea pozitivă a problemei libertății l-au jucat fondatorii materialismului dialectic și istoric, cu deosebire *Friedrich Engels*. „Hegel — scrie el — a fost primul care a prezentat just raportul dintre libertate și necesitate. Pentru el libertatea este înțelegerea necesității. „Oarbă e necesitatea numai în măsura în care nu este înțeleasă”. Libertatea nu constă în visata independență față de legile naturii, ci în cunoașterea acestor legi și în posibilitatea deschisă prin acest fapt de a le pune sistematic în acțiune pentru, atingerea anumitor scopuri. Acest lucru este valabil atît în ceea ce privește legile naturii exterioare, cît și pentru acelea care guvernează existența fizică și psihică a omului — două categorii de legi pe care le putem separa cel mult în reprezentare, nicidecum în realitate. Liberul arbitru nu este deci nimic altceva decît capacitatea de a decide în cunoștință de cauză. Cu cît judecata unui om cu privire la o anumită chestiune este deci mai liberă, cu atît mai mare va fi necesitatea determinării conștinutului acestei judecăți; pe cînd nesiguranța izvorită din neștiință, care alege aparent în libertate între numeroasele, diferitele și contradictoriile posibilități de a decide, își dovedește tocmai prin acest fapt lipsa de libertate și dominarea ei de către obiectul pe care trebuia să-l domine. Libertatea constă în dominarea noastră și a naturii exterioare pe baza cunoașterii necesităților naturale; ea este prin urmare, în mod necesar un produs al evoluției istorice” (*Anti-Dühring*, Editura Partidului Muncitoresc Român, București, 1952, p. 134).

Din textul citat reiese că problema libertății se pune, în spiritul Materialismului dialectic și istoric, în primul rînd și mai presus decît orice, în marginile determinismului dialectic și, legat de el, în planul determinismului social-istoric, deoarece libertatea omului ia ființă în *praxis* și *praxis-ul* o verifică și îi dovedește *adaequatio cum re*. Înseamnă că libertatea „nu e nici o invenție a juriștilor, nici un tezaur al filosofilor”, ci „ea rezultă dintr-o relație obiectivă între individ și spațiul pe care-l ocupă, între consumator și resursele de care dispune” (*C. Levi-Strauss, Tropice triste*, Editura Științifică, București, 1968, p. 153). Mai înseamnă că problema libertății ca „necesitate înțeleasă” (formulare pe care *Marx* și *Engels* au preluat-o de la *Spinoza* și de la *Hegel*) nu trebuie pusă și dezbătută doar într-un orizont social-istoric general, fiindcă interesele generale ale societății nu traduc în fapt interesele individuale, ci trebuie să se aibă în vedere interesele per-

III

MATERIE ȘI SPIRIT

I. Teoria percepțiunii. Rolul corpului. Percepțiunea pură. Metoda pe care a inaugurat-o în studiul mării probleme a libertății și care i-a permis să desprindă sub îngrămădirea iluziilor practicii și simbolurilor spațiale originalitatea fluidă a vieții interioare, Bergson o aplică la o problemă tot atât de importantă, aceea a relației dintre corp și spirit. Și aci el nu are în vedere decît acele „date imediate” care trebuie găsite sub construcțiunile cerute de utilitățile vieții practice și sub prejudecățile create de speculațiunea filosofică. Credința lui este că realitatea nu are în sine nimic misterios și că metoda „datelor imediate”, bine întrebuintată, ne poate lămuri în cele mai încurcate probleme. Realitatea nu trebuie să fie construită de teoriile filosofice; ea există și are să fie numai constatată; și o putem constata cu facultățile noastre intuitive. Filosofia, pentru Bergson, nu este decît „o întoarcere conștientă și reflectată la datele intuițiunii”, o întoarcere, după minuțioase analize psihologice și examinări de teorii filosofice, la concluziile simțului comun. Îndeobște, cercetare filosofică înseamnă depărtare de la simțul comun; reflectarea asupra experienței imediate ne ridică, cu știința și filosofia, deasupra cunoștinței naive a simțului comun; se pare însă că o pătrundere și mai adîncă, o analiză și mai minuțioasă, îndepărtarea oricărei iluzii aduse de practică și de speculație, trebuie să ne întoarcă înapoi la datele primordiale, care au fost întunecate de viață și filosofie. Concluziile ultime ale cercetării filosofice ar coincide cu credințele spontanee

soanei ca „scop în sine” (Karl Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, Editura Politică, București, 1960, p. 773) și ca ființă singularizată în univers și unică în societate, care este o ființă naturală, istorică și pasională, cu trebuințe specifice și proprii. Sub acest aspect, s-a arătat că în filosofia marxistă „problema libertății a fost analizată mult timp și cu precădere în planul ei social-istoric general, mecanismul intern al libertății individuale ca atare fiind cercetat într-un mod cu totul nesatisfăcător. Și, totuși, subiectul și purtătorul libertății este tocmai individual” (A. G. Mislivcenko, *Problema libertății interioare*, în *Revista de Filozofie*, nr. 1 din 1971, p. 58). Astfel pusă, libertatea, ca „necesitate (bine) înțeleasă”, își găsește realizarea de sine atît în orizonturile personale ale omului („ceea ce îl face să fie ceea ce este”, cum zice Jean Paul-Sartre) cit și în orizonturile lui sociale și culturale, și aceasta înseamnă că între libertățile individuale și cele sociale (de grup, comunitate, națiune, zonă social-culturală) trebuie să fie nu raporturi de opoziție, ci de complementaritate, mult rivnite — socotește Mihai Eminescu — de toți Cezarii puterii — din antichitate și pînă în vremurile moderne — dar destul de puțin înfăptuite. A împreuna cele două clase de exigențe (libertăți individuale-libertăți sociale) și, la fel, pe cele care decurg din ele (libertate lăuntrică-libertate exterioară subiectivitate-obiectivitate, necesitate-întimplare, posibilitate-libertate, și așa mai departe), constituie, bineînțeles, probleme centrale ale unei teorii filosofice deschise despre problema filosofică a libertății. Într-o asemenea teorie, numele lui Henri Bergson trebuie subliniat sau scris cu litere mari, pentru că deschide ne bănuite trepte de cercetare — psihologică — a substraturilor lăuntrice ale Libertății.

ale minții : într-aceasta le-ar sta toată valoarea ; filosofia ar duce la purificarea și înălțarea în demnitate a datelor simțului comun. Rezultatele la care ajunge Bergson sunt cu totul împotriva tradițiilor filosofice ; pentru cei neobișnuiți cu metoda lui par chiar absurde. Astfel, în problema aceasta, a relațiilor dintre corp și suflet, care ne preocupă acum, el susține o teorie a rolului corpului și în special a rolului sistemului nervos în cunoașterea noastră, teorie care vine împotriva tuturor tradițiilor fiziologiei și psihologiei rezemate pe aceasta ; de asemenea, o teorie a percepțiunii care nu-și găsește seamă nici în doctrinele pur psihologice, nici în cele filosofice.

Punctul de plecare al cercetării lui Bergson trebuie să fie, conform metodei sale, o dată sigură a experienței, care să nu fie nici o presupunere metafizică, nici o construcție a trebuințelor practice. Înainte de orice teorie asupra materiei și asupra spiritului, înainte de orice abstracțiune științifică sau filosofică, cum ni se înfățișează lumea exterioară ? Ni se înfățișează ca o pluralitate de imagini, — luând acest cuvânt în înțelesul cel mai vag —, imagini percepute când deschidem simțurile, nepercepute când le închidem. Imaginile acestea lucrează unele asupra altora în toate părțile lor elementare, după niște legi statornice, pe care le numim legi ale naturii, și care ne-ar permite, dacă am cunoaște toate relațiile posibile dintre aceste imagini și părțile lor, să prevedem tot ce se va petrece cu fiecare din ele. Însă printre aceste imagini este una care diferă de toate celelalte prin aceea că o cunosc nu numai de din afară, prin percepțiuni, dar și prin lăuntru, prin afecțiuni ; această imagine este ceea ce numesc corpul meu. Afecțiunile prin care cunosc corpul meu se intercalează totdeauna între niște mișcări pe care le primesc din afară și mișcările pe care am să le execut eu, însă în așa chip încît producerea mișcărilor din urmă nu decurge cu fatalitatea mișcărilor din lumea exterioară, căci în urma solicitărilor din afară afecțiunile sunt, într-adevăr, invitații la acțiuni, dar, în același timp, lasă și alegerea reacțiunii, și așteptarea, și chiar posibilitatea de a nu reacționa deloc. Actul la care ajunge starea afectivă, dacă luăm aparențele așa cum ni se înfățișează, nefiind un act care să se poată deduce riguros din fenomenele anterioare, ca o mișcare dintr-o mișcare, adaugă, prin urmare, ceva nou în istoria universului. „Totul se petrece ca și cum și în complexul de imagini pe care îl numesc univers, nimic nu se poate produce într-adevăr nou decît prin intermediul unor imagini particulare, al căror tip mi-e dat de corpul meu“. Care poate fi rolul acestei imagini privilegiate, corpul meu, în cunoașterea celorlalte imagini pe care le numesc lume exterioară și din care face parte însuși acest corp ? Știința distinge în această imagine altele, un sistem nervos cu felurite elemente nervoase, nervi aferenți care conduc zguduiriile din afară la centrul nervos, nervi eferenți, de la centrul la periferie, care transmit mișcările și pun în mișcare părțile corpului. O parte din aceste elemente nervoase, nervii centripeti și creierul, cu centrul lui, ar fi în stare, după fiziologi și psihologi, să producă în noi reprezentarea lumii exterioare. Este destul, spune Bergson, să

traducem în termeni limpezi această propozițiune pentru a-i da pe față absurditatea. Nervii aferenți, creierul, mișcările transmise de nervii senzitivi la centrul cortical, sunt niște imagini. Pentru ca imaginea pe care o numesc mișcare cerebrală să producă imaginile exterioare, ar trebui să le conțină, într-un fel sau altul, și ca reprezentarea lumii materiale în întregime să fie implicată în aceea a acestei mișcări moleculare. Presupunerea e absurdă, căci creierul face parte din lumea materială, nu lumea materială din creier. Privind mai just rolul acestei imagini — corpul nostru cu sistemul lui nervos — interpus între imaginile exterioare care o influențează și modificările pe care activitatea proprie le aduce acestor imagini, vedem că imaginile exterioare transmit corpului mișcare, și acesta, la rîndul său, le restituie altă mișcare. În întregul lumii materiale, corpul este o imagine care lucrează, ca și celelalte imagini, primește și restituie mișcare, cu singura deosebire, poate, că, în anume măsură, corpul pare a alege felul de a restitui mișcarea primită. Dar cum ar putea corpul și, în special, sistemul meu nervos, să nască reprezentarea mea despre univers? Fie că zicem despre corp că este materie, fie că zicem că e imagine, tot acolo revine: dacă e materie, face parte din lumea materială, și deci lumea există în afară și împrejurul lui; dacă e imagine, imagine nu poate da decît ceea ce punem într-însa, și pentru că este, în ipoteza noastră, numai imaginea corpului, e absurd să scoți dintr-însa imaginea întregului univers. *„Corpul meu, obiect destinat să miște obiecte, este deci un centru de acțiune; nu poate dar să nască o reprezentare.”*

Acesta este unul din punctele cele mai originale ale teoriei bergsoniene: corpul nu este și nu poate fi decît un instrument de acțiune. Nervii aferenți transmit mișcări la centrul nervos; aceștia, prin nervii eferenți, transmit mișcări la periferie: iată tot rolul sistemului nervos. Măduva spinării transformă de-a dreptul excitațiile primite în mișcările executate; creierul le prelungește în reacțiuni născînd; dar în amîndouă cazurile rolul materiei nervoase este să conducă, să compună între ele, sau să oprească mișcările; în toate acestea nu vedem deloc unde poate intra o conștiință, o reprezentare, o percepțiune a lumii exterioare. Mișcările exterioare nu au nimic de a face cu conștiința. Și cu toate acestea este destul să secționez toți nervii aferenți ai sistemului cerebro-spinal pentru ca „percepțiunea mea” să piară. Dacă sistemul nervos cu modificările lui nu produce percepțiunea mea, de ce aceasta piere odată cu distrugerea lui parțială? Secționarea nervilor centripeti întrerupe curentul care merge de la periferie la periferie trecînd prin centru; corpul nu mai poate primi mișcările din lumea din afară pentru ca, la rîndul său, să lucreze asupra acesteia. Dar lucrul ar fi privitor numai la acțiune; cum se face atunci de piere și reprezentarea? Răspunsul la această întrebare îl găsim dacă aprofundăm adevărata natură a percepțiunii noastre.

Greșeala tuturor teoriilor emise asupra percepțiunii, atît în sistemele idealiste, cît și în cele realiste, stă în aceea că s-a privit percepțiunea ca o cunoștință pură, ca ceva care are numai un interes speculativ. Percepțiunea ar fi ori o oglindire a unei realități necunos-

cute în sine, ori o pură creațiune a spiritului. Nu e nici una, nici alta; pentru Bergson percepțiunea nu este un instrument de speculație, ci un instrument de acțiune; ea nu creează nimic, ci numai selectează. Teoriilor intelectualiste asupra percepțiunii, Bergson le opune o *teorie biologică*, conformă cu punctul său de plecare și cu toată atitudinea filosofiei sale.

Pentru mai toți filosofii percepțiunea este, înainte de orice, o cunoștință. Acest postulat îl contestă Bergson. Structura sistemului nervos în întreaga serie animală dezmințe credințele intelectualiste. Urmărind progresul percepțiunii externe de la monere la vertebratele superioare, vedem că în starea de simplă masă protoplasmică materia vie este iritabilă și contractilă, suferă influența stimulanzilor externi și le răspunde cu reacțiuni mecanice, fizice și chimice. Cu cât ne suim mai sus pe scara biologică, cu apariția unui sistem nervos care din ce în ce se diversifică, reacțiunile organismelor la excitațiile din afară sunt din ce în ce mai variate: zguduirea din afară nu se mai continuă direct în mișcarea săvârșită, ci poate aștepta ocazia, organismul începe a avea o alegere. La vertebratele superioare este o diferență între automatismul pur, care are sediul în măduva spinării, și activitatea voluntară, care presupune intervenția creierului, însă comparând structura creierului cu a măduvei spinării, găsim numai o diferență de complicare, nu de natură, între funcțiunea creierului și activitatea reflexă a sistemului medular. În acțiunea reflexă, mișcarea centripetă se răsfinge numaidecât, prin intermediul celulelor nervoase ale măduvei, într-o mișcare centrifugă care determină o contracțiune musculară. În funcționarea sistemului cerebral, excitația periferică, în loc de a se propaga direct la celula motrice a măduvei și a da mușchiului o contracțiune necesară, se suie în encefal și apoi se coboară la aceleași celule motrice. La ce a servit ocolul acesta? Nu este de priceput cum ar putea ca mișcarea să se transforme în encefal într-o reprezentare a lucrurilor. Ocolul însă servește ca mișcarea transmisă să se continue după voie în cutare sau cutare mecanism motor al măduvei și să-și *aleagă* astfel efectul. Creierul nu adaugă nimic la mișcarea primită, ci permite numai ca transmiterea ei să se facă la un mecanism motor nu impus, ca în mișcarea reflexă, ci ales. „Rolul creierului este aci să conducă mișcarea primită la un organ de reacțiune ales, aci să deschidă acestei mișcări totalitatea căilor motrice pentru ca să realizeze toate reacțiunile posibile pe care le conține și să se analizeze pe sine împrăștiindu-se. Cu alte cuvinte, creierul ni se pare că este un instrument de analiză față de mișcarea primită și un instrument de selecțiune față de mișcarea executată. Dar și într-un caz și într-altul, rolul lui se mărginește la transmiterea și divizarea mișcării. Și nici în centrii corticale superiori, nici în măduvă, elementele nervoase nu lucrează în vederea cunoștinței; acestea nu fac altceva decât să schițeze dintr-odată o pluralitate de acțiuni posibile, sau să organizeze pe vreuna din ele.” (*Matière et Mémoire*, p. 17.) Sistemul nervos nici nu fabrică, nici nu pregătește reprezentările; funcțiunea lui este exclusiv să primească și să prepare mișcările; în întregime este orientat spre acțiune, spre o acțiune din ce în ce mai puțin necesară. Același lucru cu percepțiunea,

al cărei progres este legat de progresele sistemului nervos: orientarea ei este primordială tot spre acțiune. În lumea materială, în sistemul de imagini solidare și bine legate pe care-l numim astfel, apar niște centri de *acțiune reală*, reprezentați prin materia vie; în această materie vie, la organizările ei superioare, pe lângă mișcările care aduc ceva nou pe lume, apare și o percepțiune conștientă. Cum se explică această apariție, ce rost are în sistemul de imagini, și mai ales de ce totul se petrece ca și cum această conștiință s-ar naște din mișcările interioare ale substanței cerebrale?

Înainte de a căuta răspunsul la aceste întrebări, trebuie să facem o constatare de fapt, anume că întinderea percepțiunii conștiente este legată de intensitatea de acțiune de care dispune ființa vie: cu cât o ființă vie dispune de mai multă acțiune, cu cât cîmpul ei de activitate este mai întins, cu atât percepțiunea ei despre lume e mai vastă. La speciile inferioare, unde reacțiunea urmează direct după excitație, organele de percepțiune sunt și organe de mișcare; pentru ca zguduirea să se producă, pentru ca mișcarea să se comunice de la mediul ambiant la ființa vie, este nevoie de contactul imediat cu corpurile străine. Cîmpul de acțiune al acestor ființe inferioare este redus la un mic spațiu împrejurul corpului lor; percepția lor trebuie să fie ceva foarte vag și foarte redus. Cu cât reacțiunea corpului la excitațiile din afară devine mai nesigură, cu cât se interpune un timp mai mare între excitație și răspunsul organismului, intervenind astfel o zonă de indeterminare între cele două capete ale procesului, cu atât crește și distanța de la care un obiect poate exercita o influență asupra organismului. Cu cât ființele stau mai sus pe scara zoologică, cu atât cîmpul lor de acțiune se lărgeste; în aceeași măsură se întinde și percepțiunea lor, cu alte cuvinte lumea lor este mai vastă. De la început, percepțiunea ne apare în strînsă legătură cu trebuințele vitale ale organismelor și se măsoară cu putința ce o au acestea de a fi impresionate de lucrurile exterioare și de a lucra asupra lor. Dar de ce acest raport al organismului, cu obiecte mai mult sau mai puțin îndepărtate, ia forma unei percepțiuni conștiente? Revenim, astfel, la prima noastră întrebare.

Bergson pleacă de la punctul admis că există un sistem de imagini strîns legate pe care-l numim univers, lume materială. Acest punct de plecare îl crede legitim, căci nu se poate aborda psihologic studiul percepțiunii exterioare fără a admite cel puțin posibilitatea unei lumi materiale, adică în fond percepțiunea virtuală a tuturor lucrurilor. Există, dar, un sistem de imagini: acestea sunt identice cu lucrurile. În terminologia lui Bergson, „*image*” nu trebuie luat ca o realitate strict psihologică, ca un fapt exclusiv intern; pentru el imaginile sunt totuna cu realitățile exterioare. Pentru el imaginile pot *fi*, fără să *fie* percepute; imaginile acestea sunt anterioare percepțiunii: ele există și sunt reprezentabile înainte de a fi reprezentate. Prin urmare, percepțiunea, găsind un sistem gata de imagini, nu are să creeze nimic nou, ea are numai să *reprezinte* imaginile dinainte existente. Ceea ce trebuie să fie explicat este numai cum se produce percepțiunea noastră. Organismul nostru, un centru de acțiune și de indeterminare în mijlocul imaginilor date mai di-

nainte, care constituie lumea exterioară, taie anume porțiuni din totalitatea complexă a acestora, tocmai atât cât interesează funcțiunile și trebuințele lui. Imaginile exterioare lucrează unele asupra altora în toate părțile lor elementare, însă cum n-au nici o spontaneitate în ele, cum nu sunt centri de activitate adevărată, în virtutea mecanismului radical care le leagă, sunt indiferente unele altora; nici una nu percepe și nu e percepută conștient. Însă îndată ce apare un centru de îndeterminare, adică o spontaneitate de reacțiune, un organism viu, acesta va alege din imagini numai ceea ce poate interesa acțiunea sa. Acțiunea imaginilor este diminuată în proporția acestei spontaneități de reacțiune și tocmai diminuarea aceasta de acțiune este reprezentarea pe care o avem despre ele. „Reprezentarea noastră a lucrurilor s-ar naște deci din faptul că lucrurile vin să se răsfrângă de libertatea noastră. Când o rază de lumină trece dintr-un mediu într-altul, îl străbate de regulă schimbându-și direcția. Dar astfel pot fi densitățile respective ale celor două medii încât, pentru un anume unghi de incidență, să nu mai fie cu putință nici o răsfrângere. Atunci se produce reflexiunea totală. Se formează o imagine virtuală a punctului luminos, care simbolizează oarecum imposibilitatea în care se află razele luminoase de a-și urma calea. Percepțiunea este un fenomen de același fel. Ceea ce este dat, e totalitatea imaginilor lumii materiale cu totalitatea elementelor ei interioare. Dar dacă presupunem centri de activitate adevărată, adică spontanee, razele care ajung pînă la acești centri și ar interesa activitatea lor, în loc să-i străbată, vor părea că se întorc ca să deseneze contururile obiectelor care le trimit. Într-aceasta nu va fi nimic pozitiv, nimic care să se adauge imaginii, nimic nou. Obiectele nu vor face decît să piardă ceva din acțiunea lor reală pentru ca să figureze astfel acțiunea lor virtuală, adică, în fond, influența posibilă a ființei vii asupra lor. Percepțiunea seamănă deci cu acele fenomene de reflexiune care provin dintr-o răsfrângere împiedicată; este un efect de miraj.” (*Matière et Mémoire*, pp. 24—25).

Pentru Bergson este dar numai o diferență de grad, nu de natură, în ce privește imaginile, între *a fi* și *a fi conștient percepute*. Realitatea materiei consistă în totalitatea elementelor ei și a acțiunilor de tot felul a acestor elemente. Reprezentarea pe care o avem noi despre materie este măsura activității noastre posibile asupra corpurilor; ea rezultă din eliminarea a tot ceea ce nu interesează trebuințele și facultățile noastre. Realitatea imaginilor exterioare este mult mai vastă decît ceea ce ne dă percepțiunea noastră; raportul percepțiunii cu lucrurile este un raport de la parte la tot: realitatea este, în totalitatea imaginilor, percepțiunea taie numai porțiuni dintr-însa, atât cât interesează activitatea ființei vii. Imaginile externe sunt solidare între ele, fiecare fiind legată cu celelalte, așa că, la drept vorbind, nu există soluție de continuitate între ele; percepțiunea izolează unele imagini de cele cu care stă în legătură, le fixează din fluxul continuu al realului și întunecă tot ce nu poate interesa activitatea. Percepțiunea, prin urmare, nu adaugă nimic la realitatea imaginilor; departe de a adăuga ceva, ea sărăcește complexitatea vie a realității exterioare; prin alegerea pe care trebuind a face din

aceasta potrivit cu legile acțiunii. Percepțiunea este o *selecțiune* a imaginilor, nu o vedere fotografică a lor. Fotografia, dacă poate fi vorba de fotografie, este trasă de mai înainte, în interiorul lucrurilor și pentru toate punctele spațiului.

Imaginile lumii exterioare solicită activitatea mea în tot felul; nervii centripeti și cei centrifugi sunt conducătorii mișcării de la periferie la centru și de la centru la periferie; fiecare fir conducător de la periferie la centru însemnează o posibilitate pentru punctele spațiului de a-mi solicita activitatea, de a pune o întrebare voinței mele, fiecă întrebare pusă activității mele este ceea ce numim o percepțiune. Dacă e așa, nu este greu să ne dăm seama de strînsa legătură dintre percepție și modificările sistemului nervos: acestea nu dau naștere reprezentării, dar totul se petrece ca și cum reprezentarea ar rezulta din mișcările interioare ale creierului, pentru că, pe de o parte, structura creierului ne dă planul minuțios al mișcărilor ce sunt posibile în urma unei solicitări din afară, și pe de alta, percepțiunea desemnează toate punctele din lumea externă asupra cărora s-ar putea exercita activitatea noastră. Cum zguduiriile primite de corpul nostru de la lucrurile lumii exterioare determină în noi reacțiuni născînde și cum mișcările acestea interioare ale substanței cerebrale dau în fiecare moment schița acțiunii noastre posibile asupra lucrurilor, starea cerebrală corespunde exact cu percepțiunea. Însă starea cerebrală nu e nici cauza, nici efectul, nici duplicatul percepțiunii, este numai continuarea acesteia, percepțiunea fiind acțiunea noastră virtuală și starea cerebrală acțiunea noastră începută.

Cînd nervii aferenți sau centrii sunt lezați și traiectul curențului nervos e întrerupt, percepțiunea este în aceeași măsură scăzută sau chiar desființată pentru anume categorii de impresii sensibile. Nu e de mirare. Rolul sistemului nervos este să utilizeze zguduirea nervoasă, să o convertească în demersuri practice, real sau virtual îndeplinite. Cînd excitația nu mai ajunge la creier, percepția nu mai are loc, pentru că solicitarea de activitate nu se mai face. Odată ce nu mai este cu putință a se da un răspuns la întrebările puse activității, este de prisos ca întrebarea să mai apară în conștiință.

În deosebire de toți psihologii și filosofii care fac din percepțiune un fapt pur mental, Bergson vede într-însa nu o creație a minții, ci o parte a realității. Percepțiunea nu este în noi, ci în chiar obiectele pe care le percepem. Un punct luminos *P* trimite raze care întîlnind retina noastră o impresionează; de aci, prin nervii optici se transmit anume modificări, care pun în mișcare centrii optici, și ca un rezultat al întregii operații, se produce în centrii corticali o imagine inextensivă, pe care apoi spiritul, prin operațiuni foarte complicate, o proiectează în *P*. Aceasta este explicarea științifică. Pentru Bergson adevărul este că punctul *P*, razele pe care le emite, retina și elementele nervoase interesate formează un tot solidar, din care nu putem despărți cu mintea nici unul din termenii componenți. Punctul *P* face parte din acest tot; acolo în *P* se formează imaginea și acolo este percepută. Dacă nu admitem imaginea în *P*, nu avem unde să o localizăm aiurea, căci tot ceea ce urmează după *P* este un proces mecanic de mișcări, care nu seamănă deloc cu o percepțiune și nu e

cituși de puțin în stare să ne dea o reprezentare ; întreg acest proces interesează numai activitatea noastră și e referitor numai la aceasta, așa că n-avem unde intercala o cunoștință. Prin urmare, noi percepem lucrurile acolo unde ele sunt. Teoria aceasta, cea mai simplă, cea mai puțin ipotetică, cea care nu se încurcă în inextricabile dificultăți, e și convingerea naivă a simțului comun, care crede că percepem lucrurile în ele, nu în noi. Psihologul nu poate să admită această idee, care e cea mai naturală, cea mai simplă, pentru că el ia procesul intracerebral drept echivalentul percepțiunii întregi. În realitate acest proces este numai o parte din întregul tot al operațiunii. El crede că suprimând obiectul și păstrind procesul intern, imaginea obiectului rămîne. Sunt cazuri numeroase, în vise, halucinații, cînd imaginea apare fără ca obiectul extern să fie prezent ; imaginea imită perfect percepția externă : de aci se conchide că procesul cerebral e singura condiție a apariției imaginii. Taine a mers atît de departe, încît a asemănat percepția externă cu halucinația : percepția ar fi o halucinație adevărată. În toate aceste stări memoria joacă un rol preponderent. Imaginea fără obiect nu se poate forma dacă obiectul nu a fost cel puțin o dată prezent. Dovadă că orbii din naștere, deși au centrii vizuali intacti, trăiesc și mor fără să fi format vreo imagine vizuală. Nu trebuie, prin urmare, dacă vream să dăm o teorie a percepțiunii, să amestecăm percepțiunea cu alte fapte sufletești. Este adevărat că percepțiunea necombinată cu memorie nu există decît în drept ; în cea mai simplă percepțiune pe lingă solicitarea prezentă vin de se adaugă imagini reproduse, ceea ce schimbă cu totul caracterul acestui fapt simplu. Bergson a voit să dea o teorie a *percepțiunii pure*, adică a percepțiunii neîmbogățite de adausul memoriei. În starea ei brută, de percepțiune pură, nu poate exista imagine fără obiect. Întregul proces mi se lămurește cînd îl consider în totalitatea lui, de la obiectul extern pînă la reacțiunea motrice a centrilor corticali : imaginea obiectului este dată cu obiectul și în obiect, și nu e de pîrceput cum s-ar putea naște din mișcarea cerebrală. Percepțiunea este un fapt extern ; subiectivizarea ei începe atunci cînd la percepțiunea pură se alipesc imaginile reproduse, memoria ; aceasta dă percepțiunii înfățișarea de fapt intern, deși în originalitatea ei primordială este un fapt extern.

În experiența noastră, reprezentarea începe a fi impersonală ; puțin cîte puțin se interiorizează, devine reprezentarea *noastră*. Mecanismul operațiunii se pricepe ușor : pe măsură ce corpul meu se mișcă în spațiu, toate celelalte imagini variază, numai el singur nu variază ; din el fac dar un centru la care raportez pe toate celelalte. Credința în lumea exterioară nu poate veni din aceea că proiectez în afară senzațiuni inextensive : cum ar putea acestea să capete extensiunea ? Dar dacă admitem, după cum ne mărturisește experiența, că complexul de imagini este dat dinainte, văd foarte bine cum corpul meu ajunge să ocupe înăuntrul lor o situație privilegiată : noțiunea interiorului și exteriorului nu e la început decît deosebirea dintre corpul meu și celelalte corpuri. *Corpul* meu este ceea ce se desenează în centrul percepțiunilor, iar *persoana* mea este ființa căreia trebuie să-i raportez acțiunile pe care corpul meu le face în

mijlocul acestor imagini care-l solicită de toate părțile. Totul se întuneacă însă când vreau să explic percepțiunea exterioară cu elementele inextensive psihice: nu pot să clădesc lumea externă reală, cea care este, într-adevăr, dată, cu stări pur interne, ci numai un spectru de lume. De aci toate marile controverse filosofice, chestiuni insolubile, pentru că problemele au fost greșit puse. Credința acelor care explică percepțiunea ca producându-se din proiectarea în afară a stărilor noastre interne inextensive, pe lângă alte multe iluzii, se reazimă și pe câteva fapte precise, cărora Bergson caută să le dea adevărata explicare.

Întîi e faptul că simțurile noastre au nevoie de educație. Nu localizăm de la început și precis impresiile noastre, fie de văz, fie de auz, ci numai în urma unei serii de dibuieli, de inducțiuni. De aci psihologii sar la ideea de senzațiuni inextensive prin esență, care constituiesc întinderea prin juxtapunerea lor. Pe lângă că lucrurile neextinse oricît s-ar juxtapune tot nu pot da întindere, dar nevoia de educație e justificată chiar și în ipoteza lui Bergson, nu pentru a pune de acord senzațiunile noastre cu lucrurile, dar pentru a pune senzațiunile de acord între ele. În ipoteza dintîi, cea a mai tuturor psihologilor, obiectul nu e nimic din ceea ce percepem noi; noi îl creăm din datele noastre interne și inextensive; în cea de a doua, a lui Bergson, percepțiunea nu creează nimic, alege numai conform cu trebuințele noastre și apoi din datele diferitelor simțuri, apropiindu-le, se silește să clădească obiectul din nou, din ce în ce mai apropiat de adevărata lui natură.

Al doilea fapt ar fi așa-numita „energie specifică a nervilor”, împrejurul căreia s-au certat atîta vreme atît fiziologii cît și psihologii. Din câteva fapte foarte particulare, de pildă acela că excitînd nervul optic printr-o cauză mecanică sau printr-un curent electric avem o senzație vizuală, precum dacă am aplica același curent nervului acustic sau glosofaringianului am avea o senzație de auz sau de gust, se formulează două legi foarte generale: cauze diferite lucrînd asupra aceluiași nerv produc aceeași senzație, și aceeași cauză lucrînd asupra nervilor diferiți provoacă senzațiuni diferite. Din aceste legi se trage concluzia că senzațiunile noastre sunt numai niște semnale, că rolul fiecărei senzațiuni este să traducă pe limba ei mișcările omogene și mecanice care se întîmplă în spațiu. De acolo ideea de a se scinda percepțiunea noastră în două părți, care apoi nu se mai pot lipi împreună: de o parte mișcările omogene în spațiu, de cealaltă senzațiunile inextensive în conștiință. Fiziologia a dat explicația acestor fapte, întîi, prin energia specifică a nervilor, apoi specificitatea s-a mutat de la nervi la centri. Dar aceste legi sunt foarte problematice. Lotze le bănuise de la început falsitatea. Ca să fie adevărate, ar fi trebuit, după el, „ca undele sonore să dea ochiului senzațiuni de lumină și vibrațiunile luminoase să dea urechii un sunet”. Faptele alegate se reduc însă la un singur tip: excitantul unic capabil de a produce senzațiuni diferite, excitantele multiple capabile de a produce aceeași senzație sunt sau curentul electric, sau o cauză mecanică, amîndouă capabile de a produce în organ o modificare a echilibrului electric. În exemplul cu electrizarea limbii, ceea

ce percepem ca gust nu este curentul electric, ci modificarea chimică produsă de curentul electric. Acesta se vede că cuprinde componente diverse și organul alege pe cea care-l interesează. În toate aceste cazuri nu este vorba de imagini percepute în afară de noi, ci de afecțiuni localizate în corpul nostru. Acest grup duce la a treia categorie de fapte, la natura afecțiunii.

Cel de al treilea argument e tras din faptul că de la starea reprezentativă, care ocupă un spațiu, la starea afectivă, inextensivă, trecerea se face pe nesimțite. De aci se conchide la inextensiunea naturală și necesară a oricărei senzațiuni, întinderea adăugându-se la senzațiuni și procesul percepțiunii fiind o exteriorizare de stări interne. Cum trecerea de la o senzațiune de contact, de pildă, la o afecțiune de durere se face gradat, prin intensificarea senzațiunii, se conchide că între cele două stări nu e decît o diferență de grad, iar nu de natură; cum afecțiunea este pur subiectivă tot așa trebuie să fie și senzațiunea. Proiectînd aceste stări interne, ajungem la reprezentarea unei lumi materiale, relative, subiective, care a ieșit din noi, iar nu noi ne-am desprins dintr-însa. Atribuim o greșită natură afecțiunii cînd o considerăm ca o senzațiune mai puternică. În realitate nu este numai o diferență de grad între percepțiune și afecțiune, ci o diferență de natură. Afecțiunea nu se naște la întîmplare, din percepțiune, ci în mod necesar. Durerea, de pildă, are o însemnătate biologică particulară: cînd un element senzitiv este amenințat în existența lui, acesta face o efortare pentru a restabili lucrurile; biologiceste, durerea e o tendință motrice asupra unui nerv sensibil. Orice durere e o efortare, o efortare neputincioasă, o efortare locală; de acolo și faptul că durerea e disproporționată cu primejdia la care este supusă ființa vie; primejdia poate fi neînsemnată și durerea mare, precum și invers. Este dar un moment precis cînd se naște durerea, anume atunci cînd partea interesată a organismului în loc să primească excitația, o respinge. Astfel, corpul nostru, așezat în mijlocul obiectelor exterioare și supus la acțiunea atîtor cauze care-l amenință uneori cu dezagregarea, se împotrivește: o parte din acțiunea exterioară o reflectează, și atunci se naște percepțiunea, o altă parte o absoarbe, și atunci se naște afecțiunea. Necesitatea acesteia decurge din chiar existența percepțiunii. Iată cum. Percepțiunea măsoară acțiunea posibilă a lucrurilor asupra noastră și, deci, acțiunea noastră posibilă asupra lucrurilor. Cu cît corpul are o putere de acțiune mai mare, adică cu cît are un sistem nervos mai diferențiat și mai complicat, cu atît cîmpul percepțiunii este mai întins. Percepțiunea corpurilor mai depărtate de noi nu exprimă decît o acțiune virtuală, posibilitatea unui pericol pentru noi e redusă. În cazul însă cînd pericolul este imediat, cînd obiectul de perceput nu mai e îndepărtat de noi, ci coincide cu corpul nostru, este însuși corpul nostru, acțiunea din virtuală tinde să devină actuală. Percepțiunea față de afecțiune e întocmai ca acțiunea virtuală față de cea actuală. Percepem lucrurile exterioare corpului nostru, simțim cu durere și cu plăcere ce se petrece în noi, și limita comună a exteriorului și interiorului, adică suprafața corpului, este singura porțiune din întindere care e și simțită și percepută. Percepțiunea este, deci, în afară de corpul meu și

afecțiunea este înăuntrul meu. Totalitatea imaginilor subzistă, chiar dacă corpul nostru piere, afecțiunea fără corp nu se poate concepe.

Pătrunderea naturii afecțiunii trebuie să aducă un corectiv teoriei acesteia a percepțiunii pure. Percepțiunea pură nu există decît de drept. De fapt, percepțiunile sunt amestecate cu stări afective, cum sunt amestecate și cu memorie. Acestea, afecțiunea și memoria, sunt partea de subiectivitate care se adaugă la percepțiune. Percepțiunea, în puritatea ei, este o stare externă, în înțelesul că ea este numai răsfrîngerea activității corpurilor exterioare asupra corpului nostru, indicarea unei acțiuni virtuale. Teoria aceasta este o teorie *biologică* a percepțiunii: punctul de plecare al ei nu este în senzație, în elementul pur psihic și inextensiv, ci în *acțiune*. Pentru Bergson, corpul nostru este de la început pus în mijlocul imaginilor extinse, ca un centru de indeterminare, caracteristica vieții. Percepțiunea se naște odată ce viața își organizează un sistem nervos și nu face altceva decît să exprime și să măsoare puterea de a lucra a ființei vii. În starea ei pură, percepțiunea ar face parte chiar din lucruri, iar senzațiunea sau afecțiunea, departe de a țîsni spontan din adîncurile conștiinței, ca să se întindă apoi în spațiu, coincide cu modificările imaginii particulare pe care o numim corpul nostru. Cu mijlocul acesta, teoria bergsoniană scapă de dificultatea altor teorii de a explica crearea extensiunii cu stări neextinse și a unei lumi obiective cu stările noastre subiective.

Aceasta este, în trăsături foarte generale, teoria „percepțiunii pure” a lui Bergson. Percepțiunea pură, adică percepțiunea cu totul lipsită de elementele subiective ale afecțiunii și mai ales ale memoriei care-și îngrămădește imaginile ei peste senzațiunea actuală, este o viziune instantanee, care face parte mai mult din lucruri decît din spirit. Conștiința are ca rol să lege prin firul continuu al memoriei aceste viziuni instantanee ale realului. În percepția pură nu este dat încă spiritul. Pe acesta îl găsim într-un moment ulterior, atunci cînd la imaginea prezentă, la acea solidificare momentană pe care o operează trebuințele noastre în totalitatea imaginilor care compun lumea exterioară, se adaugă afecțiunea și memoria. Am văzut în ce consistă afecțiunea. În studiul unei adevărate teorii a memoriei găsim toate caracteristicile spiritului. Reintegrînd memoria în percepția adevărată, vom putea să determinăm precis punctul de contact între conștiință și lucruri, între corp și spirit. Cele două elemente, percepțiunea și memoria, sunt într-un amestec continuu; percepțiunea ca să devină un fapt psihic are nevoie de memorie, percepția pură existînd mai mult în drept decît în fapt, și memoria, la rîndul ei, ca să se actualizeze are nevoie de o percepțiune pe care să se altoiască. O psihologie adevărată trebuie să le separe și să fixeze bine caracterele lor respective. Dar pînă acum mai toți psihologii, în loc să le disocieze, au confundat percepțiunea și memoria, le-au atribuit aceeași subiectivitate, aceeași natură; între ele nu ar fi decît diferență de intensitate. Prin această confuzie se viciază și teoria percepțiunii și teoria memoriei, se întunecă o mulțime de probleme psihologice, ca cea a recunoașterii, a inconstientului, și, ca urmare, multe probleme metafizice. Așa, de pildă, atît concepția idealistă cît și cea

realistă a *materiei* sunt greșite din pricina acestor confuziuni psihologice.

Realismul crede că ordinea invariabilă pe care o observăm în fenomenele naturii rezidă într-o cauză distinctă de percepțiunile noastre, fie că această cauză este ceva incunoscibil, fie că am putea să o prindem printr-o sforțare de construcție metafizică. Idealismul admite, dimpotrivă, că percepțiunile noastre sunt toată realitatea și ordinea invariabilă a fenomenelor naturii nu e decît simbolul prin care noi exprimăm, alături de percepțiunile reale, percepțiunile posibile. Dar atît pentru idealism cît și pentru realism percepțiunile sunt niște „halucinații adevărate”, stări subiective proiectate în afară prin fel de fel de operațiuni: diferența este numai că unii iau aceste stări drept singura realitate, pe cînd ceilalți cred că stările acestea proiectate reproduc realitatea pentru noi. Punctul comun al amînduror teoriilor este că iau percepțiunea drept o cunoștință pură, ca o contemplare, ca ceva cu un scop pur speculativ, dezinteresat. Bergson vede în percepțiune acțiunea noastră care începe să se deseneze. „Actualitatea percepțiunii noastre stă în activitatea ei, în mișcările care o prelungesc, nu în intensitatea ei mai mare sau mai mică, cum vor cei ce nu văd decît această deosebire între percepție și memorie: trecutul nu e decît idee, prezentul este ideo-motor”. Despărțind percepțiunea de acțiune, tăindu-i legăturile cu realul, o facem și inexplicabilă și inutilă. „Și atunci orice diferență e desființată între percepțiune și amintire, pentru că trecutul este prin *esență* ceea ce nu mai lucrează, și neluînd în seamă acest caracter al trecutului nu-l mai putem deosebi de prezent, adică de ceea ce e *activ*. Nu va mai rămîne deci între percepție și memorie decît o simplă diferență de grad și subiectul nu va mai putea să iese din sine. Să restabilim dimpotrivă caracterul adevărat al percepțiunii, să arătăm, în percepția pură, un sistem de acțiuni născînde care pătrunde în real prin rădăcinile-i adînci: această percepțiune se va deosebi radical de amintire; realitatea lucrurilor nu va mai fi construită sau reconstruită, ci prinsă, pătrunsă, trăită; și problema pendentă între realism și idealism, în loc să fie perpetuată în discuții metafizice, va trebui să fie curmată de intuiție.” (*Matière et Mémoire*, p. 62.) Intuiționismul va fi în stare să ne prezinte o adevărată teorie a materiei, ca și o adevărată teorie a spiritului și a legăturii dintre amîndouă.

Studiul percepțiunii pare a duce la concluzia că materia nu este fundamental diferită de percepțiunea noastră. Aceasta este numai o alegere, o selecție pe care o operează conform cu trebuințele de acțiune ale corpului. Percepțiunea e numai o parte, nu ne dă întregul materiei. „În materie e ceva mai mult, nu ceva diferit, de ceea ce ne este actualmente dat”. Între percepție și materie nu e o diferență de natură, ci numai una de grad, percepția pură fiind față de materie în raportul de la parte la tot. Ceea ce înseamnă că materia nu poate exercita alte puteri și de alt fel decît cele pe care le percepem noi. Într-însa nu poate fi nici o virtute misterioasă. „Așa de pildă, sistemul nervos, masa de materie care ne interesează mai mult, prezintă anumite calități de culoare, rezistență, coeziune; e posibil să aibă proprietăți fizice pe care nu le cunoaștem încă, dar

numai proprietăți fizice. Și nu va avea alt rol decât de a primi, a opri sau a transmite mișcare". Materialismul, ca și spiritualismul, afirmă perfectă relativitate a calităților sensibile; după amândouă, noi nu cunoaștem materia așa cum este, ci numai un spectru al ei. Bergson crede că ar fi un singur mijloc de a respinge definitiv materialismul: ar fi să stabilim că materia este absolut așa cum pare a fi. „Prin aceasta am elimina din materie orice virtualitate, orice putere ascunsă, și fenomenele spiritului ar avea o realitate independentă. Dar pentru aceasta ar trebui să lăsăm materiei calitățile pe care materialistii și spiritualistii le desprind de dînsa, unii pentru a face din ele reprezentări ale spiritului, ceilalți pentru a nu vedea în ele decât înveșmîntarea accidentală a întinderii.” (*Matière et Mémoire*, p. 67.) Filosofia revine, astfel, la atitudinea simțului comun, cu îndreptarea că trebuie să se țină socoteală și de rolul memoriei în percepțiune. rol care turbură puritatea primitivă a acesteia. „Memoria, practic inseparabilă de percepțiune, intercalează trecutul în prezent, contractă astfel într-o intuiție unică momente multiple ale duratei, și astfel, prin dubla ei operație, este cauza pentru care de fapt percepem materia în noi, deși de drept o percepem într-însa.” Memoria comunică percepției caracterul subiectiv; acest lucru a făcut să se greșească și teoria percepției, și a materiei, și a memoriei. Dacă percepția ne dă ceea ce este esențial în materie, și restul îl adaugă mintea noastră. în principiu memoria trebuie să fie o putere independentă de materie. Dacă spiritul are vreo realitate, aci în fenomenul memoriei o putem prinde experimental. De aci marea importanță a problemei memoriei, în care se rezumă întreaga teorie a spiritului.

II. Problema memoriei. Dacă în percepțiune ne aflăm încă în domeniul materiei, cu memoria intrăm în domeniul spiritului. Am văzut însă că percepțiunea este pururea amestecată cu memorie, că o percepțiune pură — cum vom vedea și despre memoria pură — nu există decât în drept. Într-adevăr în orice percepțiune a noastră, pe lângă fondul de intuiție reală care ar constitui percepțiunea pură, vin de se alipesc o sumă de imagini rememorate, care cu timpul ajung să ne o înfățișeze ca un fapt pur subiectiv. Pentru noi percepțiunea este mai mult o ocazie de a ne aminti: în fiecare prezentare actuală vine de trăiește o mare parte din trecutul nostru. Fuziunea aceasta continuă a percepțiunii cu memoria cășunează mari confuziuni în psihologie și de aci în metafizică; așa în primul rînd credința că între cele două stări nu există decât o diferență de grad, nu de natură. O psihologie mai atentă trebuie să distingă clar originalitatea percepției și a memoriei și să nu se lase a fi înșelată de continuul amestec al amindurora; va trebui să-și explice necesitatea acestui amestec. Numai așa se poate stabili solid o teorie a materiei și o teorie a spiritului.

Teoria memoriei a lui Bergson este consecvența teoriei percepțiunii pure, pe care o văzurăm. Am văzut care este rolul corpului în percepțiune: corpul este numai un instrument de acțiune, în nici un caz nu poate produce o reprezentare. Tot așa și cu memoria:

Bergson are să se războiască aci cu vechea credință materialistă că memoria este o funcțiune a creierului, un produs al activității din centrul cerebral. Creierul nu este și nici nu poate fi un magazin unde se păstrează imaginile; rolul lui nu poate fi decât acela al unui instrument de acțiune. În al doilea rând, precum în teoria percepției s-a distins o percepțiune pură, tot așa aci va trebui să distingem o memorie pură. Aceste distincțiuni făcute ne vor ajuta să deosebim domeniul spiritual de materie și să prindem, în același timp, în chip experimental, punctul lor de întâlnire pe domeniul acțiunii.

Trecutul trăiește în noi în două chipuri: în mecanisme motorii și în amintiri independente. Aceste două forme trebuie distinse cu îngrijire. Una este o imagine, cealaltă un dispozitiv motoriu. Amîndouă se amestecă, de fapt, în proporțiuni diferite. Totuși, este un lucru să evoci amintirea unui fapt care nu s-a mai repetat niciodată, care are o individualitate ireductibilă, și este cu totul altceva să reproduci acte care s-au repetat de mai multe ori și în cele din urmă s-au condensat în habitudini motrice. Învăț o lecție pe dinafară; pentru aceasta trebuie să o citesc de mai multe ori; fiecare din aceste lecturi poate să revină în memorie cu fizionomia ei particulară; lecția învățată pe dinafară nu păstrează din toate citirile succesive decât anume caractere comune și impersonale, care sunt în stare să se contopească într-o acțiune; fiecare citire este o imagine-amintire independentă, lecția învățată pe dinafară este o organizare de acțiuni. Cea dintii formă de memorie, care este o reprezentare, înregistrează sub forma de imagine-amintire toate evenimentele vieții noastre, pe măsură ce se desfășoară în timp, cu toate particularitățile lor de timp și loc; fără nici o tendință utilitară, printr-o necesitate naturală, ea ar înmagazina trecutul și ar face posibilă recunoașterea intelectuală a unei percepțiuni care a mai fost avută odată. Dar orice percepțiune se continuă într-o acțiune începută; pe măsură ce imaginile percepute se rinduiesc în memorie, mișcările care le continuă modifică organismul și creează în corp noi dispozițiuni de activitate. Astfel se formează în corp o experiență de altă ordine, o serie de mecanisme gata să funcționeze îndată ce excitația externă se produce. Aceasta ar fi cea de a doua formă a memoriei, nu dezinteresată ca cea dintii, ci totdeauna îndreptată spre practică, așezată nu în trecut ca cealaltă, ci într-un continuu prezent și cu o tendință spre viitor. „Memoria aceasta n-a reținut din trecut decât mișcările inteligent coordonate care reprezintă eforturile acumulate a acestora; ea regăsește aceste eforturi nu în imagini-amintiri, ci în ordinea riguroasă și caracterul sistematic cu care mișcările actuale se împlinesc”. Memoria aceasta nu reproduce trecutul, ca cealaltă, ci îl joacă; ea nu păstrează imaginile trecute, ci le prelungește efectul util pînă în momentul prezentat. Adevărata memorie ar fi în forma cea dintii, a reprezentărilor independente, cea desprinsă de activitatea prezentă; forma cea de a doua, cea a dispozitivelor motorii organizate, ar fi numai *obișnuința luminată de memorie*. De drept, cea dintii ar trebui să alinieze sub formă de imagini fără nici o legătură cu stările prezente tot trecutul cu toate amănuntele lui, pe cînd cealaltă ar fi o înregistrare a trecutului sub formă de habitudini motrice; una ar fi

planul visului, cealaltă al activității. De fapt memoria independentă, planul visului, în loc de a denatura caracterul practic al vieții amestecând visul cu realitatea, se canalizează și ea tot în vederea activității folositoare. Conștiința noastră actuală, care reflectează exacta adaptare a sistemului nostru nervos la situația prezentă, îndepărtează din imaginile trecute pe toate cele ce nu se pot coordona cu percepția prezentă spre a forma un complex *util*. Dintre cele două memorii, cea activă înfrinează continuu pe cealaltă și nu ia dintr-însa decât ceea ce poate lumina situația prezentă. Îndată ce echilibrul menținut de creier între excitația externă și reacțiunea motrice se strică, imaginile memoriei năpădesc în conștiință, neînfrinate de nimic : acest lucru se întâmplă în somnul cu vise.

Cele două forme sunt solidare una cu alta, și în viața obișnuită apar totdeauna împreună, amestecate în diferite proporțiuni. Psihologii au luat însă starea aceasta mixtă, amestecul de imagini libere și tendințe motrice, drept un fapt simplu și original ; de aci o confuziune în întreaga teorie a memoriei. Privită în bloc, memoria apare desigur ca solidară cu corpul și pare că se modelează după stările substanței cerebrale ; observatorul superficial e lesne dus să afirme că mecanismul cerebral, medular sau bulbar, care servă drept bază obișnuinței motrice, ar fi în același timp și substratul imaginii conștiente. Astfel s-a ajuns la ipoteza ciudată a memoriei-funcțiune a creierului, a amintirilor înmagazinate în creier, care ar deveni conștiente printr-o adevărată minune și ne-ar întoarce din prezentul nostru spre trecut, printr-un proces misterios. Precum a demonstrat că mișcările substanței nervoase nu pot să producă percepțiunea, tot așa Bergson caută să demonstreze, cu argumente din fiziologie mai ales, că memoria nu este și nu poate fi un produs al activității cerebrale, o funcțiune a creierului. Toate argumentele ce se aduc pentru a susține că amintirile se acumulează în substanța corticală sunt trase din bolile localizate ale memoriei. Bergson cercetează, cu multă amănunțime — „analiza trebuie să fie minuțioasă sub pedeapsa de a fi inutilă altfel” — toată patologia acestei activități spirituale : iluziile de falsă recunoaștere, amneziile, afazii, și ajunge la concluzia că între imaginea-amintire și procesul nervos nu poate fi legătură de la efect la cauză, de la manifestare la substrat. Dacă amintirile ar fi într-adevăr depuse în creier ca într-un magazin, uitărilor nete, ștergerilor precise de amintiri, ar trebui să le corespundă leziuni ale creierului caracterizate. Însă în amneziile în care un întreg period din existența trecută a cuiva poate să dispară cu desăvârșire din memorie, de pildă, nu se observă o leziune cerebrală precisă ; și dimpotrivă, în turburările memoriei în care localizarea cerebrală este sigură, adică în diferitele afazii și în bolile recunoașterii vizuale și auditive nu se șterge cutare sau cutare amintire determinată care ar fi ca smulsă din locul unde sălășluia, ci puțința de amintire este mai mult sau mai puțin micșorată în vitalitatea ei, ca și cum subiectul ar avea o greutate de a pune în contact amintirile cu situația prezentă. Prin urmare, mecanismul acestui contact este lucrul cel mai important ; studiindu-l pe acesta putem să ne dăm seama dacă rolul creierului este numai ca să asigure funcționarea acestui mecanism ori să

închidă fiecare amintire în vreo celulă a sa. Actul în care se întîmplă acest contact al trecutului cu prezentul este numit în psihologie *recunoaștere* și este de cea mai mare însemnătate în problema memoriei.

Este recunoașterea un act simplu? Bergson aduce și aci aceeași pătrundere de analiză. După teoriile psihologice cele mai răspîndite recunoașterea unei percepțiuni prezente ar fi asocierea cu această percepție a unor imagini care au fost date odinioară în contiguitate sau care seamănă cu dînsa; imaginea prezentă ar merge să caute în memorie amintirea percepțiunii anterioare care-i seamănă: recunoașterea ar fi rezultatul unei juxtapuneri sau fuziuni între percepțiune și amintire. Asocierea aceasta nu ne dă socoteală de procesul recunoașterii. Căci dacă recunoașterea s-ar face astfel, ea nu s-ar mai putea face atunci cînd vechile imagini ar dispărea, și ar avea loc totdeauna cînd imaginile se păstrează. Cecitatea psihică, adică neputința de a recunoaște obiectele percepute, ar fi însoțită de o inhibiție a memoriei vizuale și, mai ales inhibiția memoriei vizuale ar avea invariabil de efect cecitatea psihică. Dar experiența nu verifică nici una din aceste ipoteze. Sunt bolnavi la care imaginile-amintiri sunt perfect de bine păstrate, însă nu le pot recunoaște cînd li se prezintă ca percepție; și invers, alții la care orice amintire piere, însă fără a se suprima cu totul recunoașterea, un anume fel de recunoaștere. Bolnavul lui Charcot nu-și recunoștea străzile din orașul său natal, nu le putea numi, nici nu se putea orienta, dar știa că sunt străzi. Orice recunoaștere nu implică totdeauna intervenția unei imagini vechi, și imaginile vechi pot veni fără ca prin aceasta să se identifice percepțiunile cu ele. Trebuie căutată, dar, o altă explicare a recunoașterii.

Mai întîii, trebuie să distingem două feluri de recunoaștere: una în *instantaneu*, de care numai corpul este capabil, fără ca să intervină vreo amintire explicită, și alta o recunoaștere *atentivă*, în care imaginile vin de la sine să se alipească la percepțiunea prezentă. Cea dintîi este mai mult o *acțiune* decît o reprezentare. Corpul potrivește cu o percepțiune reînnoită un demers care a devenit automat: e o recunoaștere pasivă, mai mult jucată decît cugetată. Cum orice percepțiune uzuală este însoțită de o organizare de mișcări, sentimentul de recunoaștere își are rădăcina în conștiința acestei organizări din ce în ce mai fixate. În principiu, sistemul nostru nervos, întins între percepțiune și acțiune, este prea prins de legătura prezentului cu viitorul ca să lase imaginile trecutului să intervină în operațiunile lui; totuși, cum aceste imagini trăiesc, caută să apară în conștiință: dintre ele nu se pot însă intercala decît cele care se potrivesc cu atitudinea actuală a corpului și se pot prelungi în mișcările pe care corpul le prepară. Acestea întîmpină o mai mică rezistență și astfel introduc trecutul în prezentul nostru care este îndreptat mai ales spre viitor. Iată deci cum percepțiunea actuală poate evoca o imagine anterioară, nu în virtutea unei asemănări teoretice, ci în virtutea asemănării acțiunii la care amîndouă tind. Dacă este așa, bolile recunoașterii vor fi caracterizate sau prin imposibilitatea de a evoca imaginile vechi, sau prin ruptura legăturii dintre percepțiune

și mișcările concomitente obișnuite. Faptele confirmă ambele alternative: pe de o parte, pierderea amintirilor vizuale definește, de regulă, bolile de recunoaștere, iar pe de altă, în multe cazuri de cecitate psihică, bolnavii sunt lipsiți de simțul orientării, adică nu mai pot să completeze percepțiunea vizuală cu tendința motrice de a-i figura schema.

Deosebită de această recunoaștere automatică este cea de a doua formă, recunoașterea atentivă, în care imaginile-amintiri vin înaintea percepțiunii prezente ca să o precizeze și să o completeze. Psihologia explica multă vreme această recunoaștere arătând cum senzațiile evocau imaginile și ideile prin asemănarea sau contiguitatea lor; percepțiunea mergea să caute imaginile care dormeau în tălănițele memoriei. Bergson explică altfel acest procedeu dinamic: imaginile libere ale memoriei, veșnic gata de a se actualiza, vin singure să se intercaleze în operațiunile percepțiunii; ca să izbutească trebuie să găsească mijlocul de a pune în mișcare, în creier aceleași aparate pe care percepțiunea le pune în joc de obicei pentru a lucra; dacă nu izbutesc, dacă sunt neputincioase, nu se pot actualiza. Dacă e așa, turburările recunoașterii vor proveni din două cauze: sau din faptul că corpul nostru nu mai poate să ia automat, în prezența excitației exterioare, atitudinea precisă care ar face selecțiunea necesară printre imaginile amintiri, sau din faptul că amintirile nu mai pot găsi în corp un punct de aplicare și mijloace de a se realiza. Patologia confirmă ambele grupuri de cazuri. „Așa, în toate cazurile în care o leziune a creierului atinge o anume categorie de amintiri, amintirile atinse nu se aseamănă prin aceea că sunt, de pildă, din aceeași epocă sau că au o înrudire logică între ele, ci numai prin faptul că sunt toate auditive, sau vizuale, sau motorii. Ceea ce pare lezat sunt diferitele regiuni senzoriale și motrice sau, și mai ades, anexele care permit de a le acționa din interiorul scoarței, iar nu amintirile înseși. Am mers și mai departe și studiind cu atenție recunoașterea cuvintelor și fenomenele afaziei senzoriale, am încercat să stabilim că recunoașterea nu se făcea cituși de puțin printr-o deșteptare mecanică a amintirilor adormite în creier. Ea implică, dimpotrivă, o tensiune mai mult sau mai puțin înaltă a conștiinței, care merge să caute în memoria pură amintirile pure, pentru a le materializa progresiv în contactul cu percepțiunea prezentă.” (*Matière et Mémoire*, p. 266.) Nicăieri nu se confirmă ipoteza după care amintirile ar fi localizate în substanța cerebrală; pretinsa distrugere a amintirilor prin leziunile creierului nu este decât o întrerupere a progresului continuu prin care amintirea se actualizează. Dacă am localiza amintirile într-un punct determinat al creierului, nu am mai putea explica nici deosebirea dintre percepție și memorie, nici legătura dintre ele. Presupunând că amintirea nu ar fi decât o dispoziție dobândită a elementelor pe care percepțiunea le-a impresionat, cum am putea explica faptul că totalitatea amintirilor de un anume fel poate să dispară, pe când facultatea de a percepe corespunzătoare rămâne neatinsă? Presupunând că percepțiunea și memoria ar avea elemente nervoase distincte, cum s-ar explica faptul că amintirea tinde să se termine într-o percepțiune? Originea acestor greutăți este

într-o veche greșeală, aceea de a privi *progresele*, ca pe niște *lucruri*. Amintirea și percepțiunea nu sunt lucruri, ca obiectele lumii exterioare, ci procese dinamice, progrese care nu pot fi analizate în momente distincte și înțepenite în concepte fără să nu-și piardă realitatea lor vie.

Memoria nu este, prin urmare, o funcțiune a creierului. Rămîne acum să vedem, analizînd „amintirea pură”, dacă între amintire și percepție este numai o diferență de grad sau o diferență radicală de natură. Problema aceasta se ridică deasupra psihologiei și are o importanță metafizică. Teza după care amintirea ar fi de aceeași natură cu percepțiunea, ar fi o percepțiune mai slabă, este, desigur, o teză psihologică, dar pe dînsa se fundează o întreagă filosofie, idealismul englez și toată filosofia asociaționistă. Într-adevăr, idealismul unui Mill și Spencer nu vede decît o diferență de grad, nu de natură, între realitatea obiectului perceput și idealitatea obiectului conceput. Tot de aci porcede și credința că noi construim materia cu stările noastre interioare și că percepțiunea nu e decît o halucinație adevărată. Din studiul percepțiunii s-a văzut că aceasta nu este o construcție subiectivă și n-are nimic halucinatoriu; dimpotrivă, percepțiunea pură ne așază de-a dreptul în realitatea lucrurilor. Studiul memoriei ne arată profunda ei deosebire de percepțiune. Dacă amintirea unei percepțiuni n-ar fi decît o percepțiune mai slabă, ar trebui ca o percepțiune slabă, de pildă un sunet ușor, să ne apară ca amintirea unui sunet mai tare. Experiența contrazice această consecvență: percepțiunea, oricît de slabă, rămîne totdeauna pentru noi o percepțiune, și invers, amintirea, oricît de puternică, nu ni se înfățișează niciodată ca percepțiune. Tot observația ne arată că niciodată conștiința unei amintiri nu începe prin a fi o stare actuală mai slabă, pe care am căuta să o aruncăm în trecut după ce i-am constatat slaba intensitate. Memoria în realitate nu este o regresiune din prezent spre trecut, ci dimpotrivă un progres din trecut spre prezent. Din capul locului ne așezăm în trecut. „Pornim de la o stare virtuală, pe care o conducem puțin cîte puțin, printr-o serie de planuri de conștiință diferite, pînă la termenul unde se materializează într-o percepțiune actuală, adică pînă la punctul în care ajunge o stare prezentă și activă, adică pînă la acel plan extrem al conștiinței în care se desenează corpul nostru. În starea aceasta virtuală consistă amintirea pură.” Care să fie originea acestei iluzii care ne face să luăm amintirea drept o percepțiune mai slabă, pe care o aruncăm, în chip inexplicabil, în trecut și care tot atît de inexplicabil apare în anume moment și nu într-altul? Originea este în concepția greșită a rolului stărilor noastre psihologice actuale. Uităm că percepțiunea are un rol practic și facem dintr-însa o operație dezinteresată a spiritului, o pură contemplare. Cum și amintirea pură nu poate fi altceva decît tot o contemplare dezinteresată, ceva care nu corespunde unei realități active, amintirea și percepțiunea sunt luate drept stări de aceeași natură, între care n-ar fi decît o diferență de intensitate. Deosebirea între trecut și prezent n-ar fi deci decît o deosebire de intensități. Aci stă toată eroarea. Prezentul este ceea ce mă interesează, ceea ce trăiește pentru mine, ceea ce mă provoacă la acțiune, pe cînd trecutul este

esențial neputincios ; prezentul este ceea ce lucrează asupra mea și mă face să lucrez, este senzațiune și mișcare, este starea corpului meu. Dar pe cînd prezentul este prin esență senzori-motor, trecutul este ceea ce nu mai lucrează, dar care ar putea să lucreze, dacă s-ar insera în senzațiunea prezentă și i-ar împrumuta vitalitatea. Trecutul nu devine activ decît dacă se actualizează, dar actualizîndu-se încetează de a fi amintire și devine percepțiune. Amîntirea aceasta virtuală, nerealizată în vederea acțiunii viitoare într-o imagine, este ceea ce Bergson numește amintirea pură. Aceasta nu poate rezulta dintr-o stare cerebrală. Starea cerebrală continuă amintirea, o actualizează, o aduce în prezent dîndu-i o materialitate, dar amîntirea pură este o manifestare spirituală ; cu memoria suntem de-a binelea în domeniul spiritului.

Trecutul care nu este practic folositor, care nu se poate insera într-o acțiune prezentă, rămîne inconștient. Psihologia modernă avea o repugnanță să admită stări psihice inconștiente, pentru că definea orice activitate psihologică prin conștiință. Odată ce o stare nu mai e conștientă, nu mai poate fi psihică, rămîne o simplă dispoziție organică, o virtualitate, ceva care poate să revină la o conștiință, dar pînă atunci nu există psihologiceste. Dar definiția stărilor psihologice prin conștiință este prea strîmă și deci inexactă ; e tot așa de inexactă ca definiția realității lumii exterioare prin percepțiunea cîtă avem noi. Realitatea materiei excede percepțiunea, precum și realitatea psihică excede conștiința. Conștiința este numai prezentul și prezentul este numai acțiune : prezentul nu ne exprimă tot ce există, așa cum există, ci numai atît cît ne este nouă folositor ; conștiința exprimă numai ceea ce are să lucreze și ceea ce lucrează în noi. Trecutul este ceea ce nu mai lucrează, și nu mai lucrează pentru că nu mai este folositor ; îndată ce are să fie iarăși folositor, devine iarăși activ, adică prezent. Inacțiunea lui nu însemnează inexistență : cu toată repugnanța noastră, trebuie să admitem inconștientul ca o realitate pozitivă. Dealtfel, psihologia mai nouă, cu psihologi ca Myers și William James, admite din ce în ce mai mult viața inconștientă a spiritului ca o dată sigură, ca o realitate pozitivă.

Iată, prin urmare, cum se explică raportul concret al prezentului cu trecutul. Există o memorie a corpului, constituită din toate sistemele senzori-motorii construite de obișnuință, care a adunat experiența noastră trecută, dar care nu evocă nici o imagine ; de altă parte, există o memorie care înregistrează și păstrează toate stările noastre sub formă de imagini. Amîndouă nu sunt două lucruri separate, existînd fiecare pentru sine ; în realitate sunt într-un continuu amestec : memoria organică este ca un punct mobil pe care memoria pură îl înserează în planul mișcător al experienței ; memoria pură vine cu imaginile ei spre mecanismele senzori-motorii : dintre ele se realizează numai acele care pot lumina acțiunea prezentă : mecanismele senzori-motorii dau mijlocul amintirilor inconștiente de a ajunge la conștiință, adică de a deveni eficace. Memoria pură și organizările senzori-motorii sunt cei doi poli opuși ai vieții noastre psihice : una este planul visului, celelalte sunt planul acțiunii. Între amîndouă se petrece toată viața noastră. De-ar fi numai planul ac-

țiunii, am fi incapabili de o activitate alta decât cea impulsivă; de n-ar fi decât celălalt plan, viața ar fi o pură fantasmagorie. Viața normală rezultă din amestecul continuu al celor două planuri, din echilibrul veșnic reînnoit dintre planul acțiunii și al visului. Între cele două planuri opuse sunt o mulțime de planuri de conștiință intermediare, toate repetițiuni integrale și diverse ale totalității experienței noastre trăite. „A localiza o amintire nu însemnează a o insera mecanic între alte amintiri, ci a descrie, printr-o expansiune mai mare a memoriei în integralitatea ei, un cerc destul de larg ca să intre și acest amănunt al trecutului. A completa o amintire cu amănunte mai personale nu este a juxtapune mecanic alte amintiri lângă această amintire, ci a se transporta pe un plan de conștiință mai întins, a se depărta de acțiune în direcția visului.” Planurile acestea nu sunt date o dată pentru totdeauna, suprapuse unele altora; existența lor este mai mult virtuală, ca existența tuturor lucrurilor spiritului. Inteligența, mișcându-se printre ele, fără încetare le creează și viața inteligenței consistă în această mișcare.

Greșeala filosofiei asociaționiste este că nu a văzut aceste planuri de conștiință diferite; ea privește fiecare amintire ca ceva care seamănă mai mult a lucru decât a progres, ca un atom psihic, cum sunt și percepțiunile. Dar nici percepțiunea, nici amintirea nu sunt ca lucrurile determinate și cu contururi fixe, nu sunt atomi psihici, ci sunt niște acte, niște procese și progrese. Asociaționismul este în neputință de a explica de ce asociațiunea se face prin contiguitate și asemănare, precum nu poate explica nici de ce asociațiunea însăși se face. „Interesul unei ființe vii este să prindă într-o situație prezentă ceea ce seamănă cu o situație anterioară, apoi să apropie ceea ce a precedat și ceea ce a urmat, ca să profite de experiența sa trecută. Dintre toate asociațiile pe care le putem închipui, asociațiile prin asemănare și contiguitate sunt singurele care au o utilitate vitală. Dar pentru a pricepe mecanismul acestor asociațiuni și mai ales selecțiunea, în aparență, capricioasă, pe care o fac printre amintiri, trebuie să ne așezăm pe rînd în cele două planuri extreme, pe care le-am numit planul acțiunii și planul visului. În cel dintîi, nu figurează decât obiceiuri motrice, despre care putem spune că sunt mai mult asociațiuni jucate sau trăite decât reprezentate: aci, asemănare și contiguitate sunt topite împreună. Dar pe măsură ce trecem de la mișcări la imagini și de la imaginile mai sărace la cele mai bogate, asemănarea și contiguitatea se disociază: în cele din urmă ajung să se opună pe planul extrem, unde nici o acțiune nu mai e legată de imagini. Alegerea unei asemănări printre multe altele, unei contiguități printre alte contiguități, nu se face la întîmplare: depinde de gradul mereu variabil de *tensiune* a memoriei, care, după cum înclină mai mult să se insereze în acțiunea prezentă sau să se desprindă de dînsa, se transpune în întregime într-un ton sau altul.” (*Matière et Mémoire*, p. 271)

Memoria nu este, prin urmare, nici funcțiune a creierului, nici de aceeași natură cu percepțiunea: memoria pură ne introduce în domeniul spiritului, dacă cu percepțiunea ne aflăm încă în mijlocul lumii materiale. Rolul corpului nu este cîtuși de puțin să înmagazine-

ze amintirile; corpul este exclusiv un instrument de acțiune, este pururea orientat spre acțiune. Funcțiunea lui esențială este să limiteze, în vederea acțiunii, viața spiritului. Față de reprezentări, este un instrument de selecțiune și numai de selecțiune: nu poate nici să producă, nici să ocaziona o stare intelectuală. În percepțiune, rolul corpului este să arate părțile și aspectele materiei pe care le-am putea prinde: percepțiunea, care măsoară acțiunea noastră virtuală asupra lucrurilor, se limitează la obiectele care influențează actual organele noastre și ne prepară mișcările. În memorie, rolul corpului nu este să înmagazineze amintirile, ci numai să aducă în conștiință, dându-i o eficacitate, amintirea utilă, cea care va completa și va lumina situația prezentă în vederea acțiunii viitoare. E adevărat că selecțiunea nu este aci așa de riguroasă și că deoarece experiența trecută a fiecăruia are o coloratură individuală pronunțată, spiritul își ia oarecare libertăți pe care nu le întâlnim în lumea percepțiunii, adică în lumea materiei. „Nu e însă mai puțin adevărat că orientarea conștiinței noastre spre acțiune pare a fi legea fundamentală a vieții noastre psihologice“.

Analizele lui Bergson duc la o distincțiune profundă a materiei de spirit, însă felul cum el a abordat problema permite o apropiere, tot pe tărîmul psihologiei, între amîndouă. După studiul percepțiunii, care ne introduce în cunoașterea materiei, și al memoriei, care ne dă esența vieții spiritului, se pune problema legăturii dintre amîndouă. Dacă percepțiunea pură ne dă într-adevăr ceva din materie și memoria pură este însuși spiritul sub forma lui cea mai elementară, așezîndu-ne la întîlnirea acestor două, adică în percepțiunea concretă, sinteză a memoriei pure cu percepțiunea pură, vom vedea proiectîndu-se o lumină asupra acțiunii reciproce a spiritului și materiei.

Antiteza dintre spirit și materie se reduce, în toate sistemele, la opoziția dintre întins și neîntins, de o parte, dintre calitate și cantitate, de altă parte. Spiritul se opune, întîi, materiei ca o unitate pură unei multiplicități esențial divizibilă; apoi percepțiunile noastre se compun din calități eterogene, pe cînd lumea exterioară percepută se reduce la schimbări omogene și calculabile. Spiritul ar avea neextensiunea și calitatea, materia — întinderea și cantitatea. Materialismul pretinde că primul termen derivă din al doilea, idealismul face din cel de al doilea o construcție a celui dintîi. Împotriva materialismului, Bergson susține că percepțiunea este ceva mai mult decît starea cerebrală, iar împotriva idealismului că materia întrece cu mult percepțiunea noastră, care nu face decît o alegere inteligentă din vastitatea materiei. Împotriva amîndorora, care atribuie, unul corpului, altul spiritului, o adevărată putere de creațiune, el opune mărturia conștiinței care ne arată în corp o imagine ca oricare alta, iar în mintea noastră o facultate de a disocia, a distinge și de a opune logic, iar nu de a crea sau a construi. Nu e cu puțință o apropiere între cei doi termeni în aparență atît de opuși, între întins și neîntins, de o parte, între calitate și cantitate, de alta? Bergson crede că o asemenea apropiere poate aduce teoria percepțiunii pure și teoria

memoriei pure, pe care le schițarăm. Metoda de care se servește el în această problemă a relațiunii dintre spirit și materie este aceeași metodă intuitivă cu care am făcut cunoștință la începutul studiului nostru și pe care am găsit-o pururea aplicată, metodă care consistă în a prinde datele imediate ale conștiinței, experiența pură la obirșia ei, înainte ca aceste date să fie răsfrinte de utilitatea noastră, înainte ca experiența să ajungă o experiență curat omenească.

În ceea ce privește materia, metoda aceasta duce la următoarele rezultate. Întii, orice mișcare, privită ca trecerea de la un repaus la alt repaus, este absolut indivizibilă. Aceasta nu este o ipoteză, ci expresiunea unui fapt. Mișcarea, o mișcare a noastră de pildă, percepută ca un fapt interior, este un act indivizibil. Când o percepem în afară, ni se pare divizibilă din pricină că substituim actului indivizibil simbolul său spațial: linia, care nu este mișcarea, ci simbolul ei numai, e compusă din puncte în care mișcarea s-ar putea opri; dar mișcarea nu se oprește și linia nu exprimă mișcarea; nu mișcarea însăși e divizibilă, ci linia care o însemnează, care ne-o reprezintă în mod vizual. Nu trebuie să confundăm datele simțurilor, care percep mișcarea, cu artificiile spiritului care o recompun. Simțurile ne înfățișează mișcarea reală, între două opriri reale, ca un întreg solid și nedivizat. Diviziunea e adusă de imaginație. Când credem că mișcarea e divizibilă, înlocuim traiectul cu traiectoria, dintr-un *progres*, cum e mișcarea, facem un *lucru*, cum e linia. Atunci nu mai e de mirare cum nu mai putem reconstitui mișcarea cu seria de imobilități din care se compune linia. De aci provin, cum am văzut și mai sus, când este vorba de durată pură, argumentele false ale eleaților împotriva realității mișcării. Însăși percepțiunea noastră, nepătată de iluziile spațiale, ne informează despre realitatea mișcării. A doua concluzie a studiului mișcării este că există mișcări reale. În matematică, mișcarea e definită prin variațiunea de distanțe față de un punct sau de o axă, și cum e indiferent dacă punctul sau axa se mișcă, un punct poate să fie privit sau ca mișcându-se, sau ca în repaus. Pentru studiul abstract al mișcării, orice mișcare e relativă. Când trecem de la matematică la fizică, facem cunoștință cu mișcări concrete. Dacă putem privi un punct material izolat, fie ca în repaus, fie ca în mișcare, după punctul la care-l raportăm, nu e însă mai puțin adevărat că aspectul lumii materiale se schimbă, că nu mai avem alegerea între mobilitate și repaus: mișcarea, oricare i-ar fi natura intimă, devine o realitate incontestabilă. De n-ar fi mișcare reală, nimic nu s-ar schimba pe lume. Dar dacă e o mișcare absolută, nu o mai putem defini ca o simplă schimbare de pozițiune, căci ar trebui atunci ca diferențele de loc să fie diferențe absolute, ar trebui ca spațiul să fie compus din părți eterogene și să fie finit, lucruri pe care nu le putem admite. Nu o putem defini nici ca emanând dintr-o cauză reală, dintr-o forță, căci în științele naturii forța nu e decît o funcțiune a masei și vitezei, și se măsoară după accelerațiune; forța nu e cunoscută decît după mișcările pe care le produce în spațiu; solidară cu aceste mișcări, împărtășește relativitatea lor. Așa că suntem reduși la ipoteza spațiului absolut ca să explicăm o mișcare absolută. În nici un chip nu putem defini mișcarea reală prin altceva străin de ea; esența ei este

mobilitatea, și realitatea ei îmi apare clar înăuntrul meu, în conștiință, ca o schimbare de *stare* sau de *calitate*, ori de câte ori produc o mișcare. Tot același lucru este când percep schimbări de calități în lucruri: sunetul diferă absolut de tăcere, cum lumina diferă de întuneric, o culoare de altă culoare; trecerea de la unele la altele este pentru mine un fenomen absolut real. Totdeauna când percepem mișcarea nu o percepem ca o simplă relațiune, ci ca un absolut. În lumea exterioară se întâmplă mișcări; cum distingem aci mișcările aparente de mișcările reale? Dintre obiectele pe care le percepem în afară, care se mișcă, care e în repaus? Întrebarea aceasta presupune că materia este împărțită în corpuri independente, cu contururi absolut determinate. Dar experiența pură contrazice această presupunere. Al treilea rezultat al cercetării asupra materiei este că *orice diviziune a ei în corpuri independente cu contururi absolut determinate este o diviziune artificială*. Este o diviziune introdusă de trebuințele noastre, de necesitatea noastră primordială, care este cea de acțiune. Simțurile superioare, văzul și pipăitul, se întind cel mai mult în spațiu, și caracterul esențial al spațiului este continuitatea; aceste simțuri ne dau cunoștința unei continuități mișcătoare, în care totul se schimbă și în același timp rămîne. Totuși, noi disociem cei doi termeni, permanență și schimbare, și reprezentăm permanența prin corpuri și schimbarea prin mișcări omogene în spațiu. Și astfel, îmbucătățind continuitatea lumii externe, cunoaștem corpuri individualizate, cu contururi mai mult sau mai puțin precise. Dar diviziunea aceasta a realului nu este o dată imediată a conștiinței, nici o cerință a științei, care caută să regăsească articulațiunile naturale ale unei lumi, pe care o tăiem artificial. Este un efect al trebuințelor noastre vitale, care ne împing să facem individualități separate din părțile realului asupra cărora are să se exercite acțiunea noastră. Puterea ființelor vii de a se manifesta prin acte cere formarea unor zone materiale distincte, care corespund cu corpurile vii. Odată corpul constituit și distins de restul existenței, trebuințele lui îl împing să distingă și să constituie și alte corpuri. „A stabili raporturi particulare între porțiuni astfel tăiate din realitatea sensibilă este tocmai ceea ce numim *a trăi*”. Diviziunea realului în corpuri distincte nu este un produs al cunoștinței, ci este referitoare numai la acțiunea noastră posibilă. Ipoteza atomilor nu este decît continuarea acestei mișcări vitale pînă la ultima ei putință; cu dînsa nu putem da socoteală despre materie; atomul nu este decît corpul solid, creat de trebuințele noastre, redus la ultima lui expresie. Tendința mai nouă de a rezolva atomul în puncte și linii de forță ne indică direcția adevărată în care trebuie să căutăm o reprezentare mai adevărată a realului: în întinderea concretă se produc modificări, perturbări, schimbări de tensiune sau de energie, și nimic altceva. Dacă e așa, știința ca și conștiința pot fi de acord asupra celei de a patra concluzii a lui Bergson, că *mișcarea reală este mai mult transportul unei stări decît al unui lucru*.

Rezultatele acestei analize asupra materiei pregătesc apropierea între calitate și cantitate, între senzațiune și mișcare. La prima vedere, distanța pare o prăpastie. Calitățile sunt eterogene între ele, mișcările — omogene. Senzațiunile scapă măsurii, mișcările, totdea-

una divizibile, au deosebiri de direcție și iuteală calculabile. Calitățile, sub formă de senzații, se petrec în conștiință, iar mișcările se execută independent de noi în spațiu. Ar fi dar două lumi care n-ar putea comunica între ele decât printr-o minune. Diferența e drept că rămîne ireductibilă, între calitate și cantitatea pură. „Dar chestiunea este tocmai de a ști dacă mișcările reale nu prezintă între ele decât diferențe de cantitate, sau dacă n-ar fi însăși calitatea, vibrînd oarecum interior și scandîndu-și propria existență într-un număr adesea incalculabil de momente. Mișcarea pe care o studiază mecanica nu este decât o abstracțiune sau un simbol, o comună măsură care permite compararea între ele a tuturor mișcărilor reale; dar aceste mișcări, privite în ele înseși, sunt niște indivizibile care ocupă o durată, presupun un înainte și un după, și leagă momentele succesive ale timpului printr-un fir de calitate variabilă care nu poate să fie fără nici o analogie cu continuitatea propriei noastre conștiințe. Nu putem oare concepe, de pildă, că ireductibilitatea a două culori percepute ar proveni din mica durată în care se contractă trilioanele de vibrațiuni pe care le execută într-una din clipele noastre? Dacă am putea destrăma această durată, adică să o trăim într-un ritm mai încet, nu am vedea oare, pe măsură ce ritmul s-ar încetini, culorile ștergîndu-se și lungindu-se în impresiuni succesive, colorate încă fără îndoială, dar din ce în ce mai aproape de a se confunda cu niște pure zguduiri? Acolo unde ritmul mișcării este destul de încet pentru a cadra cu obișnuințele conștiinței noastre —, cum se întîmplă, de pildă, cu notele grave ale gamei —, nu simțim oare calitatea percepută cum se descompune de la sine în zguduiri repetate și succesive, legate între ele printr-o continuitate interioară?” (*Matière et Mémoire*, p. 226.) Ar fi, dar, posibilă o apropiere între calitate și cantitate. În mișcare, în mișcarea reală, nu în schema abstractă a matematicii, am găsi calitatea însăși „vibrînd interior și scandîndu-și propria existență într-un număr incalculabil de momente”. Calitatea e incompatibilă numai cu mișcarea abstractă, nu și cu cea reală. Dacă ar fi altfel, odată ce percepțiunea noastră cuprinde o stare de conștiință și o realitate distinctă de noi, cum s-ar putea explica trecerea de la realitate, dacă ar fi pur cantitativă, la starea noastră de conștiință, pur calitativă? Distincția dintre spirit și materie trebuie să fie pusă mai curînd în funcțiune de timp decât în funcțiune de spațiu; ceea ce distinge materia de spirit este că în materie schimbările au un ritm de durată infinit mai repede decât ritmul duratei propriei noastre conștiințe: trilioanele de vibrațiuni ale culorii roșii, de pildă, se petrec într-un fragment de secundă din timpul nostru psihologic; ceea ce distinge spiritul de materie este că spiritul contractă într-o singură clipă a duratei sale evenimente care în sine se petrec într-un număr considerabil de momente. Durata realității exterioare ar avea un anume ritm și durata conștiinței noastre un altul. În durata noastră, în aceea pe care o percepe conștiința noastră, un interval dat nu poate să conțină decât un număr limitat de fenomene conștiente. Putem concepe durate cu ritmuri mult mai repezi și durate cu ritmuri mult mai încete. Și nouă ni se poate întîmpla în somn să visăm într-o clipă evenimente care în ritmul obișnuit al duratei ar avea nevoie de luni de

zile ca să se desfășoare. Percepțiunea noastră ar fi condensarea în câteva momente mai diferențiate de viață mai intensă a unor perioade enorme dintr-o existență infinit diluată, rezumarea într-o clipă a unei lungi istorii. A percepe ar fi a imobiliza. Apariția conștiinței umane pe lume nu face decât să aducă un nou ritm de durată; nu adaugă nimic la realitate, ci numai e în stare să contracte în momente unice, ceea ce se petrece, în sine, într-un număr infinit de momente. Între calitățile sensibile care ne apar în reprezentarea noastră și aceste calități privite ca niște schimbări calculabile, ca niște mișcări ce se petrec în lumea exterioară, nu ar fi decât o diferență de ritm al duratei, o diferență de tensiune interioară. Mișcarea ce se petrece în afară n-ar fi decât însăși senzațiunea diluată, împrăștiată într-un număr infinit mai mare de momente, senzațiunea „vibrând în interiorul cristalinei sale”, iar senzațiunea nu este decât contractarea într-un moment unic a vibrațiunilor acestea cu o serie infinită de momente. Ideea de *tensiune* ridică dar opozițiunea dintre calitate și cantitate, dintre senzațiune și mișcare.

Precum ideea de tensiune face apropierea între calitate și cantitate, tot așa ideea de *extensiune* face apropierea între întins și neîntins. Lumea exterioară își întinde obiectele ei în spațiu, conștiința își desfășoară evenimentele ei în timp; caracteristica uneia este întinderea, a celeilalte inextensiunea, așa că și din acest punct de vedere ar fi o opozițiune ireductibilă între spirit și materie. Însă nici întinderea omogenă a materiei, nici inextensiunea senzațiunilor noastre nu sunt niște date imediate. Atît spațiul omogen, în care punem materia, cît și timpul omogen, în care credem că se desfășoară viața interioară, nu sunt decât niște creațiuni ale minții noastre impuse de trebuințele vitale. Am văzut în studiul datelor imediate ale conștiinței, că durata în care se petrece viața sufletească nu este o durată omogenă, cu momente separate unele de altele, ci este o durată oarecum calitativă, în care multiplicitatea de stări se contopește într-un tot, în care momentele succesive decurg unele dintr-altele, fără să fie exterioare unele altora. Același lucru cu întinderea concretă: aceasta este diferită de spațiul omogen și abstract al matematicii, care este numai o creațiune a trebuințelor noastre, o schemă abstractă de care ne servim pentru a turna într-însa realitatea adevărată. „Ceea ce este dat, ceea ce este real, este ceva intermediar între întinderea divizată și neîntinsul pur; este ceea ce am numit *extensivul*”. Întinderea materială nu este întinderea divizibilă de care vorbește matematica; este mai mult ceva analog cu extensiunea indiviză a reprezentării noastre. Cu ajutorul unui spațiu abstract, desfășurat sub dînsa de trebuințele noastre active, o subdividem și o transformăm într-o întindere multiplă și infinit divizibilă. Prin operația inversă, subtilizînd extensiunea concretă a reprezentării, ajungem la senzațiunile inextensive, cu care nu mai putem apoi reconstitui obiectele reale. Psihologia mai nouă este din ce în ce mai de acord a recunoaște că toate senzațiunile sunt extensive într-o măsură oarecare, că, prin urmare, senzația inextensivă nu este decât rezultatul procedeului de subtilizare a unei date imediate a conștiinței. Astfel, mintea noastră, al cărui rol este să stabilească distincțiuni logice și

opozitiiuni nete, ajunge să creeze, de o parte, o întindere indefinit divizibilă, și, de alta, niște senzațiuni absolut inextensive. Dar nici întinderea omogenă, nici durata omogenă, adică nici extensiunea infinit divizibilă nici senzațiunea absolut neextinsă nu sunt niște date imediate ale conștiinței, ci numai niște creațiuni ale trebuințelor active. Trecînd peste aceste construcțiuni și întorcîndu-ne la datele imediate, care ni se înfățișează ca o extensiune calitativă, intrăm în realitate și opozițiunea, în aparență ireductibilă, dintre întins și neîntins este anulată.

Cu toate aceste apropieri, distincțiunea între calitate și cantitate, întins și neîntins, senzație și mișcare, spirit și corp, subzistă; ceea ce dispăre este prăpastia de neînvins pe care ne-o înfățișează unele teorii filosofice. Analizele subtile de pînă acum ne arată că unirea este posibilă între cei doi termeni opuși, și că, de fapt, o găsim în actul pe care l-am numit percepțiune pură. Căci percepțiunea, din care unii făceau un act pur mental, este mai mult în lucruri decît în spirit, mai mult în afară decît în noi. Percepțiunea pură coincide cu obiectul ei; dar am văzut că percepțiunea pură există mai mult de drept decît de fapt, căci în percepțiunea concretă vine totdeauna memoria, care e spirit, cu bogăția ei de imagini, care se alipesc peste percepțiunea pură. Nici memoria nu intervine ca o funcțiune despre care materia n-ar avea nici o presimțire și pe care n-ar imita-o în felul ei. „Dacă materia nu-și amintește de trecut, este că repetă trecutul fără încetare, pentru că, supusă necesității, ea desfășoară o serie de momente din care fiecare echivalează cu cel precedent și poate fi dedus dintr-însul: astfel, trecutul este într-adevăr dat în prezentul ei.” Dar dacă și materia, ca și spiritul, păstrează trecutul în prezentul ei, spiritul are o putere de a alege din lucruri ceea ce-l interesează și de a contracta într-o singură clipă din viața sa energii care în existența materială sunt împrăstiate în momente infinit mai numeroase. Prin aceasta, spiritul diferă de materie, însă în percepțiunea pură amîndouă coincid.

Iată cum un studiu de probleme psihologice poate duce la concluzii metafizice. Percepțiunea și memoria duc la materie și spirit. Aceasta din pricina unității metodei pe care o întrebuințează Bergson. În psihologie, el caută datele imediate, dar datele imediate nu pot fi prinse decît prin intuițiune. Intuițiunea, pe lângă că ne lămurește problemele pur psihologice, cum e în stare să prindă de-a dreptul realitatea, căci în loc să ne lase a o cunoaște pe dinafară ne introduce în mișcarea ei interioară, acolo unde palpita viața ei adevărată, prin însăși această superioritate a ei, concluziile la care duce au o valoare mai mult decît psihologică. De aceea toate problemele psihologice ridicate de *Matière et Mémoire*, s-au văzut că în realitate erau probleme de metafizică. Rezultatele lui Bergson valorează cît valorează și metoda pe care a adoptat-o. Nu e momentul să o discutăm acum. Oricum ar fi, analizele subtile și minuțioase ale filosofului au dat la lumină concepte care sunt adevărate invențiuni filosofice: rolul corpului în viața psihică, teoria percepțiunii pure, teoria memoriei pure, invențiuni care au să rămînă alături de „durata pură” și de concepția libertății.

IV EVOLUȚIUNEA CREATOARE

Cugetarea pe care o văzurăm până acum, adîncind probleme filosofice speciale și anunțînd, pe măsură ce înainta, o filosofie generală mai largă și mai comprehensivă, ajunge în opera *L'Evolution créatrice* deplin stăpîină pe sine și se desfășoară aci în toată amploarea ei armonică. O mare unitate s-a putut observa pînă acum în dezvoltarea ideilor lui Bergson. Filosofia lui a crescut ca un organism viu, fără contradicții interioare și fără direcțiuni divergente. Într-o scrisoare pe care am avut onoarea să o primesc de la filosof, acesta îmi spunea că atunci cînd scria *Les Données immédiates* nu bănuia dezvoltarea ulterioară a filosofiei sale, nici concluziile generale la care avea să ajungă. Este tocmai imprevizibilitatea a tot ceea ce este de domeniul vieții și conștiinței, a tot ceea ce trăiește și se dezvoltă¹⁷. Unitatea acestei filosofii i-o dă metoda și intuițiunile primordiale pe care le-am găsit în cea dintîi operă. Dintre acestea, cea mai de seamă „invențiune” filosofică este aceea a „duratei pure”, a timpului concret, care este stofa însăși a vieții de conștiință. În ideea de durată se găsea în germen întreaga „evoluțiune creatoare”. Durata concretă a vieții de conștiință, în deosebire de simbolul ei, timpul spațializat, am văzut că nu este o succesiune de momente exterioare unele altora, ci o eterogeneitate pură, o compenetrare organică de momente calitativ diferite, o schimbare adevărată, un progres, o creștere continuă ca a unui rîu, în care la tot ce a fost se adaugă ceva pururea nou, în care nimic nu pierе, ci totul se sporește. După modelul acestei durate concrete a conștiinței ajungem să concepem întreaga realitate, atunci cînd învingem prejudecățile intelectualiste, și în locul unei vederi exterioare, simbolice a ei, ne silim, cu ajutorul metodei intuitive, să căpătăm o vedere interioară, să pătrundem în însăși realitatea, să ne identificăm cu viața ei intimă. Atunci realitatea ne apare ca o devenire de aceeași natură cu devenirea conștiinței, ca ceva care se face, nu ca o realitate făcută gata și încremenită, cum ne-o înfățișează filosofii intelectualiste, ci ca o evoluțiune creatoare.

Problema specială, pe care o abordează de data asta Bergson, este problema vieții. Am văzut cum cu prilejul celorlalte probleme studiate, el formula și concluzii generale filosofice; și de data asta problema aleasă îi servește ca punte de trecere spre o filosofie ge-

¹⁷ „Imprevizibilitatea” caracterizată aci decurge din caracterul indeterminabil al „evoluției creatoare” și duce la concluzii — oarecum — antiintelectualiste. „Atît la filosoful francez cit și la exegetul său, eroarea provine din subestimarea posibilităților uriașe de previziune fondate pe cunoașterea legilor de dezvoltare ale naturii și societății și accentuarea unilaterală a imposibilității de a prezice exact momentul producerii mutațiilor, natura și amploarea salturilor calitative. Relevăm că antiintelectualismul lui Antoniadă și concesiile făcute de el indeterminismului nu au nîcicînd un substrat mistic” (Radu Tomoiagă, C. Antoniadă, în *Istoria filosofiei românești*, vol. II, partea I, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1980, pp. 190—191).

nerală. Nu e vorba, problema vieții nu se poate spune că este o problemă prea specială; e o problemă foarte vastă și foarte obscură. Cu prilejul ei, Bergson formulează o admirabilă introducere în filosofia biologiei, dar nu se mulțumește cu atât și, pășind mai departe, schițează o filosofie mai largă, în care să intre întreaga realitate. Aci ideile fundamentale ale bergsonismului sunt duse pînă la ultima lor dezvoltare, grație metodei adoptate. *Evoluțiunea creatoare* nu se prezintă însă ca un sistem bine încheiat, ca o filosofie definitivă. Bergson nu încearcă să reclădească realul din bucățelele lui, căci știe zădărnicia „sistemelor definitive”. Realitatea nu are să fie reconstruită de mintea filosofului, ci numai constatată. Și metoda lui este o metodă de constatare a realității. El duce pînă la sfîrșit concluziile pe care i le impune metoda și arată în ce direcție se poate găsi adevărul filosofic.

I. Problema vieții. Mecanism și finalitate. Avîntul vital. Am văzut de cîte iluziuni este împresurată mintea cînd vrea să cunoască fie realitatea externă, fie viața de conștiință și cît îi e de greu să prindă, sub îngrămădirile de prejudecăți ale acțiunii utilitare și speculațiunii filosofice, datele imediate. Cînd vroim să cunoaștem viața și să-i pricepem originalitatea, ne izbim de dificultăți și mai mari. Inteligența noastră, prelungire a acțiunii, este un instrument al trebuințelor vitale; rolul ei este mai ales să asigure corpului o inserțiune perfectă în mediu. Cum activitatea noastră are să se exercite asupra obiectelor lumii exterioare, inteligența are să fie mai ales o cugetare a materiei. În materie, mintea noastră se simte la largul ei: asupra solidelor activitatea găsește un punct de sprijin, și la începuturile ei cugetarea este o cugetare a solidului. Tot ce este fluid, tot ce e mișcare și trecere îi scapă, pentru că nu este atât de util ca ceea ce e solid, fix, permanent. De aceea, geometria este triumful cel mai de seamă al inteligenței astfel îndreptate. Pentru că mintea nu poate cugeta clar decît solidul, din conceptele ei face tot un fel de solide, un fel de lucruri cu contururi bine determinate, ca și lucrurile lumii exterioare. Am văzut în cursul dezvoltărilor anterioare ce greu îi vine minții cînd e scoasă dintre solide și lucrurile făcute gata, spațializate, și trebuie să cugete o devenire, un progres; îndată se simte dezorientată și numai după grele eforturi poate să izbutească. Procedul obișnuit al cugetării noastre este să ia vederi instantanee și imobile din realitatea continuă și mișcătoare, un procedeu pe care Bergson îl numește, făcînd o fericită comparație, mecanismul cinematografic al cugetării¹⁸. Cu ajutorul acestor vederi imobile și instantanee caută apoi să reconstruiască mișcarea și continuitatea, fără să

¹⁸ S-a remarcat că „marea înversiune bergsoniană față de tot ceea ce este gîndirea filosofică și științifică” își are nucleul de semnificație în ultimul capitol din *Evoluția creatoare* (= „Mecanismul cinematografic al gîndirii și iluzia mecanică”) și că toate lucrările lui Henri Bergson ar fi „deducția logică din datele acestui capitol”, deoarece expunerile lui principale „nu sunt decît dezvoltările analitice ale unei critici și atitudini ce și-au fixat pozițiile în viziunea mecanismului cinematografic al gîndirii” (I. Brucăr, Bergson, Editura Alcalay et Co., București, 1935, pp. 5—6).

izbutească deplin. Când este vorba de devenirea pură a conștiinței, mișcarea naturală a minții este să substituie duratei pure a acelei vieți un simbol spațial și din continuitatea ei de compenetrare să extragă momente discontinue și separate, înșirate pe un fir unic. Când este vorba de mișcarea din lumea exterioară, nu o putem prinde ca un act sau ca un întreg original, ci o descompunem într-o serie de puncte imobile, de pozițiuni în care mișcarea s-ar putea opri, cu care în zadar încercăm în urmă să reconstituim originalitatea vie a mișcării; cu pozițiunile imobile nu putem pricepe mobilitatea. Același lucru va fi și cu viața. Inteligența noastră spațială, obișnuită cu solidele, e incapabilă să-și reprezinte dintr-odată, numai cu luminile ei geometrice, adevărata natură a vieții, semnificarea profundă a mișcării evolutive. Produsă de viață în cursul evoluției ei, cum va putea să priceapă viața în întregime, ea, care este numai un aspect, o emanație a acesteia? Viața, o realitate mult mai vastă, transcende de toate părțile intelectul nostru. Cu procedeele intelectualiste care izbutesc în studiul materiei, nu vom reuși niciodată să pricepem viața. Inteligența geometrică ar trebui pentru aceasta să fie întrecută, să fie completată. Avem mijlocul? Mișcarea evolutivă nu a depus în noi numai inteligența; alături de cugetarea noastră conceptuală și logică a rămas, din cursul evoluției, o nebulozitate vagă, făcută din aceeași substanță din care s-a făcut și nucleul luminos pe care-l numim inteligență. Această nebulozitate ar fi facultățile noastre intuitive; cu ele va trebui să întregim inteligența și astfel să intrăm iarăși în cursul evoluției și să asistăm oarecum la mișcarea ei interioară. Prin urmare, tot metoda intuitivă ne va ajuta să pătrundem și realitatea adevărată a vieții. Nici una din încercările intelectualiste de a ne lămurii viața nu a izbutit. Știința, întrebuintînd un instrument făcut pentru a pricepe materia și a lucra asupra ei, nu a fost în stare să ne dea decît vederi exterioare asupra vieții. Același lucru l-a făcut și filosofia evoluționistă: a aplicat vieții procedeele de explicare care au reușit asupra materiei inerte; nu e de mirare că n-a ajuns la un rezultat trainic.

Înainte de orice explicare, să vedem cum ni se înfățișează lumea vie. Prima notă caracteristică a ființelor vii este individualitatea. Individualitatea acestora este diferită de individualitatea obiectelor lumii exterioare. Acestea, apărîndu-ne ca sisteme închise, nu sunt decît niște tăieturi arbitrare pe care percepțiunea noastră, condusă de trebuințele vitale, le introduce în continuitatea lumii exterioare. Sistemul închis pe care îl numim corp viu este de altă natură; nu e un sistem artificial, relativ la percepțiunea noastră, ci un sistem delimitat și închis de însăși natura; este o individualitate. E adevărat că e greu de determinat, chiar în lumea animală, unde începe și unde se termină individualitatea, de deosebit ce e în individ de ce nu e; greutățile sunt și mai mari în lumea vegetală. Nu putem da o definiție precisă și generală, valabilă pentru toate cazurile, a individualității. Definiții de acest fel se aplică numai realităților făcute gata; proprietățile vitale nu sunt niciodată deplin realizate, ele sunt stări, tendințe, nu lucruri. Și de multe ori în viață unele tendințe sunt antagoniste. Așa, tendința spre individualitate este în luptă cu tendința de reproducere. Amîndouă se mărginesc reciproc. Dar dacă nu pu-

tem da o definiție invariabilă, care să se aplice automatic individualităților, nu e mai puțin adevărat că una din tendințele fundamentale ale vieții este să caute individualitatea, să tindă a constitui sisteme natural izolate, natural închise. Prin aceasta, corpul viu diferă de obiectele delimitate în chip artificial de percepțiunea noastră. „Dacă ar trebui să căutăm în lumea neorganizată un termen de comparație, ar trebui să asemănăm corpul viu nu cu un obiect material determinat, ci mai curînd cu totalitatea universului material.” Ca și universul luat în totalitatea lui, organismul este un lucru care durează. Durata aceea concretă care e stofa conștiinței este și stofa vieții. Trecutul ființei vii se prelungește în prezent, rămîne actual și activ. Corpul trăiește, se naște, ajunge la maturitate, îmbătrînește. Pretutindeni unde trăiește ceva este deschis un registru în care timpul se înscrie. Îmbătrînirea are o cauză mai adîncă decît simplele mecanisme fizico-chimice prin care tind biologii a o explica. Între evoluția embrionului și aceea a organismului complet este o continuitate neîntreruptă. Adevărat vital în îmbătrînire este nu distrugerea organică progresivă, ci continuarea pe nesimțite a schimbării de formă. Distrugerea organică este efectul vizibil sub care se ascunde o cauză interioară mai adîncă. Evoluția ființei vii implică o înregistrare continuă a duratei, o persistență a trecutului în prezent, o aparență de memorie organică.

Tocmai durata aceasta concretă, creatoare, ne este greu să o cugetăm. Mintea noastră, în spontaneitatea ei, este aci de acord cu speculațiunea științifică. Matematica și mecanica nu privesc niciodată timpul ca real. Cînd privește două momente ale duratei ca succesive, știința nu se gîndește decît la simultaneități; ceea ce o interesează sunt pozițiunile fixe, punctele între care se petrece schimbarea, nu intervalele înseși. „Sistemele asupra cărora operează știința sunt într-un instantaneu prezent, care se reînnoiește fără încetare, niciodată în durata reală, concretă, în care trecutul face corp cu prezentul”. Lumea științei este un veșnic prezent, o lume care moare și renaște la fiecare moment. Cu un asemenea timp nu ne putem reprezenta o evoluție. Evoluția implică o continuare reală a trecutului în prezent, o durată care este o trăsătură de unire. „Cu alți termeni, cunoașterea unei ființe vii sau *sistem natural* este o cunoștință care privește intervalul însuși de durată, pe cînd cunoștința unui *sistem artificial* sau matematic nu privește decît extremitatea.” (*L'Evolution créatrice*, p. 24.)

Viața ne apare, dar, ca o continuitate de schimbare, ca păstrarea trecutului în prezent, ca durată reală. Caracterele acestea le împărtășește cu conștiința. Putem oare afirma, ca și despre conștiință, că viața este invențiune, creațiune neîncetată? Teoriile transformiste, care s-au impus în știință, ne îndreptățesc să facem această afirmație. Ele ne arată cum din variațiunile individuale, bruste sau încete, din originalitățile pe care le produc ființele vii, se nasc speciile noi. Viața ar avea, dar, un nesecat izvor de originalitate, care se manifestă în toate treptele evolutive. Chiar dacă transformismul biologic, așa cum e înfățișat de știința de astăzi, ar fi dovedit ca o eroare — ceea ce nu s-a făcut pînă acum — și am fi nevoiți să admitem în locul producerii speciilor prin filiațiune naturală niște acte de

creațiune discontinuă, tot ar exista între specii o filiațiune logică și o ordine de aparițiune cronologică, așa că tot nu ne-am putea despărți de conceptul de evoluție, numai că admitând acest fel de vedere totul s-ar petrece într-un domeniu abstract, în loc să se petreacă în concret. Chiar în această concepție, nu vom putea tăgădui originalitatea de invențiune a formelor vitale. Orice pozițiune am lua, limbajul transformist se impune filosofiei, precum afirmarea dogmatică a transformismului se impune științei.

Viața nu ne apare ca o abstracțiune, ca o rubrică sub care adunăm toate ființele vii, ci ca un curent vizibil, care a luat naștere în anume moment, în anume puncte ale spațiului. „Acest curent de viață, străbătind corpurile pe care le-a organizat pe rând, trecînd din generație în generație, s-a divizat între specii și s-a risipit între indivizi, fără să piardă nimic din forța sa, ba încă intensificîndu-se pe măsură ce înainta.” Viața este acest curent creator; formele pe care le produce sunt, ca și faptele de conștiință, imprevizibile în originalitatea lor. Nimeni nu contestă că apariția unei specii noi n-ar fi datorită unor cauze precise; dar cunoscînd dinainte aceste cauze, nimeni n-ar putea prevedea forma concretă a acestei specii. E una din tezele fundamentale ale bergsonismului, pe care am întîlnit-o în chestia libertății. Nu putem prevedea din viitor decît ceea ce seamănă cu trecutul, ceea ce se poate recompuce cu elementele asemănate din trecut. Acesta e cazul fenomenelor astronomice, fizice și chimice, fenomene care fac parte din sisteme unde nu se produc decît schimbări de pozițiune, unde nu e o absurditate teorică să presupui că lucrurile pot fi readuse la locul lor. Dar oriunde e creațiune, oriunde se produce ceva nou, original, care numai o dată apare nu ne putem figura viitorul înainte ca viitorul să apară. A ne închipui o stare care are să se producă, însemnează să ne-o dăm mai dinainte; și tocmai aci stă dificultatea, că starea nu este încă dată.

Cu aceste idei de originalitate și imprevizibilitate nu se poate împăca mintea noastră, modelată mai ales pentru acțiune și obișnuită cu sistemele închise, în care timpul nu are o realitate concretă. Știința, cînd vrea să priceapă viața, procedează cu categoriile ei obișnuite; ea nu vede decît partea de *repetiție* a fenomenelor. Exercițîndu-se asupra unor lucruri, a căror esență este originalitatea, va căuta să le analizeze în elemente sau aspecte care să-i prezinte orice producere nouă ca o reproducere a trecutului. Știința nu lucrează decît asupra fenomenelor care se repetă, asupra celor ce sunt sustrate de la acțiunea duratei. „Ceea ce este ireductibil și ireversibil în momentele succesive ale unei istorii îi scapă. Trebuie, pentru a ne reprezenta această ireductibilitate și ireversibilitate, să rupem cu obiceiurile științifice, care corespund cu exigențele fundamentale ale cugetării, să siluim spiritul, să suim din nou panta naturală a inteligenței. Tocmai acesta este rolul filosofiei.” (*L'Evolution créatrice*, p. 32.) Știința însă nu poate ieși din categoriile ei. Ea analizează ființa vie și o reduce la o serie infinită de repetiții. În fenomenele vitale, găsește numai factori fizico-chimici; viața e redusă la o serie infinit repetită de fenomene fizico-chimice. Este just că la acest rezultat duce analiza științifică; de altă parte, nimeni nu poate să tăgăduiască identitatea fundamentală a materiei brute cu materia orga-

nizată. Dar de aci nu rezultă că fizica și chimia au să ne dea cheia vieții.

„Un element foarte mic al unei curbe e aproape o linie dreaptă. Va semăna cu atât mai mult cu o linie dreaptă cu cât va fi luat mai mic. La limită vom spune, după voie, că face parte dintr-o dreaptă sau dintr-o curbă. În fiecare punct curba se confundă cu tangenta sa. Astfel, «vitalitatea» este tangentă în orice loc cu forțele fizice și chimice; dar aceste puncte nu sunt, în definitiv, decât vederile unui spirit care imaginează opriri în cutare sau cutare momente ale mișcării generatoare a curbei. În realitate, viața este tot atât de puțin făcută din elemente fizico-chimice cât este și curba din linii drepte.” (*L'Evolution créatrice*, p. 33.) Nici biologiștii nu sunt toți de acord asupra explicabilității vieții prin elemente fizico-chimice. Cei care se ocupă numai cu activitatea funcțională a ființei vii sunt înclinați să creadă că fizica și chimia ne vor da cheia proceselor biologice. Aceștia au de a face mai ales cu fenomenele care se repetă fără încetare în ființa vie; așa se explică, în parte, tendința mecanicistă a fiziologiei. Dimpotrivă, histologiștii și embriologiștii, naturaliștii care privesc mai ales structura fină a țesuturilor vii, geneza și evoluția lor, dau mai multă importanță formei și părții de originalitate a vieții și nu sunt dispuși deloc să creadă în caracterul exclusiv fizico-chimic al acțiunilor vitale.

Explicațiile care s-au încercat asupra vieții și evoluției se pot aduna în două grupe mari: explicațiuni mecaniste și explicațiuni finaliste. Însă și mecanismul și finalismul nu fac decât să ducă pînă la extrem unele înclinări înnăscute ale inteligenței noastre. O explicație completă nu sunt în stare să ne dea; finalismul poate mai mult ca mecanismul, însă cu importante corecturi. Greșeala mecanismului radical, ca și a finalismului, este că nu țin socoteală de factorul timp; amîndouă trec peste importanța duratei concrete în evoluțiunea vieții. Explicațiile mecaniste sunt valabile pentru sistemele pe care cugetarea le desprinde artificial din tot, dar nu și pentru acest tot și nici pentru sistemele care se constituiesc natural după modelul totului și înăuntrul lui. Esența explicărilor mecanice este să considere viitorul și trecutul ca și cum ar fi calculabile în funcțiune de prezent și să pretindă astfel că *totul este dat*. Sunt cunoscute aforismele deterministe formulate de Laplace, Du Bois-Reymond, Huxley. Pentru o inteligență supraumană, capabilă să reducă într-o formulă unică procesul universal al lumii, trecutul, prezentul și viitorul ar fi vizibile dintr-o singură dată. Teza aceasta a mecanismului radical suprimă rolul eficace al timpului. Timpul nu mai însemnează nimic, căci existența este dată dintr-o dată, în bloc. Metafizica implicată de acest mecanism pune totalitatea realului în eternitate; durata este atunci numai o aparență; ea exprimă numai infirmitatea spiritului nostru, care nu poate să cunoască decât succesiv lucrurile. „Spiritul” lui Laplace cunoaște toate lucrurile în eternitate, pentru el timpul nu mai există. Dar matematica aceasta universală suprimă o dată ireductibilă a conștiinței noastre, tocmai acea durată concretă, care este însăși stofa existenței noastre ca și a tuturor lucruri-

lor. Existența unei durate pure ne face să respingem mecanismul radical.

Același lucru pentru finalismul radical. Această doctrină, în forma ei extremă, așa cum o găsim la Leibniz, afirmă că lucrurile și ființele nu fac decît să realizeze un program fixat mai dinainte. Dacă nimic nu e neprevăzut, dacă nu e nici invenție nici creație pe lume, timpul este ceva cu totul inutil. Întocmai ca mecanismul, și finalismul presupune că *totul e dat*. Timpul este o percepțiune confuză, o urmare a infirmității spiritului nostru. Finalismul este rezultatul unei apucături înăscute a minții noastre, aceea de a lucra după un plan, de a crea modele pe care în urmă le executăm. Chiar cînd creează, mintea nu poate face decît să dea altă rînduire unor elemente dinainte cunoscute. Nici finalismul, atunci cînd crede că viața lucrează după un plan stabilit mai dinainte, nu ține socoteală de durata reală, aceea care, după expresia figurată a lui Bergson, „*mord sur les choses et y laisse l'empreinte de sa dent*”. Reintroducerea ideii de durată pură în evoluția vieții ne va ajuta să trecem peste mecanism și finalism la o vedere mai largă și mai justă.

Mecanismul și finalismul ne dau numai o vedere exterioară a evoluției vieții. Amîndouă operează numai cu conceptele inteligenței noastre îndreptate mai ales spre acțiune. Dar inteligența însăși este un produs al evoluției vieții, un punct terminal al unei importante ramificări a ei. Ea însăși produs al evoluției, nu poate să îmbrățișeze în totalitate și în realitatea ei interioară, întreaga evoluție. Viața este mai largă decît inteligența. Inteligența noastră geometrică, creatoare de scheme și de modele, va trebui să fie întregită cu altceva, cu un alt produs al evoluției. Acesta este partea de intuiție ce găsim în noi, restul de instinct cît mai trăiește, „sentimentul pe care-l avem despre evoluția noastră și despre evoluția tuturor lucrurilor în durată pură”. Deasupra cadrelor închise ale finalismului și mecanismului, viața ne apare ca o zbucnire neîntreruptă de realități, ca un curent creator în fiecare moment.

Teza pe care o opune Bergson mecanismului și finalismului este că viața, de la începuturile ei, este continuarea unui singur avînt, unei singure impulsii, care s-a împărțit în linii de evoluție divergente. Ceva a crescut, ceva s-a dezvoltat printr-o serie de aditii, care sînt tot atîtea creațiuni. Dezvoltarea aceasta a făcut să se disocieze unele tendințe care nu puteau crește mai mult fără să nu ajungă incompatibile între ele. Însă în toate bifurcațiunile, în toate direcțiile divergente, care s-au deschis, se găsește ceva unic, avîntul acela primitiv care se continuă în toate mișcările părților lui. Aceasta este ipoteza „avîntului vital” (*l'élan vital*), care pretinde să transcendă și mecanismul și finalismul. Bergson vrea să demonstreze, cel puțin în parte, necesitatea acestei ipoteze arătînd insuficiența explicațiilor mecaniste și finaliste într-unele serii de fapte de cel mai mare interes pentru biologie¹⁹.

¹⁹ În studiul despre *Evoluția creatoare*, durată este „durată pură”, dar aceasta este altceva decît „eul” care aparent susține „curgerea” vieții lăuntrice, pentru că durată nu e un moment care înlocuiește alt moment: „nu ar exista atunci decît prezent, nu prelungire a trecutului în actual, nu evoluție, nu durată concre-

Un asemenea fapt este prezența, pe linie de evoluție diferite și depărtate, a unor organe foarte asemănate. Așa, de pildă, ochiul unui vertebrat și ochiul unei moluște sunt construiți pe același plan, cu aceleași părți esențiale, cu elemente analoge. Cum se pot explica asemenea coincidențe pe linii de evoluție așa de divergente, mai ales când nici urmă nu era încă de asemenea organe în momentul când bifurcarea s-a produs între cele două linii? Este constatat că viața fabrică aparate identice la ființe care sunt foarte îndepărtate ca rudenie. Ce explicație ne va da mecanismul, pentru care evoluția are drept cauză o serie de accidente care se adună și se păstrează prin selecție? Bergson cercetează cu multă amănunțime teoriile darwiniste ale adaptării prin eliminarea automatică a neadaptatilor, teoriile neodarwiniste și neolamarckiene, și le demonstrează insuficiența din punctul de vedere al unei teorii generale a vieții.

Sunt două sisteme opuse de explicațiune evoluționistă: unul e în ipoteza variațiunilor pur accidentale (lente sau bruște), celălalt în ipoteza unei variațiuni îndreptate într-un sens definit sub influența condițiunilor exterioare (ortogeneza). Teza darwinistă a variațiunilor insensibile, produse în mod accidental și acumulate în mare număr, este cea mai puțin satisfăcătoare. Ne este greu să admitem că aceleași mici variațiuni accidentale s-au produs în același sens și în aceeași cantitate ca să dea naștere la un organ așa de complicat cum este ochiul vertebratelor și al moluștelor, pe două linii de evoluție așa de diferite. Probabilitatea ca aceleași mici variații să se fi produs de mai multe ori este foarte redusă, practic este nulă. Mai mult încă. Odată ce variațiunea insensibilă nu e nici folositoare nici vătămătoare, nu vedem cum asemenea variațiuni s-au păstrat prin selecție ca să se adune în totaluri așa de considerabile. Rămîne, pen-

ta" (*L'Evolution créatrice*, 27^e édition, Alcan, Paris, 1923, pp. 4—5). Așa încît, „durata pură” este asimilată cu timpul „real” sau psihologic, ceea ce înseamnă că ea apare ca *devenire pură*, *realitatea schimbării* sau *schimbarea în stare pură*, independent de ceea ce se schimbă. Astfel, ipoteza „avîntului vital” (*élanului vital*) — teorie eminamente originală a lui Henri Bergson în domeniul biologiei — susține doctrina despre „durata pură”, fiind, în realitate, un substrat metafizic al „duratei pure” și solul spiritual al „evoluei creatoare”. Așa cum s-a precizat (*Alexandru Boboc, Filosofia contemporană-Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul XX*, — Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, p. 143), asimilarea duratei pure cu timpul „real” (psihologic) este de netăgăduit. „Este adevărat însă că în *Evoluția creatoare* conceptul de *élan vital* vine ca un substrat metafizic pentru a susține «realitatea» schimbării și fondul metafizic al timpului. În conferințele asupra «perceperii schimbării» (mai 1911), Bergson preciza: «durata reală este ceea ce s-a numit totdeauna timp, dar timpul perceput ca indivizibil» (pp. 143—144). Din aceste premise decurge concluzia că *metafizica lui Henri Bergson* are ca unghi arhimedic ideea timpului ca „durată pură”, sesizibilă doar ca „intuiție a duratei” și, prin acest fapt, ea este o *metafizică spiritualistă*, care nu pune, totuși, sub semnul îndoielii sau al negației, existența realității ori a ordinii materiale. Obiectul acestei „metafizici” îl constituie *Absolutul*, în principal, *Spiritul*, iar metoda ei este, cu deosebire, *Intuiția*. Astfel, Metafizica și Știința se deosebesc una de alta, dar Henri Bergson le atribuie o valoare egală: ele pot, și una și cealaltă, să pătrundă în *fondul realității*. În timp ce metafizica are, prin intuiție, viziunea directă a spiritului de către spirit, știința aprofundează materia prin mijlocirea inteligenței. Sint concluzii susținute, în 1934, în *La Pensée et le Mouvant*. „Avem deci a face în această privință la Bergson cu o schimbare de atitudine, și anume cu o schimbare ce era necesară, deși ea nu se acordă cu cele ce susținuse el mai înainte despre inteligență.” (*N. Bagdasar, op. cit.*, p. 461.)

tru a trece peste aceste dificultăți, să recurgem la ipoteza variațiilor bruște a lui Hugo de Vries²⁰.

Greutatea se atenuază asupra unui punct, dar sporește asupra altuia. Pricepem mai ușor asemănarea a două organe aparținând la specii diferite filogenetic, dacă trebuie să ne explicăm, de pildă, evoluția de la ochiul rudimentar pînă la ochiul vertebratelor sau moluștelor printr-un număr relativ de sălturi bruște, în loc să ne-o explicăm prin acumularea de infimezimale variațiuni insensibile. În amîndouă cazurile, lucrează tot întîmplarea, dar în ipoteza din urmă numărul de întîmplări de admis e mai restrîns. Totuși, și această explicare are dificultățile ei: cum se face că toate părțile aparatului vizual rămîn așa de bine coordonate, în urma unei variațiuni bruște, încît ochiul să-și poată exercita funcțiunea? Variația izolată a unei părți va face viziunea imposibilă din moment ce variațiunea nu mai este infimezimală. Legea corelațiunii organelor implică, schimbîndu-se unul, schimbarea tuturor celorlalte. Cum să presupunem că printr-o serie de simple accidente, variațiunile bruște s-au produs aceleași, în aceeași ordine, implicînd totdeauna un acord între niște elemente din ce în ce mai numeroase și mai complexe, de-a lungul a două linii de evoluție independente?

²⁰ Naturalistul olandez Hugo de Vries (1848—1935) a formulat ipoteza conform căreia substratul material al eredității l-ar constitui *pangenele* (particule ipotetice localizate în celulă, independente de restul organismului și de condițiile de mediu). Urmarea necesară a acestei premise este negarea eredității caracterelor dobîndite, iar prin această negare este pusă în relief *teoria mutațiilor*. Nucleul ei de semnificație, pus în lumină de Lucian Blaga, arată că:

- a) speciile elementare noi se produc brusc, fără laze intermediare;
- b) speciile elementare noi sînt, cel mai adesea, deplin constante, chiar din primul moment al ivirii lor;
- c) cele mai multe tipuri noi, odată ivite, corespund, în particularitățile lor, exact unor serii noi, iar nu simplelor variațiuni (variațiuni apar, firește, în limitele fiecăreia dintre specii);
- d) speciile elementare apar într-un număr considerabil de indivizi, simultan sau cel puțin în aceeași perioadă (De Vries a calculat și procentajul noilor apariții. Cît privește familia *Oenothera*, s-au ivit șapte specii noi în curs de zece ani, și anume într-o proporție de 1—2% față de numărul indivizilor ce alcătuiesc populația în sinul căreia s-au produs mutațiile);
- e) noile particularități nu implică vreo relație evidentă, izbitoare, cu variabilitatea individuală;
- f) mutațiile se efectuează în toate direcțiile, modificările afectează toate organele;
- g) mutabilitatea se manifestă periodic (Lucian Blaga, *Aspecte antropologice. Uniunea Națională a Studenților din România, Centrul studentesc Cluj*, 1948, p. 32).

Caracterizînd, în continuare, *teoria mutațiilor*, Lucian Blaga observă că Hugo de Vries a neglijat aproape complet factorii interni și externi angajați nemijlocit în procesele mutaționale și, cu deosebire, factorii care — presupunînd că mutabilitatea ar fi o însușire fundamentală a vieții — ar înfrîna periodic capacitatea mutațională. „Cît privește legile mutației produse de către De Vries — scrie Lucian Blaga — ar fi poate de observat că ele sunt prematur prezentate ca «legi». Față de puținătatea materialului documentar trebuie să spunem că ele plutesc în aerul rarefiat al ipotezei” (*Ibidem*, p. 33).

Teoria mutațiilor, dezvoltată de Hugo de Vries, a stîrnit un interes considerabil în cercurile științifice și filosofice, îndeosebi, în prima jumătate a secolului XX, dar astăzi, în urma dezvoltării geneticii, ea și-a pierdut însemnătatea de altădată.

Rămâne ipoteza ortogenezei, aceea că variațiunile nu mai sunt accidentale, ci cauzate direct de mediu. În exemplul cu ochiul, explicarea ar fi următoarea. E drept că moluștele și vertebratele au evoluat separat, dar amândouă au rămas expuse influenței luminii. Și lumina lucrând continuu a putut să producă o variațiune continuă într-o direcție constantă. Identitate de efecte —, ochiul analog pe două linii deosebite de evoluție —, ar fi produsă de identitatea de cauză. Naturalistul Eimer este susținătorul acestei ipoteze. Cauzalitatea fizico-chimică este suficientă pentru unele cazuri simple, de pildă cînd e vorba de colorațiunile pielii. Dar în cazurile mai complicate, cînd e vorba de organe mai complexe, simpla adaptare pasivă a materiei vii la influențele fizice nu mai e o explicație suficientă. Trebuie atunci să admitem o adaptare activă; într-adevăr, organismul întrebunțează mijloace diferite ca să ajungă la același scop. Așa, de pildă, la vertebrate retina este o expansiune a creierului embrionar, pe cînd la moluște retina derivă direct din ectoderm, nu prin intermediul encefalului embrionar. Dacă se extirpează cristalinul unui triton, cristalinul se regenerează din iris. Cristalinul primitiv se făcuse din ectoderm, pe cînd irisul e de origine mesodermică. Avem în numeroase cazuri același efect produs de combinații de diferite cauze. Așa fiind, nu mai poate fi vorba de cauzalitate mecanică. De voie, de nevoie, trebuie să recurgem la un principiu intern de direcțiune pentru a obține convergența de efecte. Astfel, ajungem la teza neolamarckismului. Variațiunea care duce la producerea de noi specii nu ar fi o variațiune accidentală, ci s-ar naște din chiar efortarea ființei vii de a se adapta la condițiile în care e pusă să trăiască. Această efortare ar putea să fie numai exercițiul mecanic al unor anumite organe, mecanic provocat de presiunea împrejurărilor exterioare. Dar ar putea să implice și conștiință și voință. În acest sens înțelege doctrina naturalistul american Cope. Acest neolamarckism e singurul evoluționism care pare a da socoteală de formarea unor organe complexe identice pe linii independente de dezvoltare. Dar doctrina se complică cu chestia eredității variațiunilor. Controversa între lamarckieni, care susțin transmisibilitatea caracterelor dobîndite, și Weismann, care o neagă, e departe de a se sfîrși. Faptele aduse de o parte și de alta par a duce la concluzia că transmisiunea ereditară este excepția, nu regula. Cum ne putem aștepta ca ea să dezvolte un organ așa de complicat ca ochiul? „Cînd ne gîndim la numărul enorm de variațiuni, toate îndreptate în același sens, pe care trebuie să le presupunem acumulate pentru a face trecerea de la pata pigmentară a infuzorului la ochiul moluștei și vertebratului, ne întrebăm cum ereditatea, așa cum o observăm, ar fi determinat îngrămădirea aceasta de diferențe, presupunînd că efortări individuale le-ar fi putut produce pe fiecare din ele în particular. Ceea ce însemnează că nici neolamarckismul, ca și celelalte forme de evoluționism, nu ni se pare în stare de a rezolva problema.” (*L'Evolution créatrice*, p. 91.)

Aceasta nu însemnează că teoriile evoluționiste n-au nici o valoare. Dimpotrivă: fiecare aduce un punct de vedere adevărat asupra evoluției, numai că sunt vederi parțiale. Realitatea asupra căreia sunt îndreptate e mai vastă decît fiecare din ele. Realitatea aceasta

este obiectul filosofiei, care nu mai are nevoie de precizia științifică, căci nu vizează la nici o aplicare. Vederea filosofică superioară, care transcende explicările parțiale ale teoriilor biologice, este aceea a unui *avînt originar* al vieții, care trece dintr-o generație de germeni la generația următoare, prin intermediul unor organisme dezvoltate, care formează trăsura de unire între germeni. Acest avînt, care nu e o simplă efortare individuală de adaptare, cum crede neolamarckismul, ci ceva mult mai profund, conservîndu-se pe liniile de evoluție în care se distribuie, este cauza adîncă a variațiilor, cel puțin a acelor care se transmit regulat, se adăunează și creează noi specii. Comunitatea avîntului acela face ca chiar pe linii divergente unele specii să evolueze la fel.

Să revenim la exemplul cu ochiul și să vedem ce ne poate explica elanul vital. Ceea ce izbește la un organ ca ochiul este complexitatea de structură și simplitatea de funcționare. Mașina aceasta este compusă dintr-o infinitate de mașini, sclerotica, corneea, retina, cristalinul etc., toate de o extremă complexitate. Totuși viziunea e un fapt simplu. Îndată ce ochiul se deschide, viziunea se face. Contrastele acesta între complexitatea organului și unitatea funcționării deconcertează spiritul. Teoriile mecaniste au să ne arate construcția gradată a mașinii sub influența împrejurărilor externe, intervenind direct printr-o acțiune asupra țesuturilor, sau indirect prin selectarea celor mai bine adaptați. Dar asemenea explicări asupra detaliilor părților care compun mașina nu ne explică deloc corelațiunea lor. Vine atunci finalismul și ne arată că părțile au fost adunate după un plan preconcept, în vederea unui scop. Dar acum suntem în plin antropomorfism. Tot antropomorfism e și în mecanism, care lasă în grija naturii să adune părțile întocmai ca un meșteșugar omenesc. Amindouă explicările presupun o adunare progresivă de elemente, un proces care se poate descompune în părți. Aci e greșeala: noi ne închipuim, după modelul activității omenești, că organizarea materiei vii este un fel de fabricare, fie accidentală, fie după un plan prestabilit. Cu totul altceva este organizarea. Privită pe dinăuntru, în actul ei creator, nu în afară, în rezultatele ei exterioare, este un act simplu, nu o adunare de elemente, întocmai ca orice mișcare a noastră; de pildă, ridic brațul în sus. Privit pe dinăuntru, actul acesta e simplu, indivizibil. Privit în afară este străbaterea unei linii; în aceeași disting o serie de pozițiuni în care brațul putea să se oprească. Mișcarea este însă ceva mai mult decît toate pozițiunile imobile și ordinea lor. Tot așa și cu viziunea: într-însa este ceva mai mult decît celulele compozante ale ochiului și coordonarea lor reciprocă. Actul simplu al naturii care creează un ochi se divide automat într-o infinitate de elemente pe care le vom găsi coordonate la aceeași idee, precum mișcarea mîinii lasă în afară de ea o infinitate de puncte care sunt cuprinse într-o aceeași ecuație. E just că știința trebuie să procedă, cînd e vorba de organizare, ca și cu fabricațiunile omenești: scopul ei nu este să pătrundă în fondul lucrurilor, ci să ne dea mijlocul de a lucra asupra lor. Știința nu poate studia organizarea decît dacă asimilează corpul organizat ca o mașină. Ve-

derea filosofică trebuie însă să fie alta²¹. Crearea unui organ este un act indivizibil ca o mișcare. Însă actul întâlnește rezistența materiei — de aci rînduirea aceea complicată a elementelor. Întocmai ca și cum brațul s-ar mișca într-un mediu de pilitură de fier, care se comprimă și rezistă pe măsură ce înaintez în mișcarea mea. Cînd mîna încetează sforțarea, forma ei se desenează în acel mediu. Presupunînd că mîna și brațul au rămas nevăzute, rînduiala particulelor de fier nu se explică nici prin acțiunea mutuală a particulelor unele asupra altora, nici printr-un plan preconcept al tuturor mișcărilor acelor particule. Adevărul este că a fost numai un act indivizibil, acela al mîinii mișcîndu-se în pilitura de fier: detaliul complicat al mișcării particulelor, cum și ordinea așezării lor exprimă în chip negativ mișcarea aceasta indivizată, fiind forma globală a unei rezistențe, nu o sinteză de acțiuni pozitive elementare. În exemplul cu ochiul, „raportul viziunii cu aparatul vizual ar fi ceva asemănat cu raportul mîinii față de pilitura de fier, care-i desenează, îi canalizează și limitează mișcarea”. Cu cît actul viziunii merge mai departe, cu atît materialitatea organului e făcută dintr-un număr mai complex de elemente coordonate între ele. Două specii pot fi oricît de departe una de alta: dacă de o parte și de alta mersul spre viziune e atît de înaintat, de ambele părți va fi același organ vizual, căci forma organului nu face decît să exprime măsura în care s-a obținut exercițiul funcțiunii. Această afirmare nu trebuie interpretată în sensul finalist, căci nu e vorba de o reprezentare conștientă sau inconștientă a scopului de atins. „Mersul spre viziune” de care vorbește Bergson este implicat de avîntul primitiv al vieții, este cuprins într-însul; de aceea îl găsim pe linii de evoluție divergente.

II. Direcțiile divergente ale evoluțiunii. Mișcarea evolutivă ar fi ceva simplu dacă s-ar desfășura într-o singură direcție. Însă avîntul vital primordial s-a împărțit în direcții divergente, s-a fragmentat în specii și în indivizi. Această fragmentare ar proveni din două serii de cauze: de o parte, rezistența pe care viața o întîmpină din partea materiei, de alta, forța explozivă, datorită unui echilibru instabil de tendințe, pe care viața o poartă într-însa. Primul obstacol cu care a luptat viața a fost rezistența materiei brute. Viața n-a izbutit decît însinuîndu-se, umilindu-se, intrînd în obiceiurile materiei neorganizate, luînd direcția forțelor fizico-chimice. La început nu se pot deosebi cu precizie fenomenele vitale de fenomenele fizico-chimice. Formele apărute atunci trebuie să fi fost de o mare simplitate: desigur mici mase protoplasmice, asemănate cu amibe pe care le vedem astăzi, avînd însă o formidabilă impulsie interioară, care avea să se ridice pînă la cele mai înalte forme de viață. Dar materia protoplasmică nu poate crește dincolo de o limită; la un moment dat se

²¹ Ideea cum că știința n-ar avea scopul de a pătrunde în „îndul lucrurilor”, rostită de Henri Bergson în primele sale mari lucrări, a fost corectată de el însuși în lucrarea *La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences* (1934). Aci el delimitează obiectul metaliziciei („Spiritul”) și metoda ei — Intuiția de obiectul științei și metoda ei (cf. Nota 19 de la pp. 308—309) din volumul de față).

dublează. Au trebuit secole de eforturi ca această piedică să fie ocolită și ca numărul crescând de elemente, gata de a se dedubla, să rămână unite, căci numai așa era posibilă formarea de organisme mai mari și mai complexe. Dar cauzele adevărate și adânci de diviziune erau acelea pe care viața le purta într-însa. Căci viața este tendință și esența unei tendințe este să se dezvolte în direcții divergente, în-tocmai ca un obuz care explodează. Elanul vital unic s-a împărțit în mai multe ramuri; unele s-au oprit după cîtva timp, au încremenit; două sau trei au fost mai puternice, iar numai una, cea care se suie de-a lungul vertebratelor pînă la om, a fost în stare să poarte liber marele impuls al vieții. Evoluția este însăși împărțirea acestui impuls unic în direcțiile lui divergente, este continuarea în mai multe ramuri a avîntului acela primordial. Evoluția nu e nici o serie de adaptări la împrejurări, cum crede mecanismul, nici realizarea unui plan total, cum pretinde finalismul.

Este drept că adaptarea e o condiție necesară a evoluției; o specie care nu se poate acomoda cu condițiile de existență în care e pusă, dispăre. Dar una e a recunoaște că circumstanțele exterioare sunt forțe de care evoluția trebuie să țină socoteală, alta a susține că circumstanțele sunt cauzele directe ale evoluției. Adaptarea explică sinuozitățile mișcării evolutive, nu direcțiunile generale ale mișcării, și mai puțin încă mișcarea însăși. Mecanismul nu poate să admită ipoteza unui avînt originar, unei impulsii interioare care ar purta viața prin forme din ce în ce mai complexe, spre o soartă din ce în ce mai înaltă. Totuși, fără acest avînt, viața ar fi putut să se dispenseze de a evolua, căci i-ar fi fost mult mai comod să încremenească în formele ei primitive, cum de fapt s-a întîmplat cu unele specii. Unele Foraminifere²² nu au mai variat din epoca siluriană. Lingulele sunt astăzi ceea ce erau în era paleozoică și au asistat impasibile la toate revoluțiunile planetei noastre.

Viața nu este nici realizarea unui plan. Un plan este dat de mai înainte: e reprezentat sau reprezentabil înainte de a se realiza. „Dimpotrivă, evoluția este o creație fără încetare înnoită; ea creează succesiv nu numai formele vieții, dar și ideile care ar permite unei inteligențe să o înțeleagă, termenii care ar servi să o exprime. Cu alte cuvinte, viitorul ei debordează prezentul și nu s-ar putea desena într-însul ca o idee.“ A doua greșală a finalismului este în presupunerea că viața odată ce realizează un plan, trebuie să arate o armonie din ce în ce mai mare, pe măsură ce înaintează. De fapt nu e așa; dezarmonia între specii merge accentuându-se; unitatea vieții este la început, în avîntul care o împinge pe drumul timpului; armonia este în urmă, nu înainte. Unitatea vine dintr-o *vis a tergo*, e dată la început, ca o impulsie, nu e pusă înainte ca un țel. Impulsul e dat o dată, dar nu se continuă în linie dreaptă pe toate ramurile; multe

²² Prin termenul de *foraminifere* se denumește, în zoologie și paleontologie, ordinul de protozoare rizopode marine cu corpul protoplasmatic învăluit într-o cochilie, de regulă, calcaroasă, alcătuită din una sau din mai multe camere care comunică între ele prin orificii (*foramene*) ale pereților despărțitori, iar în exterior printr-o deschidere simplă sau complexă — numită *apertură*. Se spune că dimensiunile cochiliilor variază de la cîteva zecimi de milimetru pînă pe la șase centimetri și că unele dintre ele sînt fosile din epoci geologice foarte îndepărtate.

specii se opresc, multe dau înapoi. Progresul nu s-a făcut decît pe două sau trei mari linii de evoluție, pe celelalte s-au înmulțit opririle, deviațiile, întoarcerile. Planul general pe care-l postulează finalismul nicăieri nu e vizibil; creațiunile vieții par, dimpotrivă, a forma un plan dezordonat. Dar dacă totul nu e coerent în natură, nu trebuie să credem că totul e accidental, cum presupune mecanismul. Nu e nici plan general, nici întîmplare oarbă: e o creațiune care se continuă mereu în virtutea unei impulsii inițiale. Înaintea evoluției vieții nu se ridică nici o graniță, nu se pune nici un țel care trebuie atins: „înaintea ei porțile viitorului stau larg deschise”.

Cea dintîi mare bifurcare a avîntului originar al vieții este aceea în plantă și animal. Nici un caracter precis nu distinge planta de animal; nu e proprietate a vieții vegetale care să nu se regăsească într-un oarecare grad la unele animale, și nu e trăsătură caracteristică a animalității care să nu se regăsească la unele specii sau într-unele momente în lumea vegetală. În domeniul vieții, definițiile nu trebuie făcute prin luarea unor atribute statice pe care obiectul de definit le posedă și pe care altele nu le posedă. Nu e manifestare a vieții care să nu conțină în stare rudimentară, latent sau virtual, caracterele esențiale ale celorlalte manifestări. Aci se arată unitatea vieții. Diferența e numai în proporțiuni. Un grup nu trebuie să se definească prin posesiunea unor caractere, ci prin tendința sa de a le accentua. Ținînd socoteală de această tendință, putem distinge dacă vegetalele și animalele corespund în realitate cu două dezvoltări divergente ale vieții. Deosebirea se accentuează, mai întîi, în modul de alimentare: vegetalul ia de-a dreptul din aer, apă și pămînt elementele necesare vieții, mai ales carbonul și azotul; animalul nu le poate lua decît dacă au fost fixate direct în substanțe organice de plante, sau indirect de alte animale; lumea vegetală alimentează pe cea animală. Totuși, definiția care ar lua acest caracter în mod static ar păcătui, căci sunt excepții printre vegetale: sunt plante insectivore, iar ciupercile se alimentează cu animalele din substanțe organice formate. Consi-derînd însă tendința generală, vegetalele se disting de animale prin puterea de a crea materie organică în paguba elementelor minerale pe care le scot de-a dreptul din atmosferă, pămînt și apă. Dar de această diferență se leagă alta mai profundă. Animalul, neputînd să fixeze direct carbonul și azotul și trebuind să caute vegetalele care le-au fixat, este cu necesitate mișcător. Mobilitatea în spațiu este un caracter fundamental al animalului. Protoplasma animală nu se învâluiește decît într-o piele subțire și moale albuminoidă, care-i lasă toată libertatea de a se deforma și mișca; protoplasma vegetală se închide într-o membrană rigidă de celuloză, care o condamnă la imobilitate. Sunt fenomene de mobilitate și la plante, iar unele animale parazitare renunță de a se mai mișca; totuși tendința spre mobilitate a animalului și spre imobilitate a vegetalului este profund accentuată. Amîndouă aceste tendințe sunt semnele superficiale ale unor tendințe și mai profunde. Între mobilitate și conștiință este un raport evident. Conștiința n-are drept condiție necesară prezența unui sistem nervos. Cu cît ne coborîm în seria animală, centrii nervoși cu prezen-

ta cărora ne-am obișnuit să legăm conștiința se simplifică și dispar înecați în întregul unui organism mai puțin diferențiat. Dar ar fi absurd să refuzăm conștiința unui animal pentru că n-are creier, precum e absurd să-l declarăm incapabil de a se nutri pentru că n-ar avea stomac. Organismul cel mai rudimentar este conștient în măsura în care se poate mișca liber. Conștiința este efect sau cauză a mișcării? Într-un înțeles e cauză, căci ea conduce locomotiunea, dar este și efect, în alt înțeles căci activitatea motrice o întreține; îndată ce aceasta dispare, adoarme și conștiința. Planta, fiind fixată în pământ și găsindu-și hrana pe loc, nu s-a putut dezvolta în direcția activității conștiente. Inconștiența ar fi semnul vieții vegetale; însă nici aici nu trebuie să luăm definiția în mod absolut. Când vegetalul își cucerește libertatea mișcărilor, ca acele vegetale unicelulare care eziță între forma animală și cea vegetală, câștigă și conștiința în aceeași măsură. Totuși, conștiința, și inconștiența arată direcțiunile în care s-au dezvoltat cele două regnuri. Vom defini animalul prin sensibilitate și conștiință deșteptată, vegetalul prin conștiință adormită și insensibilitate. Ambele tendințe erau confundate în protoplasma primitivă, origine comună a celulei vegetale și a celei animale. Și acum le regăsim pe amândouă în ambele regnuri, numai că proporțiile diferă. Ele s-au disociat crescând. Pentru a explica despărțirea lor nu e nevoie să chemăm în ajutor vreo forță misterioasă. E destul să observăm că ființa vie înclină spre ceea ce-i mai comod: vegetalul și animalul au optat fiecare pentru două genuri diferite de comoditate în felul de a-și procura carbonul și azotul de care aveau nevoie. „Sunt două feluri diferite de a înțelege munca, sau mai bine zis trîndăvia. Același avînt unic a ajuns la două rezultate deosebite: în seria animală la crearea unui sistem nervos, în serie vegetală la funcțiunea clorofiliană.”

Sforțarea vieții este să lucreze asupra materiei inerte și să introducă, în necesitatea forțelor fizice, o sumă cît mai mare de indeterminare. Corpurile vii sunt, după definiția pe care am văzut-o în *Matière et Mémoire*, niște centri de indeterminare. Ca să ajungă la aceasta, materia organizată nu avea altceva de făcut decît să utilizeze energia existentă, acumulînd-o în anume puncte, pentru ca apoi să o descarce în mod util cînd este nevoie. Primele ființe vii au căutat să acumuleze energia pe care o luau de la soare și să o descarce în mod discontinuu și oarecum exploziv prin mișcărilor lor de locomotiune; astăzi avem încă un model al acestei tendințe primordiale a vieții în infuzoriile cu clorofilă. Îndoita tendință de a acumula energie și de a o descărca nu s-a putut dezvolta progresiv și egal atît în regnul vegetal cît și în cel animal; a intervenit o disociație între amîndouă: planta a rămas un acumulator de energie, iar animalul s-a specializat mai mult în cheltuiala energiei adunate de plantă. Astfel, cele două regnuri se completează reciproc: aceasta este armonia dintre ele. Ceea ce constituie animalitatea este mai ales facultatea de a utiliza un mecanism de descărcare, pentru a converti în acțiuni explozive o sumă cît mai mare de energie potențială acumulată. Astfel animalitatea, în evoluția ei, indică direcția fundamentală a vieții. La început, descărcarea explozivă se făcea la întîmpla-

re, fără să poată a-și alege direcția. Amiba²³ își îndreptează în toate părțile prelungirile ei pseudopodice. Cu cât ne suim mai sus în seria animală, cu atât se desenează un număr mai mare de direcții pe care are să meargă energia: astfel se alcătuiește un sistem nervos din ce în ce mai complicat, care se diferențiază progresiv din masa puțin diferențiată a ființei vii. Rolul sistemului nervos este să descarce energia acumulată. Restul corpului pare a avea drept funcțiune esențială de a-i prepara și a-i trece energia pe care el are să o descarce. Progresul evoluției în lumea animală a fost mai ales progresul sistemului nervos care a devenit din ce în ce mai mult un rezervor de indeterminațiune.

Sforțarea vitală primordială a avut să lupte atât cu condițiile exterioare de materialitate cât și cu propria ei inerție. Dintre împrăștierile ei divergente nu toate au izbutit; multe au fost paralizate de forțele contrarii, unele au fost deviate, altele au încremenit în formele pe care și le-au dat. Nicăieri nu vedem armonia superioară pe care o postulează finalismul; mai pretutindeni găsim o iremediabilă diferență de ritm între mobilitatea vieții în general și stabilitatea, tendința spre automatism a manifestărilor ei particulare. Evoluția vieții s-ar face în linie dreaptă și sforțarea ei ar fi ilimitată; dar individualitățile create stăruiesc în materialitatea lor și nu se gîndesc decît la o mai mare comoditate, ceea ce le împinge spre o cît mai mare inerție. Este un antagonism între tendința vieții de a crea o formă nouă și actul prin care această formă se realizează. Dintre cele patru mari direcții în care a încăput viața animală, două au dus la infundături, echinodermele și moluștele, iar în celelalte două, artropode și vertebrate, sforțarea a fost disproporționată cu rezultatul. După ce animalele s-au separat de vegetale, vegetalul adormind în imobilitate și animalul mergînd spre mobilitate și conștiință, primele forme animale au fost desigur organisme simple, cu oarecare mobilitate. Însă un pericol le pîndea, care a fost cît p-aci să oprească avîntul vieții animale. Privind animalele din timpurile primare, suntem izbiți de învelișurile dure în care se închid: cochilii, carapace, teci osoase, care le paralizau mișcările. Învelișurile acestea serveau la apărarea animalului, dar îl condamnau la o relativă imobilitate. Dacă unele animale n-ar fi izbutit să scape de aceste învelișuri cău-tînd apărarea mai mult în agilitatea mișcărilor decît în rezistența armurii, viitorul animalității ar fi fost greu compromis și animalul s-ar fi apropiat de toropeala vegetalelor. În asemenea toropeală au rămas echinodermele și moluștele. Artropodele și vertebratele, amenințate și ele, au continuat impulsul vital spre forme noi, din ce în ce mai mobile. Pe aceste două ramuri s-a ajuns la cel mai mare succes. Dezvoltarea s-a făcut în sensul mobilității și varietății cît mai mari de mișcări. Pe aceste două direcții găsim disociindu-se din ce în ce mai mult „două puteri imanente ale vieții”, confundate la început: instinctul și inteligența. O primă bifurcare a evoluției vii am găsit-o în se-

²³ Amiba (de la gr. *amoidē* = „schimbare”) este, în zoologie, numele unui protozoar format dintr-o masă protoplasmatică nestabilă, cu o organizare simplă, care se mișcă cu ajutorul pseudopodelor și care este lipsit de membrană. Trăiește în ape dulci, în mare, în sol sau ca parazit.

pararea lumii vegetale de cea animală. O a doua bifurcare de tendințe fundamentale este a celor două ramuri, care duc una la instinct, alta la inteligență. Punctul culminant al evoluției antropodelor îl găsim la insecte și în special la unele himenoptere; punctul culminant al evoluției vertebratelor este omul: la cele dintii găsim dezvoltarea cea mai minunată a instinctului, la cel din urmă cea mai mare dezvoltare a inteligenței. Se poate dar spune că toată evoluția regnului animal s-a făcut pe două linii divergente, din care una duce la instinct, alta la inteligență. Toropeală vegetativă, instinct, inteligență, iată elementele care conchideau în impulsivitatea vitală comună plantelor și animalelor și care s-au disociat numai prin faptul creșterii lor. „Eroarea capitală, transmisă de la Aristotel încoace, care a viciat cele mai multe filosofii ale naturii, este aceea de a vedea în viața vegetativă, în viața instinctivă și în viața rațională trei trepte succesive ale unei singure tendințe care se dezvoltă, pe câtă vreme acestea sunt trei direcții divergente ale unei activități care s-a scindat crescând. Diferența dintre ele nu este o diferență nici de intensitate, nici de grad, ci de natură.” (*L'Evolution créatrice*, p. 146.)

III. Inteligență și instinct. Precum viața vegetală și viața animală se completează și se opun, tot așa și inteligența cu instinctul se opun și se completează. Ele par a fi activități suprapuse, dar în realitate sunt lucruri de natură diferită. Confuzia rezultă din faptul că având o origine comună, se pătrund reciproc, așa că niciodată nu se găsesc în stare pură. Nu e inteligență fără urmă de instinct, nu e mai ales instinct care să n-aibă o licărire de inteligență. Din faptul că instinctul este totdeauna mai mult sau mai puțin inteligent, s-a tras concluzia că inteligența și instinctul sunt lucruri de același ordin, că între ele nu e decît o diferență de complicare sau de perfecție și că unul se poate exprima în termenii celeilalte. În realitate amîndouă se completează tocmai pentru că sunt diferite, ceea ce este instinctiv în instinct fiind de sens opus cu ceea ce e inteligent în inteligență.

Nici instinctul nici inteligența nu pot căpăta definiții precise și rigide, pentru că nu sunt lucruri făcute gata, ci tendințe. Nu trebuie să uităm că viața este o efortare de a obține anume lucruri de la materia brută: ambele aceste forme ale activității psihice sunt două metode diferite de acțiune asupra materiei inerte. Inteligența, privită în demersul ei original, este facultatea de a fabrica obiecte artificiale, în special de a fabrica unelte și unelte de fabricat unelte, și de a le varia indefinit fabricarea. Și instinctul se servește de unelte, însă uneltele acestea sunt mecanisme organizate în însuși corpul animalului. Cele mai multe instincte nu sunt decît prelungirea, mai bine zis desăvîrșirea operației de organizare însăși. Instinctul ar fi dar facultatea de a utiliza și chiar de a construi instrumente organizate, inteligența — facultatea de a fabrica și a întrebuința instrumente neorganizate.

Foloasele și inconvenientele acestor feluri de activitate sunt evidente. Instinctul găsește la îndemînă un instrument potrivit, cu o complexitate de detaliu infinită și cu o minunată simplitate de funcționare, ca toate operele naturii, și e în stare să facă îndată, fără nici

o greutate, ceea ce trebuie. Dar instinctul, avînd un instrument aproape invariabil, e cu necesitate specializat. Nu poate întrebuița un instrument determinat decît pentru un singur scop. Instrumentul creat de inteligență e imperfect, greu de mînuit, dar poate servi la o mulțime de trebuințe, așa că în loc să închidă cercul de activitate, ca instinctul, îl lărgeste din ce în ce. Acest avantaj al inteligenței nu apare decît mai tîrziu, cînd inteligența ajunge să fabrice instrumente de fabricat instrumente; la început avantajele și inconvenientele celor două feluri de instrumente se balanțează.

Între instinct și inteligență sunt diferențe profunde de structură internă: fiecare din ele implică un fel de cunoștință radical diferită de celălalt. Înainte de a vedea diferențele lor, se pune întrebarea: pînă la ce punct instinctul e conștient? Trebuie să facem o deosebire între inconștiența care este o conștiință *nulă* și cea care provine dintr-o conștiință *anulată*. Anularea provine din aceea că execuția actualului însuși împiedică reprezentarea, și o împiedică pentru că nu mai este necesară. După expresia lui Bergson, „reprezentarea e astupată de acțiune”. Dovadă este că dacă executarea actului întîlnește o piedică, conștiința apare. Acolo unde e posibilă ezitarea și alegerea e posibilă și conștiința. Ne aducem aminte din teoria percepțiunii că conștiința ar fi ca o diferență aritmetică între activitatea virtuală și activitatea reală, și că ea măsoară depărtarea dintre reprezentare și acțiune. Inteligența este dar îndreptată spre conștiință, instinctul spre inconștiență, dar nu conștiința ne dă diferența de natură dintre inteligență și instinct; conștiința ne dă mai mult o diferență de grad. Diferența de natură ne-o dă obiectul respectiv al lor. Instinctul este o cunoștință înăscută de *lucruri*, inteligența — o cunoștință înăscută de *raporturi*. Amîndouă au o mare doză de inaeitate. Copilul nou-născut nu cunoaște nici un lucru, dar mai tîrziu cînd atribui o proprietate unui lucru, cînd pui un adjectiv lingă substantiv, copilul pricepe îndată ce însemnează aceasta: relațiunea de la atribut la subiect este prinsă de el în chip firesc. Animalele cu instinctul dezvoltat cunosc de la început lucrurile înseși. Ținînd seama de diferența filosofică dintre materia conștiinței și forma ei, se poate spune mai precis că inteligența, în ceea ce are înăscut, este cunoștința unei *forme*, pe cînd instinctul implică cunoașterea unei *materii*. Viața aduce, prin urmare, două feluri deosebite, divergente chiar, de a cunoaște: instinctul și inteligența. „Cel dintîi prinde imediat, în materialitatea lor, obiecte determinate; cel de al doilea nu prinde nici un obiect anume; nu este decît o putere naturală de a raporta un obiect la un obiect, sau o parte la o parte, sau un aspect la un aspect, în sfîrșit de a trage concluzii cînd ai premisele și de a merge de la ceea ce știi la ceea nu știi. Nu spune: „aceasta este”, ci numai: *dacă* condițiile sunt cutare, cutare va fi condiționatul” (*L' Evolution créatrice*, p. 162). Cunoștința instinctivă s-ar formula în propoziții categorice, cea intelectuală în propoziții ipotetice. Cunoștința instinctului e plină, dar e cunoștința numai a *unui* lucru; cealaltă e o cunoștință exterioară și goală, dar e un cadru în care poate intra o mulțime de obiecte. Cunoștința *formală* a inteligenței are un avan-

taj incalculabil asupra cunoștinței *materiale* a instinctului. Și inteligența a apărut pe lume tot în vederea utilității practice, dar cum cadrul ei poate fi umplut și cu lucruri care nu servesc la nimic, poate să ajungă o cunoștință dezinteresată și astfel să se întrecă pe sine însăși. Instinctul niciodată nu poate să treacă peste utilitatea momentană, nu poate ajunge dezinteresat. Diferența fundamentală între instinct și inteligență e formulată astfel de Bergson: „Sunt lucruri pe care numai inteligența este în stare să le caute, dar pe care, prin ea însăși, nu le va găsi niciodată. Aceste lucruri numai instinctul ar putea să le găsească, dar nu le va căuta niciodată”.

Inteligența stabilește raporturi. La origine nu este o facultate dezinteresată, ci una condusă de necesitățile acțiunii. Raporturile pe care le stabilește au în vedere activitatea ființei vii. Ea se exercită, prin fabricațiile ei, asupra materiei inerte. Dar din inert nu reține decât solidul, fluidul îi scapă. Obiectul ei principal este solidul neorganizat. Inteligența nu se simte în largul ei decât atunci când lucrează asupra solidului, asupra solidului delimitat conform trebuințelor ființei vii. Ea introduce discontinuitatea în continuul realului și nu-și poate reprezenta clar decât discontinuu. Din mobilitate nu reține decât pozițiunile fixe, asupra cărora se poate exercita activitatea: ea nu-și reprezintă clar decât imobilitatea. Astfel ea dezarticulează realul, cu ajutorul spațiului pe care-l întinde sub întreaga realitate, și puterea ei caracteristică este de a descompune după orice lege și a recompu în orice sistem. Limbajul, cuvântul și conceptul i-au permis să se libereze și să introducă și mai adânc discontinuitatea în continuul realului. Logica și geometria sunt creațiunile ei de căpetenie. Tocmai pentru că operează numai cu solidul și discontinuu, cu obiectele, fie ele lucruri sau concepte, inteligența, obișnuită cu inertul, nu poate să priceapă ce este viu, ce e evoluție. Fie că este vorba de viața corpului viu sau de a spiritului, inteligența procedează geometric, ca și cu corpurile inerte: descompune și recompu, dar *mișcarea*, *progresul*, nu poate să le priceapă. „Inteligența este caracterizată printr-o incomprehenșiune naturală a vieții”.

Instinctul, dimpotrivă, este modelat asupra formei însăși a vieții. Pe când inteligența tratează toate lucrurile mecanic, instinctul procedează organic. Dacă conștiința care doarme într-insul s-ar deștepta, dacă s-ar interioriza în cunoștință, în loc să se exteriorizeze în acțiune, dacă am putea să-l întrebăm și el ar fi în stare să ne răspundă, ne-ar da pe față secretele cele mai intime ale vieții. Căci instinctul nu este decât continuarea operei prin care viața a organizat materia, în așa chip încât nu putem spune unde se sfârșește organizarea și unde începe instinctul. Tot din pricina naturii inteligenței nu putem pricepe lesne instinctul. Ceea ce este esențial la instinct nu se poate exprima în termeni intelectuali, nu se poate deci analiza. Ne putem da seama de insuficiența inteligenței, analizând teoriile biologiei evoluționiste asupra instinctului. Aceste teorii se reduc la două tipuri. Neodarwinismul vede în instinct o sumă a diferențelor accidentale păstrate prin selecție și transmise de la germen la germen, neolamarckismul — o inteligență degradată: acțiunea judecată utilă de specie sau de unii reprezentanți ai ei ar fi produs o obișnuință, care s-a transmis ereditar, și astfel ar fi devenit instinct. Totuși ma-

rea știință care se arată în unele instincte este greu de explicat atît prin diferențele accidentale cît și prin eforturile individuale inteligente. Sunt unele insecte care fac asupra altora adevărate operații chirurgicale: prin înțepături în centrii nervoși paralizază prada, fără să o omoare, ca să servească de hrană proaspătă larvelor lor. Sfexul cu aripi galbene lucrează ca și cum ar ști că victima sa, greierul, are trei centri nervoși: întîi, înțepă insecta sub gît, apoi la sfîrșitul pro-toraxului, în urmă spre începutul abdomenului. Amofila dă nouă lo-vituri de ac victimei sale care are nouă centrii nervoși. Căutînd să ne explicăm complicația și precizia aceasta de operații, fie zicînd că instinctul e un reflex compus, fie că e o obișnuință inteligent contrac-tată și ajunsă automatism, fie că e o sumă de mici avantaje acciden-tale acumulate și fixate prin selecție, în toate cazurile știința pretin-de să rezolve instinctul în demersuri inteligente sau în mecanisme construite bucățică cu bucățică; în realitate nu face decît să tradu-că instinctul în termeni de inteligență. Cînd vorbim de știința hime-nopterelor, care presupune cele mai precise cunoștințe de entomolo-gie, facem greșeala de a traduce știința insectei în termeni de inteli-gență. În realitate, mecanismul instinctului nu e construit din bucă-țele, și cunoștința pe care acesta ne-o dă nu e cunoștință de inteli-gență, ci o intuițiune. Instinctul nu are a face cu inteligența; fieca-re din ele sunt la capătul altei linii de evoluție. Instinctul e un alt fel de cunoaștere, o prindere nu exterioară, ci interioară a lucrurilor, o intuiție mai curînd trăită decît reprezentată; ar semăna, în inteli-gența noastră, cu simpatiile sau antipatiile nereflectate. „Instinctul e simpatie”. Inteligența se aplică asupra materiei, dar o prinde în ex-terioritatea ei, instinctul asupra vieții, în curentul interior al căreia intră. Dacă instinctul ar putea să ajungă inteligență, adică o cunoș-tință dezinteresată și conștientă de sine, atunci am putea pătrunde cele mai adînci secrete ale vieții.

Instinctul și inteligența, luate în desăvîrșirea lor cea mai mare, reprezintă două mari linii de evoluție, două metode deosebite ale ființei vii de a lucra asupra materiei, două moduri deosebite de cu-noaștere, unul fiind îndreptat mai ales spre materie, celălalt mergînd în însăși direcția vieții. Dar amîndouă s-au desprins dintr-un fond unic, pe care l-am putea numi Conștiința în general și care trebuie să fie coextensiv cu viața universală. „Totul se petrece ca și cum un larg curent de conștiință ar fi pătruns în materie, încărcat, ca orice conștiință, de o multiplicitate enormă de virtualități care se com-pen-trau. El a tîrît materia spre organizare, dar mișcarea lui a fost, în același timp, încetinită și infinit divizată. De o parte, într-adevăr, conștiința a trebuit să aștească, întocmai ca crisalida în învelișul sub care își pregătește aripele, și de altă parte tendințele multiple pe care le cuprindea s-au împărțit în serii divergente de organisme, care dealtfel mai curînd exteriorizau aceste tendințe în mișcări de-cît să le interiorizeze în reprezentări. În cursul acestei evoluții, pe cînd unele adormeau din ce în ce mai adînc, altele se deșteptau tot mai mult, și toropeala unora servea activitatea altora. Dar deștepta-rea se putea face în două chipuri deosebite. Viața, adică conștiința aruncată asupra materiei, își fixa atențiunea sau asupra propriei sale mișcări, sau asupra materiei pe care o străbătea. Se orienta, astfel, fie

în sensul intuiției, fie în sensul inteligenței. Intuiția, în primul moment, pare preferabilă inteligenței, pentru că într-însa viața și conștiința rămân interioare lor. Dar spectacolul evoluției ființelor vii ne arată că ea nu putea merge mai departe. Din partea intuiției, conștiința s-a găsit pînă într-atîta comprimată de învelișul ei, încît a trebuit să strîmteze intuiția în instinct, adică să nu îmbrățișeze decît foarte mica porțiune de inteligență care o interesa; și încă o îmbrățișează în umbră, atingînd-o aproape fără să o vadă. Din partea aceasta, orizontul s-a închis numaidecît. Dimpotrivă, conștiința determinîndu-se în inteligență, adică concentrîndu-se întîi asupra materiei, pare astfel că se exteriorizează față de sine însăși, dar tocmai pentru că se adaptează la obiectele din afară, ajunge să circule în mijlocul lor, să ocolească piedicele ce i le pun, să-și lărgască indefinit domeniul. Odată liberată, poate să se întoarcă asupra interiorului și să deștepte virtualitățile de intuițiune care dormitează într-însa". (*L'Evolution créatrice*, p. 197)²⁴ Cu ajutorul acestei puțințe a inteligenței de a se întoarce asupra sa însăși și de a deștepta virtualitățile de intuițiune, vom fi în stare de a ne apropia de realitatea vieții și de a-i pricepe evoluția, nu construind-o mecanicește din fragmente desprinse dintr-însa, ci interiorizîndu-ne oarecum în însăși mișcarea ei.

IV. Spiritualitate și materialitate. Semnificarea vieții. Vederile de pînă acum constituiesc o vastă și admirabilă introducere în biologia generală. Ceea ce pune în evidență Bergson este specificitatea fenomenelor vieții și incommensurabilitatea lor cu categoriile obișnuite ale cugetării științifice, care este mai ales o cugetare a materiei, a inertului. Filosofia aceasta este introducerea calității și duratei pure într-un domeniu unde sunt esențiale și unde trebuie să fie ținute în seamă, dacă știința nu se mulțumește cu o vedere exterioară a obiectului ei. Dar cugetarea bergsoniană, odată impulsul dat, nu se opreș-

²⁴ În privința naturii și raporturilor dintre inteligență și instinct, doctrina lui *Henri Bergson* a întîmpinat atît admirație cît și dezaprobare. *Lucian Blaga* socotește, de pildă, că filosoful francez făcînd din „instinct” un „pretext de filosofare” și cercetînd îndeaproape unele forme de extraordinară complexitate ale instinctului, poate fi surprins asupra vinei de a forța faptele să intre în tiparele construite. „Exemplele de «instinct» pe care Bergson le analizează sunt admirabil alese și par a dovedi teza întru totul și oricum le-ai întoarce. Filosoful s-a priceput să exploateze în favoarea tezei exemple de instinct dintre cele mai complexe, nu mai puțin însă el a eliminat, poate că nu tocmai intenționat, dar oricum înconștient interesat, orice exemplu ce ar fi putut să-i infirmе gîndul.” (*Aspecte antropologice*, ed. cit., pp. 143—149).

Oricît de seducătoare ar fi opiniile lui *Henri Bergson* asupra instinctului ideile lui sînt viciate de „metafizica” sa personală, în care sînt exaltate drepturile intuiției ca metodă filosofică. „Bergson s-a trezit astfel vorbind despre «intuiție» ca «instinct» care și-ar dilata «obiectul» și ar prinde să reflecteze asupra sa însuși. Dar un instinct care și-ar «dilata» obiectul este pur și simplu o imposibilitate. Cu atît mai puțin nu putem aștepta ca instinctul să înceapă a reflecta asupra lui însuși, căci orice act de reflecție se efectuează prin concepte, iar instinctul se situează cu totul în afară de orice gîndire conceptuală.” (*Ibidem*, p. 157).

Înseamnă — precizează *Lucian Blaga* — că în expunerile lui *Henri Bergson* despre intuiție „s-a strecurat, în chip înconștient desigur, o mică excocherie filosofică: filosoful ținea probabil să confere, pe o cale oarecare, intuiției metodice, pentru care pleda, ceva din relativa «infaibilitate» a instinctului” (*Ibidem*).

te la limitele biologiei; pășind peste acestea se îndreaptă spre domeniul mai vast al metafizicii. Astfel filosofia biologiei capătă o încoronare într-o filosofie a întregii realități.

Din punctul de vedere al evoluționismului său, Bergson, după ce a arătat că împărțirea materiei în corpuri independente este relativă la percepțiunea noastră și că privită ca un tot indivizibil trebuie să fie mai mult un flux decât un lucru, după ce a arătat cum instinctul și inteligența, una modelată asupra materiei inerte, celălalt acordat asupra unor determinări ale vieții, se desprind de pe un fond unic, încearcă o geneză a inteligenței și a corpurilor, a materialității și a spiritualității. Amîndouă ar deriva dintr-o formă de existență mai vastă și mai înaltă; starea lor actuală ar fi rezultatul unui *modus vivendi*, unei adaptări reciproce care s-a stabilit între amîndouă. Pentru a arăta geneza lor, trebuie să le repună pe amîndouă în existența primordială și să arate apoi cum au derivat. Încercarea aceasta pare a întrece în îndrăzneală speculațiile cele mai înalte ale metafizicienilor, însă în fond nu e decât încercarea de a intra iarăși în realitatea totală, de a ne interioriza, cu ajutorul facultății intuitive, în cursul evoluției, și de a asista în chip ideal la geneza atât a inteligenței cît și a materiei. Metoda acestei încercări diferă cu desăvîrșire de metoda filosofiilor intelectualiste, care-și dau de la început, a priori, totalitatea inteligenței în totalitatea lucrurilor. Metafizicianul fie că pleacă de la materialitatea exterioară, ca să reconstituiască inteligența, fie că pune la început cugetarea și-i deduce categoriile, e convins de unitatea naturii și că inteligența are să o îmbrățișeze în întregime, acesta fiind rolul ei de căpetenie. Dar rolul inteligenței nu este contemplarea pură, ci acțiunea. Ea intră în contact cu realitatea numai în măsura în care realul interesează acțiunea noastră. Prin urmare, nu cu simpla inteligență, modelată de acțiunea asupra lumii inerte, vom putea asista la geneza inteligenței, ci printr-o încercare de a pătrunde mai adînc în totalitatea existenței.

O gravă obiecție se ridică împotriva acestei metode: cum am putea să mergem mai departe de inteligență decât tot cu inteligența însăși? Suntem interiori în cugetarea noastră și nu putem ieși dintr-însa. Întreprinderea contrară ar semăna cu un cerc vicios. Însă cercul vicios este numai aparent, cu un asemenea raționament am putea demonstra imposibilitatea de a dobîndi orice deprindere nouă. Dacă n-ai văzut niciodată un om înotînd, prin raționament poți arăta că lucrul e imposibil; căci pentru a învăța să înoți ar trebui să știi să te ții deasupra apei, prin urmare, să știi dinainte a înota. Dar dacă în loc de a raționa asupra posibilității, mă arunc fără temeii în apă, încetul cu încetul mă voi adapta la acest mediu nou și voi învăța să înot. Astfel acțiunea termină controversa speculațiunii. În teorie este o absurditate de a voi să cunoști altfel decât prin inteligență; dar dacă primim riscul, acțiunea rupe nodul făcut de raționament. Greutatea inteligenței nu va fi așa de mare ca să iasă din mediul ei, odată ce împrejurul ei se găsește acea nebulozitate vagă de care vorbeam mai sus, nebulozitate de aceeași natură cu nucleul solid care a constituit inteligența. Cercul vicios este dar numai aparent, este însă real în metoda cealaltă de a filosofa, aceea care stabilește o anumită relațiune între teoria cunoștinței și teoria cunoscutului, în-

tre metafizică și știință. Intelectualismul pur e adevărat că nu poate ieși din sine însuși; nici știința, nici filosofia, așa cum le concepe intelectualismul, nu pot ajuta la această ieșire.

Într-adevăr, pentru filosofiile intelectualiste rolul filosofiei este ca, primind faptele și legile pe care știința le stabilește atît în domeniul materiei brute cît și al vieții, să supună la critică cunoștința științifică. Fie că filosoful încearcă să treacă peste cunoștința științifică spre a ajunge la cauzele profunde ale legilor fizice, fie că e convins că nu poate merge mai departe, în amîndouă cazurile el are pentru fapte și relații, așa cum știința i le transmite, respectul datorat lucrului judecat. Peste această cunoștință științifică așterne o critică a facultății de a cunoaște și eventual și o metafizică, dar cunoștința însăși o privește numai ca o chestiune de știință, nu de metafizică. Această pretinsă diviziune a muncii aduce o mare confuziune: filosofia, primind de-a dreptul cunoștința științifică fără să schimbe nimic și fără să fi intervenit de la început în chestiile de fapt, va fi redusă, în chestiile de principiu, să formuleze pur și simplu în termeni mai preciși metafizica și critica inconștiente ale atitudinii științei față de realitate. Vroind să pună filosofia deasupra științei ca o curte de casație deasupra celorlalte curți și tribunale, o reduce la rolul de a înregistra pur și simplu, punînd într-insele mai multă precizie, hotărîrile care-i ajung irevocabil date.

Știința pozitivă este operă de pură inteligență; însă inteligența se simte la largul ei mai ales în prezența materiei neorganizate, grație geometrismului ei latent care se degajă, sub formă de logică naturală, pe măsură ce pătrunde mai adînc în intimitatea materiei inerte. Cînd abordează studiul vieții, geometrismul inteligenței este înadecvat cu noul ei obiect. Traînd ceea ce e viu cu metodele care reușesc pentru inert, nu ajunge decît la o conștiință exterioară, la un adevăr simbolic, relativ la facultatea noastră de a lucra. Datoria filosofiei este să intervină aci activ, să examineze fără nici un gînd de utilizare practică fenomenele vitale, dezbărîndu-se de obiceiurile intelectualiste. Căci dacă va lăsa faptele biologice și psihologice în întregime științei, cum îi lasă cu drept cuvînt faptele fizice, va trebui să acceptăm a priori o concepție mecanistă a naturii întregi, concepție nereflectată și uneori inconștientă, ieșită din trebuințele acțiunii. A priori vom accepta doctrina unității simple a conștiinței și unității abstracte a naturii. Și atunci filosofia este ca și făcută; filosoful nu mai are decît alegerea între un dogmatism și un scepticism metafizic, care se reazimă în fond pe același postulat și nu adaugă nimic științei pozitive. Voind a împiedica conflictul dintre știință și filosofie, se sacrifică filosofia, fără ca știința să cîștige ceva. Și ca să evităm cercul vicios aparent de a întrebuița inteligența pentru a trece peste ea, ne învîrtim într-un cerc vicios real, care consistă în regăsirea în metafizică a unei unități pe care o punem a priori, inconștient, numai prin faptul că lăsăm toată experiența științei și tot realul intelectului pur. Să începem, dimpotrivă, prin tragerea unei linii de separare între inert și viu. Vom găsi că inertul intră în mod firesc în cadrele inteligenței, că ceea ce e viu nu intră decît în chip artificial, și că față de acesta trebuie să luăm o atitudine specială. Astfel filosofia intră în domeniul experienței și se ocupă cu lucruri care

pină acum nu o priveau. Știința, teoria cunoștinței și metafizica se găsesc pe același teren; va fi întâi o confuzie între ele, dar în urmă, în loc să piardă, fiecare va câștiga câte ceva. Făcând deosebirea între inert și viu, intelectul se va găsi la el acasă în domeniul materiei neorganizate. Asupra acestei materii se exercită acțiunea omenească și acțiunea nu se poate mișca în nereal. Așa că, dacă privim numai forma generală a fizicii, nu amănuntele realizării ei, putem spune că prinde absolutul. Dispare atunci credința în relativitatea cunoștinței, cel puțin în acest domeniu. În domeniul vieții, cunoștința științifică, relativă la acțiune cum este, va fi tot relativă, nu va putea prinde nimic absolut. Aci trebuie să intervină filosofia, pentru ca peste simbolurile prezentate de știință când se exercită asupra vieții să pătrundă mai adânc și să prindă viața în ea însăși, renunțând la unitatea factice pe care spiritul o impune naturii și găsind o unitate adevărată, interioară și vie. Căci efortul pe care o facem de a transcende intelectul pur ne introduce în ceva mai vast, din care intelectul nostru s-a desprins în cursul evoluției. Cum materia se regulează după inteligență și cum între ele este un acord evident, nu putem descrie geneza uneia fără a nu o face și pe a celeilalte. „Un processus identic trebuie să fi croit în același timp materia și inteligența într-o slofă care le conținea pe amândouă. În această realitate vom intra din ce în ce mai complet, pe măsură ce ne vom sili mai mult să transcendem inteligența pură.” (*L'Evolution créatrice*, p. 217.)

Când ne concentrăm asupra noastră înșine, asupra ceea ce avem mai desprins de exterior și mai puțin pătruns de intelectualitate, intrăm în durată pură, dar în același timp simțim cum se întinde, pină la limita sa extremă, resortul voinței. Trebuie printr-o concentrare violentă a personalității noastre asupra sa însăși, să prindem trecutul care fuge și să-l împingem compact și indivizibil într-un prezent pe care-l va crea, introducându-se într-însul. Momentele acestea sunt rare și coincid cu acțiunile noastre într-adevăr libere. Viața, în care ne introduc, absoarbe orice intelectualitate, întrecînd-o, căci inteligența leagă ceea ce seamănă, ceea ce se repetă, pe cîtă vreme momentele duratei pure sunt unice în originalitatea lor, sunt fiecare calitativ diferite. Să încercăm acum operația inversă: să destindem resorturile voinței, să lăsăm orice efort de memorie și în loc de a ne aduna asupra noastră înșine, să ne risipim într-o contemplare pur pasivă, să intrăm în regiunea visului în loc de a lucra. Îndată eul nostru se împrăștie; trecutul care se contractă în impulsia unică, pe care ne-o dă, se descompune în mii și mii de amintiri care se exteriorizează unele față de altele, renunțînd la compenetrarea lor dinainte. Personalitatea noastră se scoboară astfel în direcția spațiului și materialității. La limită, întrevădem o existență făcută dintr-un prezent care mereu s-ar reînnoi —, nici o durată reală, ci numai un instantaneu care moare și care renaște indefinit. Ceva asemănat ar fi existența materiei; ea înclină în acest sens, precum existența psihică înclină în celălalt. Spiritualitatea și materialitatea absolute ar fi termenii a două mișcări de direcție opuse. În fondul spiritualității, de o parte, și al materialității cu intelectualitatea, de alta, ar fi două procese de direcții opuse și am trece de la primul la cel de al doilea pe cale de inversiune sau de întrerupere. Aceste două mișcări sunt

în noi, ca și în lucruri, în diferite grade. „Nici spațiul nu este așa de străin de natura noastră pe cît ne închipuim, nici materia nu e așa de complet întinsă în spațiu pe cît ne-o prezintă simțurile și inteligența.” Senzațiunile noastre sunt extensive într-o oarecare măsură; ideea de senzațiuni neextinse, artificial localizate în spațiu, este numai o vedere a spiritului, sugerată de o metafizică inconștientă. Spațialitatea perfectă, de altă parte, ar consista într-o perfectă exterioritate a părților unele față de altele, adică într-o completă independență reciprocă. Dar nu e punct material care să nu lucreze asupra tuturor punctelor materiale. Prin urmare, materia, deși extinsă în spațiu, din pricina interacțiunii părților ei, nu este absolut întinsă.

Ideea conducătoare a criticii kantiene este că spațiul nu este un atribut material ca celelalte, ci este o formă făcută gata a facultății noastre de a percepe. Inteligența, în atmosfera de spațialitate în care se mișcă, nu găsește în materie decît proprietățile matematice, geometrismul latent pe care facultatea de percepțiune îl aduce cu sine. Cunoștința aceasta este numai opera noastră; nu atinge lucrul în sine, care rămîne incunoștibil. De aci rezultă antinomii și credința că sunt numai trei alternative în teoria cunoștinței: sau spiritul se regulează după lucruri, sau lucrurile se regulează după spirit, sau trebuie să presupun între lucruri și spirit o concordanță misterioasă. În realitate, mai poate fi o a patra alternativă, la care Kant nu s-a gîndit, întîi, pentru că nu admitea că spiritul ar fi mai larg decît inteligența, al doilea, pentru că nu atribuia duratei o existență absolută, punînd a priori timpul pe aceeași linie cu spațiul. Această a patra soluție ar fi că nici materia nu determină forma inteligenței, nici inteligența nu-și impune forma materiei, nici n-au fost regulate amîndouă printr-o armonie prestabilă, dar că progresiv inteligența și materia s-au adaptat una la alta pentru a se opri în cele din urmă, la o formă comună. „Această adaptare s-ar fi făcut natural, pentru că aceeași inversiune a aceleiași mișcări creează, în același timp, intelectualitatea spiritului și materialitatea lucrurilor.” Din acest punct de vedere, cunoștința noastră asupra materiei nu mai este relativă; este aproximativă, pentru că nu putem îmbrățișa dintr-o dată totalitatea lucrurilor și situația lor mutuală, dar în principiu știința este îndreptată asupra realității însăși, cu condiția să nu iasă din domeniul său, care e acela al materiei inerte.

Cunoștința științifică așa privită se înalță, în schimb teoria cunoștinței apare ca o întreprindere acum imposibilă, căci nu are numai sarcina de a termina categoriile cugetării, dar trebuie să le arate și geneza. Cunoștința noastră dezvoltată în sensul intelectualității se sperie de o asemenea sarcină. În ceea ce privește spațiul, ar trebui printr-o sfortare *sui generis* a spiritului să urmărească progresiunea sau, mai bine zis, regresiunea extraspațiului degradîndu-se în spațialitate. Așezîndu-ne cît mai sus în conștiința noastră, ca apoi să ne coborîm, avem sentimentul că eul nostru se întinde în amintiri inerte exteriorizate unele față de altele, în loc să se strîngă într-o voință indivizibilă și activă. Acesta e numai un început. Conștiința noastră schițează numai mișcarea, ne arată direcția, dar nu o poate duce pînă la capăt. În schimb, dacă privim materia, care întîi pare a coincide cu spațiul, găsim că cu cît o privim mai atent, cu atît pâr-

tile care păreau juxtapuse întră din ce în ce unele într-altele, fiecare suferind acțiunea tuturor celorlalte. Astfel, materia, deși se desfășoară în direcția spațiului, nu izbuteste deplin: ea continuă totuși mult mai departe mișcarea pe care conștiința nu putea decât să o schițeze în noi. Ținem dar cele două capete ale lanțului; cum vom prinde și inelele intermediare? Fizica își înțelege rolul când împinge materia în sensul spațialității. Metafizica ar trebui să suie din nou panta pe care fizica o scoboară, să întoarcă materia la originea ei și să constituie progresiv o cosmologie care ar fi oarecum o psihologie răsturnată. Tot ceea ce apare pozitiv fizicianului și geometrului ar deveni din acest punct de vedere întrerupere și inversiune a pozitivității adevărate, pe care ar trebui să o definim în termeni psihologici.

Tot ceea ce ne apare ca ordine geometrică, ca realitate care se supune matematicii, pare a fi ceva pozitiv, deoarece nu face decât să urmărească înclinarea înăscută a inteligenței, al cărei fond este un geometrism latent. Privind însă mai adânc spațialitatea și geometrismul, acestea ne vor apărea la limita extremă a mișcării inverse de creațiune: nu ar fi nimic pozitiv, ci numai o întrerupere a actului creator. Chiar admirabila ordine a naturii, în fondul căreia găsim același geometrism, capătă altă semnificare când privim întreaga existență ca un mers înainte, indivizibil, spre creațiuni care se succed. „Ghicim atunci că complicarea elementelor materiale și ordinea matematică ce le leagă între ele trebuie să se producă automatic, îndată ce se produce, în sinul totului, o întrerupere sau inversiune parțială. Cum dealtfel inteligența se desprinde din spirit printr-un processus de același fel, ea este acordată asupra acestei ordine și complicațiuni și le admiră pentru că se recunoaște într-insele. Dar ceea ce este admirabil în sine, ceea ce ar merita să provoace mirarea, este creațiunea fără încetare reînnoită pe care întregimea realului, indivizată, o împlinește înaintind, căci nici o complicare a ordinii matematice cu ea însăși, oricât de savantă am presupune-o, nu va introduce un atom de noutate pe lume, pe când această putere de creațiune odată admisă (și ea există pentru că avem conștiința ei în noi, atunci când lucrăm liber), n-are decât să se distragă de la ea însăși ca să se destindă, să se destindă ca să se întindă, să se întindă pentru ca ordinea matematică ce prezidă la rînduirea elementelor așa destinse, și determinismul inflexibil care le leagă, să manifeste întreruperea actului creator; dealtfel acestea nu sunt decât un singur lucru cu această întrerupere însăși.” (*L'Evolution créatrice*, p. 236.) Această tendință negativă o exprimă legile particulare ale lumii fizice. Forma lor matematică este ceva artificial, căci unitățile noastre de măsură sunt convenționale și oarecum străine de intențiile naturii. Măsurarea este o operație omenească; ea presupune că suprapunem în chip real sau ideal două obiecte un număr oarecare de ori. Natura nu s-a gândit la această suprapunere; ea nici nu măsoară, nici nu numără. Totuși, fizica numără, măsoară, raportează unele la altele variațiuni cantitative pentru a obține legi, și izbuteste. Succesul ei ar fi inexplicabil dacă mișcarea constitutivă a materialității n-ar fi ea însăși mișcarea inteligenței care ne duce la geometrism. Intelectualitatea și materialitatea sunt de aceeași natură și se produc în același fel. Dacă ordinea

matematică ar fi ceva pozitiv, succesul științei ar fi o minune. „Ce sorti am avea să găsim etalonul naturii și să-l izolăm precis, ca să-i determinăm relațiile reciproce, variabilele pe care natura le-ar fi ales?“. Știința naturii reușește pentru că nici un sistem de legi matematice nu e la baza naturii și pentru că matematica reprezintă numai direcția în care cade materia, prin întreruperea actului creator.

Aceste idei sunt greu de admise din pricină că ordinea matematică, fiind o ordine, pare a avea ceva pozitiv. Cum credința generală este că dezordinea este posibilă, ordinea cum ar fi ea, pare un progres asupra dezordinei. Ideea de dezordine ocupă un loc însemnat în teoria cunoștinței; de aceea Bergson o supune unei critici. Rezultatul lui este că ideea de dezordine, luată ca o lipsă de ordine, este un pseudo-concept. Deosebim două feluri de ordine: una matematică și materială, alta psihologică și vie. Amîndouă sunt două ordini cu desăvîrșire antitetice. Una e ordinea inertului și automaticului, alta e ordinea vitalului. Simțul comun face deosebirea între amîndouă. Despre fenomenele astronomice vom spune că arată o ordine admirabilă, înțelegînd prin aceasta că pot fi prevăzute matematiceste; și tot o ordine, nu mai puțin admirabilă, vom găsi într-o simfonie de Beethoven, „care este genialitatea, originalitatea și, prin urmare, imprevizibilitatea însăși“. Ordinea naturii neînsuflețite, ordinea matematică, o găsim manifestîndu-se în *legile* naturii, iar ordinea vitală — în *genuri*. În toate timpurile, filosofia a făcut o confuziune între aceste două ordini; cei vechi au întins ordinea vitală la întreaga existență și au împărțit toată realitatea într-un sistem de *genuri*, iar filosofii moderni au *mecanizat* întregul univers, subordonîndu-l la unitatea ideală a unui sistem de legi. Această confuziune a provenit din pricină că ordinea vitală, care este esențial creațiune, nu ni se manifestă în esența ei, ci în creațiunile ei accidentale, care imită la exterior ordinea fizică și geometrică. E neîndoios că viața, în întregul ei, este o evoluție, adică o transformare neîncetată; dar viața nu poate să progreseze decît prin intermediul ființelor vii, care sunt depozitarii ei; acestea se repetă la infinit, cît posibil mai asemănate, pînă ce o nouă noutate poate să crească și să iasă la iveală. De aci aparența de mecanism a ordinii vitale. Numai aceste două ordini există; în realitate nu există decît ordine. Ideea de dezordine, luată ca o lipsă de ordine, e un simplu cuvînt. Ceea ce numim dezordine nu e decît rezultatul decepției spiritului nostru, care, așteptîndu-se să găsească una din cele două ordini, găsește pe cealaltă. Cum prezența unei ordini implică absența celeilalte, de cîte ori ne găsim în fața unei ordini pe care nu o căutăm, vorbim de dezordine. Dacă în locul ordinii geometrice a naturii încercăm să cugetăm o dezordine, nu putem face altceva decît să presupunem că fenomenele s-ar întîmpla în mod capricios; în realitate, prin aceasta nu facem decît să substituim o *voință* mecanismului naturii; înlocuim ordinea automată printr-o serie de voințe elementare, atîtea cîte apariții sau dispariții de fenomene presupunem. În locul ordinii mecanice introducem pe cea vitală. Dezordine pură nu putem cugeta niciodată; analizînd ceea ce cugetăm în asemenea cazuri, nu găsim decît decepția spiritului în fața unei ordini la care nu se aștepta și o oscilare între cele două feluri de ordine. „Încoherentul“ nu există ca o degradare a or-

dinei : nu există, întâi, incoherentul, apoi geometricul, apoi vitalul ; nu e decât geometric și vital, apoi o balanțare a spiritului între amândouă, balanțare căreia îi corespunde ideea de incoherent. „A vorbi de o diversitate incoordonată, căreia i se adaugă ordinea, înseamnă a comite o adevărată *petitio principii*, căci imaginând incoordonatul punem în realitate o ordine, sau mai precis le punem pe amândouă.” (*L'Evolution créatrice*, p. 256.)

Rezultatul subtililor analize ale lui Bergson, produse mai mult ale intuițiunii decât ale inteligenței logice, este că realul poate trece de la tensiune la extensiune, de la libertate la necesitatea mecanică, printr-o inversiune. Ordinea geometrică n-are nevoie de explicare, fiind pur și simplu suprimarea ordinei inverse ; suprimarea este totdeauna o substituie, căci lipsa uneia din ordini nu înseamnă incoerență și dezordine, ci prezența celeilalte ordini. Care este acum principiul care n-are decât să se destindă pentru a se extinde, întreruperea cauzei fiind egală cu o răsturnare a efectului ? În lipsa altui termen mai bun, Bergson îl numește Conștiință. Nu e vorba de conștiința diminuată care funcționează în fiecare din noi, ci de principiul în care această conștiință parțială și temporală, apărută în anume punct al spațiului și moment al timpului, este numai o manifestare. Ca această conștiință parțială să reentre în curentul principiului său, trebuie să renunțe la obiceiurile ei de a lucra asupra a ceea ce e făcut gata și să caute a pătrunde în însuși curentul creator, în ceea ce se face. „Ar trebui ca întorcându-se și răsucindu-se asupra sa însăși, facultatea de a vedea să nu facă decât un singur lucru cu actul de a vrea.” Sforțare dureroasă, pe care nu o putem face decât în rare clipe. Aceste licăriri de intuiție ne permit să prindem realitatea totală. Atita cită este, partea de intuiție din fiecare sistem filosofic este partea lui durabilă. Putem avea o asemenea intuiție a realității totale ? „Când punem din nou ființa noastră în voința ei și voința însăși în impulsivitatea care o prelungește, pricepem, simțim că realitatea este o creștere perpetuă, o creațiune care se continuă fără de sfârșit.” (*L'Evolution créatrice*, p. 260.) O oprire sau o fixare a actului generator ar fi geneza ideală a materiei. Misterul răspîndit asupra existenței universului vine în mare parte din aceea că noi pretindem ca geneza lui să se fi făcut dintr-o dată sau ca orice materie să fie veșnică. În loc să privim universul în întregime, să privim numai sistemul nostru solar, care e, într-adevăr, universul nostru, și să vedem dacă nu ne putem face o idee mai limpede de creațiune, o idee care să se confunde cu aceea de creștere.

În sistemul relativ închis, pe care-l numim sistem solar, două sunt legile cele mai generale ale științei noastre : legea conservării energiei și legea degradării energiei. Cea dintâi nu are importanța metafizică a celei de a doua. Este o lege cantitativă, prin urmare relativă în parte la procedeele noastre de măsură. Exprimă acest adevăr că într-un sistem presupus închis energia totală, adică suma energiei cinetice cu cea potențială, rămîne constantă. Cum energia cinetică nu este singura, și în realitate sunt energii de natură diversă, cum principiul acesta se întinde la orice fel de energie, filosoficește luat trebuie să i se mai estompeze contururile. Atunci nu mai poate exprima cu precizie permanența obiectivă a unei anume cantități de

ceva, ci, mai degrabă, necesitatea pentru orice schimbare ce se produce să fie contrabalansată undeva de o schimbare de sens contrariu. Chiar dacă legea conservării energiei e aplicabilă la întregul nostru sistem solar, ea ne arată raportul dintre un fragment al acestei lumi cu un alt fragment, nu ne exprimă natura totul. Cel de al doilea principiu, legea entropiei, are o importanță metafizică mult mai mare și ne arată că o lume ca sistemul nostru solar pierde în fiecare moment câte ceva din mutabilitatea pe care o conține. La început a fost maximum de utilizare posibilă a energiei; mutabilitatea merge scăzând din ce în ce. După formula lui Clausius, „entropia universului tinde spre maximum”. Cursul universului ne sugerează ideea unui lucru care se desface. Aceasta este trăsătura caracteristică a materialității²⁵. „Ce să conchidem de aci, dacă nu că procesul prin care acest lucru se face este îndreptat în sensul contrar proceselor fizice și că este, prin definiție, imaterial? Viziunea noastră despre lumea materială este aceea a unei greutate care cade; nici o imagine scoasă din materie nu ne va da ideea unei greutate care se ridică.” (*L'Evolution créatrice*, p. 266.) Viața este efortul de a ridica panta pe care materia o scoboară. Este procesul invers al materialității. Incapabilă de a opri mersul schimbărilor materiale, viața le întârzie. Organismele înmagazinează energia, pentru a o descărca la trebuință, în mod exploziv; prin aceasta oprește pentru câțiva timp disiparea care trebuie să se producă în virtutea legii entropiei. Viața e efortul de a ridica greutatea ce cade. Nu reușește, ce-i drept, decât să-i întârzie căderea; dar ea poate să ne dea ideea despre ce a fost ridicarea greutății. Mișcarea vitală este dar o realitate care se face printr-alta care se desface.

Totul este obscur în ideea de creațiune, dacă ne gândim la lucruri care ar fi create și la un lucru care creează, cum face de obicei, neputând altfel, mintea noastră. E aci una din iluziile inteligenței noastre, făcute ca să-și reprezinte lucruri, nu schimbări și acte. Dar lu-

²⁵ Termenul de *entropie* (de la gr. *en* = „în” și de la *trepo* = „învoluție” = „conversiune”) a fost introdus în termodinamică de către germanul Rudolf Clausius (1822—1888) pentru a desemna o mărime fizică prin care se indică gradul de ireversibilitate al proceselor fizice, cu deosebire al transformărilor energiei. Prin mijlocirea lui a fost posibilă formularea, în termeni cantitativi, a principiului al doilea al termodinamicii, în temeiul căruia căldura, considerată din punct de vedere statistic, se poate transmite totdeauna numai de la corpurile calde către cele mai reci, dar nu și invers; diferențele de temperatură dintre elementele unui sistem material închis s-ar îndrepta, în baza acestui principiu, în chip ireversibil, spre nivelare. *Legea entropiei* arată că într-un sistem izolat, de-a lungul unei transformări, entropia totală a sistemului nu scade niciodată; dacă transformarea este de natură perfect reversibilă, entropia totală rămâne constantă, iar dacă transformarea este reală și ireversibilă, entropia totală a sistemului (izolat) sporește continuu. Austriacul Ludwig Boltzmann (1844—1906), descoperind, în 1877, relația statistică dintre entropia și probabilitatea unei stări a sistemului, a demonstrat că starea de echilibru a sistemului este stare cu cea mai mare probabilitate și că entropia este proporțională cu logaritmul probabilității. S-a argumentat, astfel, că un sistem fizic închis („izolat”) tinde, în baza principiului al doilea al termodinamicii, spre starea de maximă probabilitate, ceea ce înseamnă că entropia sa crește totdeauna și nu se împuținează vreodată. Sub aspect filosofic (= „metafizic”), legea entropiei, ca lege a probabilității, scoate în relief relația de complementaritate a proceselor „entropice” cu cele „ectropice” și înlătură, în felul acesta, explicațiile finalismului de ansamblu al universului.

crurile și stările nu sunt decît vederi luate de spiritul nostru asupra devenirii. „Nu există lucruri, există numai acțiuni”. Viața este o mișcare, materialitatea — mișcarea inversă; evoluția vieții este o acțiune care se face, evoluția materiei — o acțiune care se desface. Despre lucruri create nu poate fi vorba; este absurd să gîndim că lucruri noi se pot adăuga la cele existente; dar că acțiunea se mărește înaintînd, că ea creează pe măsură ce progresează, acest lucru fiecare din noi îl putem constata cînd ne privim lucrînd. Lucrurile sunt tăieturile instantanee pe care inteligența le practică în fluxul care constituie realitatea; ceea ce e misterios cînd comparăm între ele tăieturile, devine clar cînd ne raportăm la flux. „În realitate, viața e o mișcare, materialitatea e mișcarea inversă, și fiecare din aceste mișcări e simplă; materia care formează lumea e un flux indivizat, indivizată fiind și viața care o străbate tăind într-însa ființe vii. Din aceste două curențe, cel de al doilea contrariază pe cel dintîi, dar cel dintîi obține totuși ceva de la cel de al doilea: rezultă între ele un *modus vivendi*, care este tocmai organizarea.” (*L'Evolution créatrice*, p. 271.)

Aceste intuițiuni ne permit să ne facem o idee despre realitate. Materie sau spirit, realitatea ne apare ca o continuă devenire. Nu e niciodată un lucru făcut: se face sau se desface. Esența acestei realități este durată; nu este un lucru, ci o devenire, o creațiune neîncetată, o evoluție creatoare. Intuiția realității totale seamănă cu intuiția pe care o avem despre realitatea conștiinței noastre.

V. Iluziile fundamentale ale intelectualismului. Adevăratul evoluționism. Ipoteza unui absolut care ar lucra liber și care ar avea ca esență durată creatoare întîmpină mari dificultăți din partea inteligenței noastre. Preocupată mai ales de necesitatea acțiunii, inteligența, ca și simțurile, ia din cînd în cînd vederi instantanee, imobile, asupra realului. Mecanismul inteligenței este un mecanism cinematografic. Conștiința, regulîndu-se după inteligență, privește din viața interioară ceea ce este făcut gata și nu simte decît confuz cum se face. Acțiunea, pentru trebuințele ei, cere să desprindem din continuitatea realului momente izolate și imobile. Cînd vroim să speculăm asupra naturii realului, venim cu obiceiurile noastre valabile pentru practică și nu mai suntem în stare să vedem devenirea radicală. Prejudecățile acțiunii ne pervertesc speculațiunea. Din devenire nu vedem decît stări, din durată nu prindem decît momente, iar cu aceste fragmente imobilizate nu mai putem reconstitui adevărata evoluție. Aceasta e prima iluzie de care e stăpînită mintea; ea consistă în credința că putem cugeta instabilul cu ajutorul stabilului, mișcarea prin imobilitate. Dar aceasta nu e singura iluzie; mai e încă una, înrudită cu cealaltă și provenită tot din transportarea asupra speculației a unui procedeu făcut pentru practică. Aceasta e iluzia care ne face să cugetăm realitatea pozitivă prin intermediul irealului negativ, să credem că ideea de „neant” poate însemna ceva. Orice acțiune tinde să obțină un lucru pe care nu-l are sau să creeze ceva care nu există încă; în acest sens, acțiunea merge de la o absență la o prezență, de la ireal la real. Dar irealitatea aceasta este cu desăvîrșire relativă

la direcția atenției noastre: dacă realitatea prezentă nu e ceva pe care o căutăm, vorbim de *absența* acesteia acolo unde constatăm *prezența* alteia. E foarte legitim lucrul în domeniul acțiunii. Dar noi introducem procedeul și în domeniul speculației și începem a cugeta realul trecînd prin ireal, existența prin neant. Iluzia aceasta am mai întîlnit-o cînd am văzut irealitatea conceptului de dezordine. Filosofii nu s-au ocupat de ideea de neant, deși ea este resortul ascuns, motorul invizibil al cugetării filosofice²⁶. Cea dintîi chestiune ce se pune speculațiunii filosofice este aceasta: cum se face că ceva există? La spatele acestei întrebări e credința că existența este o cuccire asupra neantului: la început era neantul, existența a venit pe deasupra; s-ar fi putut prea bine să nu existe nimic. În tot cazul, *nimicul* preexistă la ceva; în ideea de „nimic” este *mai puțin* decît în ideea de „ceva”. Este oare „neantul”, în înțelesul în care-l luăm cînd îl opunem existenței, o idee adevărată sau numai o pseudo-idee?

La ce ne gîndim cînd vorbim de neant? A ne reprezenta neantul este sau a-l imagina sau a-l concepe. O imagine a neantului în realitate nu putem avea. Putem închipui o nimicire a percepțiunii externe, cum putem închipui și nimicirea celei interne, dar niciodată pe amîndouă împreună. Cînd am suprimat cu închipuirea orice realitate exterioară, rămîne realitatea conștiinței; cînd încerc să o suprim și pe aceasta, imediat se pune o altă conștiință care asistă la suprimarea celei dintîi. Dar dacă nu ne putem imagina neantul, ni se va spune că-l putem concepe. Nu e obiect al experienței noastre pe care să nu-l putem presupune desființat: întinzînd pe rînd operația aceasta la toate obiectele experienței, neantul nu e decît limita la care tinde operația. Neantul astfel definit e desființarea totului. Aceasta e teza. Conține într-însa o absurditate. Fie că este vorba de suprimarea unui lucru exterior, fie de a unei stări interioare, operația nu este decît o substituire a lucrului sau stării aceleia cu alt lucru sau altă stare, căci nu percepem înăuntru sau în afară decît prezențe și niciodată absențe. În locul lucrului suprimat nu putem spune că nu rămîne nimic, căci rămîne *locul* lui; *vid* absolut nu există în natură. În conștiință, dacă n-ar fi memoria și prevederea, n-am putea vorbi niciodată de *vid*, de absență; ceea ce numim absent e numai decepțiunea unei așteptări; în realitate, nu avem a face decît cu prezențe. Dacă în fiecare caz individual suprimarea unui lucru este înlocuirea lui cu altul, dacă nu putem cugeta absența unui lucru decît prin reprezentarea mai mult sau mai puțin explicită a unei prezențe, ideea unei suprimări a totului este tot așa de absurdă ca ideea unui cerc patrat. Absurditatea nu sare în ochi pentru că nu este nici

²⁶ Indiferent de variantele pe care le-a avut în Istoria filosofiei, *ideea de neant* (*neliința, nimicul, nonexistența*) a constituit categoria ontologică centrală a unor mari sisteme filosofice. Sistemele filosofice vechi, îndeosebi *budhismul, platonismul, neoplatonismul* și *misticile creștinismului primitiv*, defineau conceptul de „neant” prin determinatii opuse „existenței” și îl considerau ca una dintre ideile cele mai generale ale cugetului. „Inexistența” (= non-existența) din tabla categoriilor kantiene și „non existența” din sistemul hegelian sînt, după cum s-a spus, dovezi că gîndirea a reflectat procese efective: *tot ce este i s-a părut atacat de ce nu este*. Existențialismul nu scapă de această regulă.

un obiect pe care nu l-am putea concepe ca suprimat; aceasta ne face să credem că am putea suprima totul. Noi trăim în realități și nu putem ieși dintr-insele. Dar se va spune că în suprimarea succesivă a lucrurilor lucrăm încă cu imagini. Să intrăm în domeniul conceptului pur. Ni se spune că putem prea bine, dacă nu suprima cu gândul toate lucrurile, cel puțin să le cugetăm ca inexistente. Ce înseamnă aceasta? A cugeta obiectul A neexistent înseamnă a cugeta întâi obiectul A, deci a-l cugeta existent; în urmă a cugeta o altă realitate, nu avem nevoie să o precizăm, cu care e incompatibil și care-l înlocuiește. Prin urmare, actul prin care declarăm un obiect nereal pune existența realului în general. Cu toată ciudățenia lucrului, în ideea unui obiect ca neexistent este *mai mult* ca în ideea obiectului existent, căci ideea obiectului ca neexistent este, cu necesitate, ideea lucrului existent, cu reprezentarea în plus a unei excluderi a acestui obiect de către realitatea actuală luată în bloc. Dar se va spune, poate, că nici această reprezentare a inexistentului nu e destul de ferită de orice element imaginativ, nu e destul de negativă. Ar fi poate suficient pentru a cugeta un lucru sau totalitatea existenței ca inexistente, să punem o negațiune după actul de cugetare; o operație curat ideală aceasta. După ce am cugetat orice, să punem un *nu* după el și prin aceasta să-l suprimăm. Eroarea stă în concepția greșită ce avem despre negațiune. Ne închipuim că negațiunea își ajunge sieși ca afirmarea, că ar avea, ca și aceasta, puterea de a crea idei, cu singura deosebire că aceste idei ar fi negative. Afirmând un lucru, apoi altul și altul, formez ideea Totului; tot așa, negînd un lucru, apoi altul și altul, și la urmă pe toate, ajung la ideea de Nimic. Asimilarea este arbitrară. Negatiunea nu e decît o jumătate de act intelectual, nu un act complet, ca afirmarea. Negarea este totdeauna îndepărtarea unei afirmări posibile, este o atitudine a spiritului față de o eventuală afirmare. Ea are un rol educativ și social. Cînd spun, cutare lucru nu este negru, nu fac o judecată asupra lucrului, ci asupra judecății care l-ar declara negru. Pe cînd afirmarea ochește direct lucrul, negarea nu-l ochește decît indirect, printr-o afirmare interpusă. Negarea nu e decît jumătatea unui act intelectual, jumătatea cealaltă rămînînd nedeterminată. Cînd zic cutare lucru nu e negru, judecata aceasta are să fie înlocuită cu alta care să spună cum e lucrul. În fondul negării găsim totdeauna o afirmare. Să vedem acum rostul negării în judecățile existențiale. Cînd zic obiectul A nu există, găsim o serie de alte afirmări subînțelese; obiectul A sau a fost, sau va fi, sau există numai ca simplă posibilitate. Judecățile care pun non-existența unui lucru sunt judecăți care formulează un contrast între posibil și actual, adică între două feluri de *existențe*, una cugetată, alta constatată. Prin urmare, afirmarea și negarea, cu toată simetria lor, nu au aceeași valoare; negațiunea e ceva pur subiectiv, trunchiat, relativ la viața socială. Simetria lor e exterioară și asemănarea superficială. Toată experiența noastră este o serie de afirmări. Negarea nu are o realitate și în fond se reduce la alte afirmări.

Nimicul nu poate avea o realitate anterioară existenței. Conceptul de neant, ca și conceptul de dezordine, nu este decît un pseudo-concept. Nu putem concepe existența ca ceva care vine să umple

golul nimicului; mintea nu are a face decât cu plinul și existența cu prezențele. Din faptul că suprimăm unele părți ale existenței înlocuindu-le cu altele, conduși de prejudecățile practicii, credem că am putea suprima întreaga existență. Ideea de Nimic, luată ca suprimarea tuturor lucrurilor, este o vorbă goală. Dacă privim Nimicul ca o negare a Totului, cum negarea conține mai mult decât afirmarea, Nimicul conține tot atîta materie ca și Totul, plus mișcarea spiritului; care merge de la unul la altul, ca să-l suprimă.

Realul nu este o trecere de la neant la existență. Dacă-l privim, conștient sau inconștient, ca o asemenea trecere, ajungem la o idee care este o esență logică și matematică, deci în afară de timp. De aci o concepție statică a realului: totul a fost dat o singură dată, în eternitate. Critica ideii de neant ne îndreaptă însă spre ideea unei realități care-și ajunge sieși și nu este cu necesitate o realitate străină de durată. Trebuie să ne obișnuim a cugeta existența direct, fără să mai trecem prin fantomul ideii de neant. Astfel cugetîndu-l, Absolutul se manifestă foarte aproape de noi și, într-o oarecare măsură, chiar în noi. El e de esență psihologică, nu matematică sau logică. Trăiește cu noi, ca și noi, dar infinit mai concentrat și mai adunat asupra sa însuși, durează.

Numai așa ne putem îndrepta spre adevăratul evoluționism. Trebuie să ne instalăm de-a dreptul în durată, nu să ajungem la ea printr-un ocol. Dar inteligența noastră, făcută pentru lucruri și imobilitate, nu vrea să cugete evoluția de-a dreptul și încearcă să prindă mișcarea prin intermediul imobilității, căci așa îi impune necesitatea practicii. Pentru ca acțiunea noastră să se poată exercita, are nevoie de puncte fixe; ca să trecem de la un *act* la alt *act*, trebuie ca materia să treacă dintr-o *stare* în altă *stare*; dacă materia ne-ar apărea ca un flux, nici una din acțiunile noastre n-ar putea să aibă un scop fix. Percepțiunea este de acord cu acțiunea; calitățile pe care ea le desprinde din materie nu sunt decât niște vederi stabile pe care le fixează din fluxul acesteia. Mecanismul cugetării e *cinematografic*: ia vederi instantanee și fixe, cu care apoi încearcă să reconstituie mișcarea. Am văzut ce dificultăți și probleme irezolubile se nasc de aci. Aci e originea sofismelor eleaților asupra nerealității mișcării, aci e, în germen, toată filosofia mecanistă-intelectualistă, de aci rezultă pseudo-evoluționismul și neputința de a pricepe viața și evoluția adevărată. Cu mecanismul cinematografic al cugetării, nu putem căpăta decât o vedere exterioară asupra mișcării evolutive; pentru a o pricepe adevărat trebuie să ne interiorizăm într-însa și să asistăm acolo la desfășurarea ei. În mișcare este ceva mai mult decât seria pozițiilor, adică a opririlor ei posibile, într-o tranziție e ceva mai mult decât seria succesivă a stărilor. În toate e un *act*, care e o realitate simplă, unică: aceasta trebuie cunoscută, altfel decât prin exterior.

Cugetarea stăpînită de prejudecățile mecanismului ei utilitar nu pricepe ușor adevărata devenire. Cugetătorii greci, încrezători în cugetare, în limbaj mai ales, au dat dreptate cugetării, în loc să dea dreptate cursului lucrurilor. Ei simțeau că devenirea e o realitate, că

schimbarea e reală pe lume, însă sclavi ai logicii, care le arăta în mișcare o serie de poziții fixe și în schimbare o succesiune de stări, au declarat devenirea ireală. Eleații afirmară că mișcarea spațială și schimbarea în general este numai o iluzie. Realitatea sensibilă ne pune în fața mișcării, dar realitatea inteligibilă, care e și mai reală, trebuie să fie și mai neschimbătoare. De aci a rezultat întreaga filosofie antică a Formelor sau a Ideilor. Filosofia platonicească este rezultatul logic al aplicării mecanismului cinematografic al inteligenței la analiza realului. Reducerea lucrurilor la Idei e rezolvarea devenirii în principalele ei momente, fiecare din aceste momente fiind sustrase, prin ipoteză, de la legea timpului și puse în eternitate. Noi spunem că în mișcare e *mai mult* decât pozițiile succesive ale imobilului, că în devenire e ceva mai mult decât seria formelor străbătute; filosofia platonicească-aristotelică, instalându-se în imobilitate, vede însă în schimbare o degradare a realității imutabile a Ideilor și Formelor; prin urmare, în mișcare ar fi ceva *mai puțin* ca în imutabilitate; de la una la alta se trece printr-o scădere a realității. Așa e „neființa” platonicească și „materia” aristotelică. De aci și o concepție a duratei și a relației timpului cu eternitatea. Formele, Ideile, nu durează, sunt în eternitate; eternitatea nu planează deasupra timpului ca o abstracțiune, ea îl fundează ca o realitate: „timpul-imagine mișcătoare a eternității”, cum spune Platon în *Timeu*. Același lucru cu spațiul. Și el e o degradare a realității; Ideile și Formele stau deasupra spațiului, cum sunt și în afară de timp. Întinderea în spațiu și desfășurarea în timp sunt aceeași diminuare a existenței adevărate. Pentru filosofia antică, realitatea fizică este o degradare a existenței logice; „*le physique est du logique gâté*”, spune Bergson. Aci se reduce toată filosofia Ideilor. Acesta e principiul ascuns al filosofiei înăscute în inteligența noastră. Toată filosofia antică, și cea modernă în mare parte, e rezultatul aplicării inteligenței, cu metodele ei practice de cugetare, asupra realului; e un produs necesar al acestei inteligențe, care are într-însa o metafizică naturală.

Știința și filosofia greacă ajung în mod foarte firesc să definească fizicul prin logic. Sub fenomenele schimbătoare ne arată un sistem închis de concepte subordonate și coordonate unele cu altele. Știința, înțeleasă ca sistemul acestor concepte, e mai reală decât realitatea sensibilă. E anterioară cunoștinței omenești, anterioară existenței în timp și spațiu, e eternă. O degradare a ei este devenirea fenomenală. Imutabilitatea e cauza devenirii. Filosofia modernă a încercat să schimbe această concepție asupra schimbării și duratei, dar atracția irezistibilă a inteligenței către mișcarea ei naturală a făcut ca metafizica modernă să se întoarcă la concluziile metafizicii grece.

Știința modernă întrebuințează aceeași metodă cinematografică. Nu poate face altfel; căci orice știință trebuie să manipuleze *semne* pe care le substituie lucrurilor, semne mai precise, desigur, decât cele ale limbajului obișnuit, dar care, ca orice semn, nu fac decât să noteze sub o formă determinată un aspect fix al realității. (Obiectul științei, cu toată forma ei speculativă, trebuie să fie, la urma urmei, utilitatea practică. De aceea, știința urmează ritmul acțiunii, izolează momente și privește orice schimbare ca o nouă rînduire de asemenea momente. Ceea ce se petrece în intervale nu o interesează,

ea se ocupă numai de extremități. Totuși e o deosebire între știința modernă și cea antică. Pe cînd știința antică nu reținea decît momentele privilegiate ale schimbării, cea modernă, ca să cunoască un lucru, notează toate momentele, toate fazele, chiar infinitezimale, prin care trece schimbarea lui. Fizica lui Aristotel lămurea căderea prin cele două momente privilegiate: *sus* și *jos*; aceste concepte defineau mișcarea. Galilei însă, studiind corpul care cade, îl privește în toate momentele drumului lui. E o diferență profundă, însă numai de grad, nu de natură. E însă o altă diferență și mai profundă: știința celor vechi e statică, consideră în bloc schimbarea pe care o studiază, sau o subdivide în blocuri mai mici, și nu ține nici o socoteală de durată; știința modernă este cinematică, „aspiră să ia timpul drept variabilă independentă”. Dar timpul de care se ocupă știința nu e durata reală, ci numai seria de momente succesive, seria de imobilitate din care se compune mișcarea. Știința prinde numai extremitățile, nu se ocupă de intervalele care le separă, și în care noi găsim adevărata durată, nu spectrul ei spațializat. Omul de știință se preocupă de numărul de unități de durată al procesului, nu de unitățile înseși. Mișcările lumii fizice se pot întîmpla de o mie de ori mai repede sau mai încet, fără să fie nevoie de a schimba ceva în formulele și ecuațiile fizice; aceasta nu ar înceta de a vorbi de timp. Pe noi, însă, unitățile ne importă, intervalele înseși, care sunt pentru noi intervale *determinate*, pline cu evenimente noi, ireductibile. Știința substituie timpului-invențiune un timp-lungime. *Dar timpul este invențiune sau nu este nimic*. Știința, însă, constrinsă de metoda ei, nu poate ține socoteală de durata reală; orice mișcare ea o construiește în abstract, prin seria pozițiilor fixe, într-un timp desfășurat în spațiu.

Adevărata concepție a duratei nu poate să ne dea știința. Ar fi fost de așteptat ca metafizica să completeze ceea ce fizica nu putea face. Pentru asta ar fi trebuit să renunțe cugetarea la metoda cinematografică și să se transporte în însăși durată concretă. O cunoștință speculativă, practic inutilă, care la inteligență ar fi adus și intuiția, ar fi putut prinde aspectul viu al realității. Știința modernă, prin considerațiile ei dinamice, îndrumă spre aprofundarea duratei pure, dar metafizica a preferat să rămînă la vechea metodă a filosofiei antice. În loc să fie o completare a științei, s-a mărginit să o sistematizeze. După Descartes, care ezită un moment, cu ideea de creațiune continuată, între cele două direcții ale metafizicii, sistemele care urmează revin pe față la Platon și Aristotel. Doctrinile lui Spinoza și Leibniz sunt sistematizarea mecanismului determinist al științei timpului lor. Pentru știință, universul devenise un sistem de puncte a căror pozițiune era riguros determinată în fiecare moment de momentul precedent și teoretic calculabilă pentru orice moment. Filosofia acestora fundează, demonstrîndu-i necesitatea și arătîndu-i rațiunea, acest mecanism formulat de știință. Afirmarea principală a mecanismului, fiind aceea a unei solidarități matematice a tuturor punctelor din univers, rațiunea universului trebuie găsită într-un principiu în care să se contracte tot ce era juxtapus în spațiu, succesiv în timp. Așa ajungem la *substanță*. Dar atunci totul e dat; determinismul riguros al fenomenelor succesive în timp exprimă că întreaga existen-

ță e dată în eternitate. Noua metafizică, întocmai ca și cea veche, presupune făcută gata nu deasupra sensibilului, ca cea veche ci în însuși sensibilul, o Știință unică și completă cu care ar coincide întreaga realitate a sensibilului. Realitatea, ca și adevărul, ar fi integral date în eternitate. Amîndouă metafizicile resping ideea unei realități care s-ar crea continuu, ideea unei durate absolute. Filosofia aceasta a avut mare influență asupra științei. Empirismul modern, monism, paralelism psihofizic, epifenomenism, sunt mai aproape decît cred de marile sisteme din secolul XVII; în loc să amplifice această filosofie o strîmtoează; sunt rămase în urma mării reforme a lui Kant.

Critica lui Kant oprește un moment dogmatismul și-l abate de la calea care-l întorcea spre filosofia antică. El primește însă concepția despre știință a prodecesorilor săi, reducînd la minimum metafizica pe care o implica. Arătînd elementele de iraționalitate din cunoștință — căci atribuia termenilor între care inteligența stabilește raporturile ei o origine extraintelectuală — Kant reintegra în filosofie, modificîndu-l, elementul esențial al filosofiei lui Descartes, părăsit de urmașii lui. Deschidea astfel calea unei filosofii care să se instaleze în materia extraintelectuală a cunoștinței printr-o sforțare superioară de intuiție. Kant însuși nu pornește pe calea aceasta; el se mulțumește să primească făcute gata cadrele inteligenței și nu se gîndește să descrie geneza acestei inteligențe și a categoriilor ei. Nici Kant nu privește durata reală a existenței. Pentru el, timpul, ca și spațiul, este numai o formă *a priori* a sensibilității; succesiunea în timp nu corespunde unei realități absolute, ci numai unei cunoștințe fenomenale. De aci toată relativitatea cunoștinței și imposibilitatea de a cunoaște ceva absolut. Însă timpul din care face el o formă *a priori* nu e timpul real, concret, ci timpul matematic, desfășurarea în spațiu a momentelor duratei concrete.

Succesorii lui Kant aprofundează tot mai mult conceptul de devenire, de evoluție, dar îl pricep într-un sens exclusiv logic. Metoda lor este în mare parte intuitivă, dar intuițiile lor sunt intemporale. Durata reală nu joacă nici un rol. Deși e împotriva teoriilor mecaniste, filosofia postkantiană primește de la mecanism ideea unei științe unice, aceeași pentru toată realitatea. Metoda ei rămîne tot constructivă, nu e o metodă de constatare fără prejudecăți a realității.

În a doua jumătate a secolului XIX, marele succes al evoluționismului lui Spencer trebuie atribuit necesității simțite obscur de toți de a statornici o filosofie care să se instaleze în durata concretă, care să ne arate adevărata geneză a formelor actuale ale realității. Doctrina lui Spencer poartă numele de evoluționism și pretinde să urmărească în sus și în jos cursul universalei devenirii. În realitate, în filosofia lui nu e vorba nici de evoluție, nici de devenire reală. Artifical metodei lui Spencer stă în reconstituirea evoluției cu fragmentele evoluatului. El ia realitatea sub forma ei actuală, o fărâmițește în fragmente pe care le împrăstie, apoi „integrează” aceste fragmente și le „risipește mișcarea”. Este numai o imitare a Totului printr-o lucrare de mozaic. Nicăieri nu găsim cursul adevărat al lucrurilor și geneza lor. Materia o reconstituie integrînd atomi, care nu sunt de-

cît corpurile solide reduse la ultima lor expresie. Dar fizica cu cît progresează, cu atît ne arată imposibilitatea de a ne reprezenta proprietățile eterului sau electricității, baza probabilă a tuturor corpurilor, după modelul proprietăților materiei pe care o vedem. Nu reconstituind evoluatul cu el însuși ajungem să reproducem evoluția. Spiritul îl recompile din reflexe. Cu reflexe vrea să arate geneza și a instinctului și a voinței reflectate. Nu vede că reflexul specializat este un punct terminal al evoluției, ca și voința consolidată, și că deci nu poate fi presupus la început. O adevărată geneză a inteligenței evoluționismul spencerian nu poate să ne prezinte. Același lucru cînd e vorba de corespondența spiritului cu materia. Relațiunilor dintre fenomene le corespund simetric, după Spencer, relațiuni între reprezentări; legile generale ale naturii au născut, dar, principiile directe ale cugetării; natura se reflectează în spirit; structura intimă a cugetării corespunde cu însăși osatura lucrurilor. Foarte bine; dar pentru ca spiritul să-și reprezinte relațiile dintre fenomene, trebuie mai întîi ca fenomenele să fie date, adică să se înfățișeze ca fapte distincte, tăiate din continuitatea devenirii. Luînd drept bază descompunerea actuală a realului, ne dăm în întregime inteligența, căci numai față de aceasta realul se îmbucătățește astfel. E de crezut că mamiferul și insecta dezarticulează realul în același fel? În loc de a spune că relațiunile dintre fenomene au născut legile cugetării, putem susține și mai bine că forma cugetării a determinat configurația faptelor percepute și deci relațiunilor dintre ele. Dar prin amîndouă exprimările renunțăm la evoluționismul adevărat, care trebuie să ne arate atît geneza structurii spiritului cît și a descompunerii realului după trebuințele inteligenței, precum și acel *modus vivendi* care se stabilește între spirit și materie.

Evoluționismul lui Spencer nu e un evoluționism adevărat. Incunoștibilul pe care-l pune la spatele fenomenelor face ca evoluția să fie numai o aparență, un joc inutil pe care și-l dă substanța neschimbătoare²⁷. Adevăratul evoluționism trebuie să se instaleze în durată reală și să renunțe la simbolurile create de știință, care n-are în vedere, ca și inteligența ce o produce, cunoașterea dezinteresată a realului, ci numai activitatea posibilă a ființei vii asupra realului. Făcînd aceasta, lumea materială se va rezolva într-un simplu flux, într-o continuitate de scurgere, o devenire pură; prin aceasta va fi în stare să prindă durată reală în domeniul unde este și mai esențială,

²⁷ Trebuie amintit aici că *Henri Bergson* și, prin el, *C. Antoniadu*, nu expune toate tezele de bază ale teoriei evoluționiste, întemeiată de *Herbert Spencer* (1820—1903) — filosof, sociolog, psiholog, celebru om de cultură englez — decît în măsura în care, meșteșugit alese, se opun filosofiei distinsului gînditor francez. Se poate spune, fără teama de a greși, că teoria evoluționismului — fondată de *Jean-Baptiste de Monet Lamarck* (1744—1829), *Charles Robert Darwin* (1809—1882) și *Ernst Haeckel* (1834—1919), care izvorise în vremurile vechi, prin *Heraclit din Efes*, *Empedocle din Agrigente*, *Democrit* și *Lucrețiu* și în vremurile moderne prin *Immanuel Kant* și *Pierre Simon Laplace* (1749—1827) și care s-a bucurat de o mare recunoaștere în cultura română modernă, dar și prin delimitări bine fondate, în-deosebi în operele lui *P. P. Negulescu*, *Vasile Conta* (1845—1882) și *Ștefan C. Mi-chăilescu* (1846—1899) — este mult mai apropiată de dialectica materialistă, ca teorie a dezvoltării, decît doctrina „evoluei creatoare” întemeiată de *Henri Bergson*.

în viață și conștiință. Căci în privința materiei putem neglija durata fără eroare gravă: materia, plină de geometrie, realitate care *coboară*, nu durează decât prin solidaritatea ei cu realitatea care se *ridică*. Viața și conștiința sunt însăși această înălțare. Odată ce le prindem esența și le adoptăm mișcarea, pricepem că restul realității derivă din ele. Evoluția apare ca o determinare progresivă a materialității prin consolidarea lor graduală. Rolul filosofiei este să pătrundă în însăși mișcarea evolutivă și să o urmeze pînă la rezultatele ei actuale, nu să o reconstituie artificial din fragmentele ei. „Așa înțeleasă, filosofia nu este numai întoarcerea spiritului către el însuși, coincidența conștiinței omenești cu principiul viu din care emană, o punere în atingere cu sfortarea creatoare. Este adîncirea devenirii în general, evoluționismul adevărat, și, prin urmare, adevărata prelungire a științei, numai dacă înțelegem prin acest cuvînt un întreg de adevăruri constatate sau demonstrate, iar nu scolastica nouă, care a crescut, în a doua jumătate a secolului XIX, împrejurul fizicii lui Galilei, cum crescuse vechea scolastică împrejurul lui Aristotel.” (*L'Evolution créatrice*, p. 399.)

Astfel se înfățișează filosofia biologică a lui Bergson. Puternică sfortare intuitivă de a pătrunde realitatea și specificitatea fenomenelor vieții, în afară de cadrele neputincioase ale științei mecaniciste, sfortare care se continuă spre a îmbrățișa, după modelul realității vieții, realitatea totală. Este aci lupta a două direcții opuse de cugetare: intuiționismul și intelectualismul. Cine crede că metoda intuitivă e zadarnică, nu o realitate, ci o aparență, nu va da nici o valoare filosofiei biologice și evoluționismului lui Bergson. Cine însă este convins că intelectualitatea nu este întreg spiritul, că știința condusă de metoda cinematografică a inteligenței nu ne poate da decât o vedere utilitară și exterioară asupra realității va admira profundele intuițiuni ale filosofului, va stăruia asupra marilor opozițiuni pe care le stabilește între inorganic și organizat, între geometric și vital, și se va convinge că evoluționismul adevărat, dacă filosofia realității trebuie, într-adevăr, să fie evoluționistă, nu poate să fie un evoluționism mecanicist, ci unul mult mai larg, după tipul realității celei mai înalte pe care o cunoaștem. Încercarea de a concepe viața în afară de cadrele mecanismului este importantă și plină de urmări. Ea însăși e o consecvență a concepției unei durate concrete. Cu o asemenea biologie ieșim din cadrul științei, viața devine un obiect de filosofie. Știința n-are de a face cu intuiția, ei îi trebuie concepte și legi; pe acestea nu le poate forma și stabili decât tot cu metoda geometrică innăscută a inteligenței. Alături de știința asupra vieții este necesară o filosofie a vieții. „Avîntul vital”, de care vorbește Bergson, nu are nimic științific într-însul; nu e un concept care să poată intra în biologia fizico-chimică a timpului; este o intuiție filosofică. Se pare însă că este ceva mai mult decât o simplă etichetă pusă peste ignoranța noastră, este intuiția unei realități profunde; nu ne *explică* mare lucru, dar poate *constata* o realitate.

Tendința aceasta de a ridica viața și de a face dintr-însa modelul oricărei existențe este caracteristică pentru filosofia timpului. Dar cum viața nu poate fi adînc pricepută decât de filosofie, biologismul

lui Bergson însemnează o reabilitare și o înălțare a prestigiului filosofiei, care dintr-o disciplină pasivă tinde să ajungă iarăși o cunoștință reală și activă. Filosofia aceasta renunță la unitatea factice pe care o introduceau mecanismul și vechiul dogmatism filosofic în cunoștință și realitate, afirmă hotărît deosebirea de natură pe care le găsești și în domeniul realității și al cunoștinței, dar, în același timp, pregătește o unificare superioară, vie, a întregii existențe și cunoștințe.

V

ÎNCHEIERE

Ceea ce ne impresionează mai mult în filosofia lui Bergson, pe lângă unitatea de dezvoltare a cugetării și bogăția de variațiuni pe câteva teme fundamentale, care circulă de la un cap la altul al operei sale, este originalitatea adâncă a teoriilor pe care le susține. Bergson nu continuă pe nimeni, nu cugetă cugetarea nimănui, nu duce la o ultimă dezvoltare premisele puse de altul. Tânărul de treizeci de ani, care scria *Les Données immédiates*, crea, probabil fără să-și dea seama de importanța actului său, un nou curent de cugetare. Este drept că în filosofie, mai ales, unde se observă de la cei mai vechi filosofi pînă în ziua de astăzi o evoluție continuă, cu curenți de cugetare bine determinate, originalitățile prea mari, care ies cu desăvîrșire din linia de evoluție, nu sunt recomandabile. Trebuie să ne ferim de originalitatea care vroiește să rupă cu totul și care pretinde să fie un început absolut, într-un domeniu cum e cugetarea omenească, în care trecutul ei nu este un lucru mort care trebuie dat la o parte. În domeniul spiritual sunt valori care se conservă și care trăiesc, sub forme noi, ce e drept, cu sporiri veșnic crescînd, în toate produsele culturii. Sunt originalități viabile și originalități neviabile. Originalitățile care consistă într-o intuiție profundă, în schimbarea unui punct de vedere în veșnicile probleme ale cugetării și existenței, care nu rup cu trecutul, ci-l prezintă într-o sinteză nouă, deschizînd noi perspective, sunt cele viabile. De acest fel sunt toate invențiunile filosofice adevărate. Originalitățile care pretind a începe ere noi în cugetare, fără a ține seama de trecut, care se dau drept începuturi absolute, sunt menite pieirii. Nu de acest fel este originalitatea lui Bergson. El nu pretinde să revoluționeze cugetarea, ci numai să restabilească unele puncte de vedere mai juste, să facă unele separări de lucruri care s-au confundat, să tragă tot învățămîntul din progresul cugetării de pînă acum și astfel să indice, de e posibil, care este calea pe care trebuie să o ia cugetarea filosofică, oprită în mersul ei de câteva prejudecăți rămase insuficient analizate, dacă vrea să fie ceva real și productiv, nu un fantom și un joc steril de concepte.

O dovadă că originalitatea lui Bergson este ceva viabil găsim în împrejurarea că curentul reprezentat de el nu este ceva izolat în cultura timpului nostru. Alți cugetători, pornind de la alte cercetări, au ajuns, dacă nu la concluziuni identice, cel puțin la admiterea unui punct de vedere similar ca necesar pentru speculațiunea filosofică. Este, prin urmare, de admis că noul curent era, în chip latent, conținut de dezvoltarea de până acum a cugetării și nu aștepta decît spiritul chemat ca să-l formuleze și să-i dea avîntul. Acest curent l-am numit, la începutul studiului nostru, „curentul biologic în teoria cunoștinței”. Oamenii de știință, ca Maxwell, Hertz, Mach, Ostwald, cugetînd asupra cugetării științifice, au văzut insuficiența intelectualismului tradițional și au căutat să lege cunoștința de o realitate mai vastă, aceea a vieții. Astfel, au pregătit drumul spre un empirism mai larg și mai comprehensiv decît cel fundat pe intelectualismul pur. Richard Avenarius, fondatorul *Criticii Experienței pure*, întreprinzînd să facă o istorie naturală a problemelor filosofice, arătînd în ce condiții se nasc, cer o soluție și cad, caută să restabilească, eliminînd elementele de subiectivitate pe care le introduc, în felul de a pune problemele, viața practică, credințele religioase, trebuințele științifice și speculația filosofică, ceea ce el numește „experiența pură”. Din nenorocire, terminologia lui complicată, înfățișarea prea pretențios tehnică a expunerii lui, au făcut ca „empiriocriticismul” să nu se poată răspîndi într-un cerc mai larg de cugetare și să nu-și poată avea tot efectul. Alături de aceste tendințe și coincidînd, în parte cu ele, un nou corp de doctrină e pe cale de a se forma în lumea anglo-americană, nu ca un sistem închis de cugetare, ci mai mult ca o metodă de a filozofa; este vorba de *pragmatism*. Și pragmatismul vede că cunoștința trebuie legată de ceva superior ei, de viață, de acțiune. Din această legătură, din acest primat al acțiunii, pragmatismul deduce necesitatea unei noi definiții a adevărului, opusă raționalismului; adevărul nu este o conformare a cugetării cu realitatea, ci ceea ce izbuște în practică; o definiție a adevărului în funcțiune de acțiune, adică în funcțiune de rezultatele ei practice. Și pragmatismul pretinde să formeze o experiență pură, în care să nu intre nici un alt element străin ²⁸.

Partea comună a tuturor acestor doctrine cu bergsonismul este lupta împotriva raționalismului. Nimeni nu prezintă mai hotărît opo-

²⁸ „Pragmatismul” (de la gr. *pragma* = „acțiune”) era la începutul secolului XX „ultima modă” (V. I. Lenin) a filosofiei americane, care lua în deridere atît „metafizica” materialismului cît și „metafizica” idealismului, mutînd accentul pe „experiență”, al cărei criteriu ar fi *pragma* = „acțiunea”, înțeleasă într-un fel aparte. A fost fondat de americanul Charles Sanders Peirce (1839—1914) în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, sub denumirea de „pragmaticism” și dezvoltat de William James (1842—1910) ca „metafizică a experienței”, de John Dewey (1859—1952) ca „instrumentalism”. Tezele generale ale pragmatismului (american) arată, prin „teoria genetică a adevărului”, că este adevărat tot ceea ce este util din punct de vedere pragmatic și că gîndirea nu are decît o „funcție pragmatică”, prin mijlocirea căreia se elaborează „reguli” sau „instrumente” pentru acțiune, iar valoarea unei idei se află, în întregime, în urmările ei „utile”, ceea ce este fals din punct de vedere teoretic, fiindcă adevărul este, cum spuneau medievalii, o *adaequatio rei et intellectus*, și jalnic din punct de vedere practic, fiindcă îndreptățește orice faptă, oricît de monstruoasă ar fi ea.

ziția dintre raționalism și noua direcție decât Bergson. Am văzut această luptă contra raționalismului filosofic, cu feluritele lui înfățișări de conceptualism, intelectualism, mecanism, în tot decursul expunerii noastre. În fond, raționalismul, cu toate formele lui, exprimă nemărginită încredere în sine însăși a inteligenței, care se crede chemată să judece, cu metodele ei obișnuite, toată existența și să introducă unitatea ei factice în tot realul. Dar inteligența nu este decât un produs al vieții, o cristalizare depusă de evoluție în cursul ei; ea este o prelungire a unei realități care o domină și care este acțiunea. „La început a fost acțiunea”, repetă la unison noua filosofie. Ne înșelăm când credem că inteligența este un instrument de speculațiune, un aparat care poate să oglindească existența în adevărata ei realitate; nu, inteligența este numai un aparat de acțiune, adaptat la trebuințele ființei vii. Vine o vreme când inteligența din exclusiv interesată ce era, tinde să devină o cunoștință dezinteresată a realului. Foarte bine, numai să știe să iasă din cadrele ei obișnuite și să nu întrebuințeze în speculațiune metode făcute numai pentru acțiune. Inteligența însă, care a fost modelată de trebuința de acțiune și slujește mai ales la o inserare cât mai perfectă a ființei vii la mediu, este acordată asupra materiei inerte; grație geometrismului ei înăscut aci se găsește la largul ei. Când vrea să speculeze asupra ceea ce nu mai este inert, când vrea să pătrundă în domeniul vieții și al conștiinței, vine cu procedeele ei care au izbutit asupra materiei inerte. Nu e de mirare că nu reușește în acest nou domeniu. Din silința inteligenței de a adopta la cadrele ei ceea ce nu se potrivește, rezultă toate acele iluzii care întunecă o adevărată cunoștință a realității. Pervertită de aceste iluzii, siluită de cadre prea strîmte pentru o realitate mai vastă, cunoștința ce rezultă nu e decât o cunoștință fragmentară, exterioară, inertă. Inteligența, printr-o efortare asupra sa însăși și completată cu o facultate care plutește în împrejurul ei mai vag, fiind depusă din cursul aceleiași evoluțiuni, trebuie să se dezbrace de apucăturile ei modelate de practică. Sub prejudecățile acțiunii îi va fi cu puțință să găsească datele imediate ale conștiinței și să alcătuiască astfel o experiență pură. Cu ajutorul acestor date și renunțînd la privirea exterioară a realității, printr-o efortare de intuițiune, va avea să pătrundă în interiorul realității. Atunci realul nu-i va mai apărea, cum i-l prezintă inteligența geometrică, ca o sumă de lucruri făcute gata, pe care mintea le reconstituie artificial, din bucățelele lor, ci ca ceva care se face, ca o evoluție creatoare.

Lupta lui Bergson împotriva intelectualismului și precizarea propriei lui atitudini aduc o concepție deosebită de cea curentă asupra rolului filosofiei. Este o proclamare a independenței filosofiei de știință și o afirmare a importanței ei. Trebuie să recunoaștem că rolul ce se dă de obicei filosofiei, înăuntrul intelectualismului, este mult mai redus. Filosofia primește de-a gata rezultatele științelor parțiale și trebuie sau să se mărginească la o critică a cunoștinței științifice, sau să dea o unificare superioară acelor rezultate parțiale. Cu ocazia acestei unificări, își poate permite să facă oarecare ipoteze asupra naturii realității totale și a devenirii ei. Filosofia, fostă *ancilla theologiae*, ajunge, în intelectualism, o *ancilla scientiae*. Ea

cugetă din nou ce a cugetat știința și rămîne de o parte, fără să poată interveni în chestiile de fapt. Un contact direct cu realitatea nu are, ci numai are să o reconstruiască în abstract, cu materialul ce i l-a dat știința. Împotriva intelectualismului, Bergson afirmă independența filosofiei de știință. Aceasta din urmă nu ne poate da decît o cunoștință exterioară a realității, o cunoștință relativă și utilitară. Cunoștința interioară are să ne-o dea filosofia. Știința, putincioasă și rodnică într-un anume domeniu, destul de vast, acela al materiei inerte, devine neputincioasă în domeniul vieții și conștiinței. Filosofia are, dar, un domeniu al ei privilegiat, în care e stăpînă; dar ea nu are să se mărginească aci: are să se întindă oriunde cunoștința exterioară și utilitară a realității nu este suficientă și oriunde mintea aspiră la o cunoștință interioară. Pentru ca să ajungă la cunoștința aceasta interioară are să întregească inteligența geometrică și utilitară cu facultățile mai profunde intuitive, pe care evoluțiunea în cursul ei le-a depus în spirit, ca o nebulozitate împrejurul nucleului solid al inteligenței logice. Este, dar, între știință și filosofie nu o deosebire de obiect, căci obiectul amîndorora este realitatea, ci o deosebire de metodă și de scop; de metodă, căci una duce pînă la ultimele ei aplicări apucătura geometrică și cinematografică a inteligenței, iar cealaltă caută prin intuiție să se instaleze în realitatea interioară și devenirea lucrurilor; de scop, căci una e esențial utilitară și nu urmărește decît luarea în stăpînire a realității de către spirit, în vederea acțiunii, iar cealaltă e dezinteresată și nu caută decît cunoștința pentru cunoștință.

O superioritate a filosofiei lui Bergson este în faptul că nu se prezintă ca un sistem rigid, ca o doctrină deplin încheiată și definitivă. Se prezintă mai mult ca o metodă de a filosofa. Toată tăria ei stă în fixarea precisă și clară a punctului ei de vedere propriu și în critica punctelor de vedere dușmane. Metoda nu e numai un simplu cuvînt sau o atitudine generală neprecizată; afirmarea unei metode presupune luarea cîtorva pozițiuni hotărîte care sunt tot atîtea doctrine pozitive. Pornind de la acestea, se înalță construcția filosofică. La Bergson, găsim afirmarea metodei intuitive, care presupune puțința de a se descoperi „datele imediate”, găsim primele rezultate ale aplicării metodei în descoperirea „duratei pure”, care e centrul doctrinei lui; găsim apoi o critică amănunțită și plină de vervă și adîncime a tuturor pozițiunilor dușmane. Însă construcție definitivă filosofică nu găsim. El însuși afirmă că deocamdată lucrul ar fi ceva prematur, că filosofia, odată fixată metoda, trebuie să fie, ca și știința, o operă colectivă. Se mulțumește cu afirmarea fundamentală a unei realități care nu este un lucru făcut și inert, ci o devenire continuă, o realitate care se face, o evoluțiune creatoare. De aceea nu pune nici o stavilă determinărilor și aprofundărilor ulterioare care se pot introduce în acest evoluționism; sistemul rămîne deschis pentru orice intuițiune vie, pentru orice dată imediată. Tot din această pricină, unele chestii de amănunt sunt cam vagi și unele intuițiuni cam neprecise. Este foarte greu să ne dăm seama în mod hotărît de natura acelei „Conștiințe” pe care o pune ca realitate primordială din care se desprinde prin evoluție, cu mișcări și opriri de mișcări, materialitatea și spiritualitatea; de asemenea, în *Matière et Mémoire*,

de apropierea între calitate și cantitate, între senzațiune și mișcare. O mare doză de imprecizie este și în „avântul vital“, care aduce mult cu unele concepte metafizice. Dar lucrul trebuie atribuit, în mare parte, metodei intuitive, care nu poate delimita concepte clare, ca inteligența, și care prinde numai acte și tendințe. Dacă sunt oarecare rezerve de făcut în partea pozitivă și constructivă a doctrinei lui Bergson, nu e mai puțin adevărat că partea de critică a intelectualismului rămâne ca ceva durabil. S-a întâmplat de mai multe ori în istoria cugetării filosofice ca unele doctrine să trăiască mai mult prin partea lor distructivă decât prin cea constructivă. Se poate ca același lucru să se întâmple și cu bergsonismul.

Din pricina atitudinilor lor hotărît antiraționaliste, deseori se fac apropieri între filosofia lui Bergson și pragmatismul anglo-american. Pentru intelectualism, amîndouă ar cădea în aceleași absurdități și ar suferi de aceleași insuficiențe filosofice. Pragmatistii consideră pe Bergson ca pe unul de-al lor și-l numără printre inițiatorii reformei lor filosofice. Cel mai de seamă dintre pragmatisti, William James, face mare caz de filosofia lui Bergson. Nouă ni se pare, cu toată comunitatea de atitudine antiraționalistă și cu toată asemănarea în unele chestii de detaliu, că bergsonismul diferă profund de pragmatism tocmai asupra chestiei care e centrală în noua filosofie venită de peste ocean. Și Bergson, ca și pragmatismul, pune primatul acțiunii și arată că o teorie a cunoștinței fără o teorie a vieții nu are nici un înțeles. Pragmatismul însă nu se emancipează și nici nu caută să se emancipeze de sub acțiune. Adevărul îl definește în funcțiune de acțiune: e adevărat tot ceea ce izbuteste în practică. Este tocmai opusul tezei raționaliste, care definește adevărul ca un acord între realitate și cunoștință. Bergson, pătrunzînd natura utilitară a cunoștinței noastre și văzînd că toate insuccesele speculațiunii filosofice provin din aceea că se întrebuintează în speculație metode și instrumente făcute numai ca să reușească în practică, încearcă să învingă toate prejudecățile acțiunii și să caute cunoștința dincolo de cotitura care o îndreaptă spre utilitate. Astfel ajunge el la conceptele de *date imediate ale conștiinței* și de *experiență pură*. Pragmatismul de bună voie se închide în experiența așa cum o căpătăm profund colorată de toate prejudecățile acțiunii; el exclude orice preocupare de speculațiune, căci presupune că aceasta nu poate da roade verificabile și utilizabile în practică. Bergsonismul nu poate primi definiția adevărului dată de pragmatism; speculațiunea pentru el e posibilă, și caracteristica speculațiunii este tocmai inutilitatea ei, desprinderea ei desăvîrșită de orice preocupare de utilizare în vederea practicii. Este drept că utilul este adevărat pentru acțiune, dar „imediatul“ este și mai adevărat. Bergson crede că adevărul, așezat deasupra și mai profund decât utilul, este accesibil; tocmai pentru aflarea acestui adevăr mai profund, pe care spiritul ajunge mai mult să-l simtă decât să-l cunoască la luminile inteligenței, are să se străduiască filosofia. Filosofia lui Bergson ni se pare mai vastă și mai adîncă decât pragmatismul. Perspectivele pe care le deschide sunt largi cît viitorul și intuițiile ei adînci cît existența.

IMPERIALISMUL CULTURII GERMANE

LECTURA CILIA NIKOLAI

În primul rând trebuie să spun că această lectură este o lucrare deosebit de interesantă și de actuală. Cilia Nikolai este un autor care a scris multe cărți importante despre cultura germană și despre imperialismul cultural. În această lucrare, el explorează în profunzime relațiile dintre cultura germană și imperialismul cultural, arătând cum cultura germană a fost folosită ca instrument pentru expansiunea imperială. El discută despre rolul culturii în construirea identității naționale și în justificarea acțiunilor imperiale. De asemenea, el analizează impactul imperialismului cultural asupra altor culturi și asupra relațiilor internaționale. Lucrarea este bine documentată și oferă o perspectivă critică asupra fenomenului de imperialism cultural german. Este o lectură obligatorie pentru cei interesați de istoria culturii și de relațiile internaționale.

Prima parte a lucrării este dedicată descrierii conceptului de imperialism cultural și a modului în care acesta a fost aplicat de Germania în secolul al XIX-lea. Cilia Nikolai arată cum cultura germană a fost folosită pentru a crea o imagine de sine pozitivă și pentru a justifica expansiunea imperială. El discută despre rolul culturii în construirea identității naționale și în justificarea acțiunilor imperiale. De asemenea, el analizează impactul imperialismului cultural asupra altor culturi și asupra relațiilor internaționale.

I

DOCTRINA GERMANISMULUI

În groaznicul război aprins vara trecută și care stă să cuprindă întreaga Europă și o bună parte a lumii, printre zgomotele asurzitoare ale armelor de distrugere, printre gemetele durerii omenesti, deasupra blestemelor și acuzărilor reciproce ale neamurilor puse față în față, străbat și se înalță glasurile discordante ale teoriilor, credințelor, idealurilor opuse. Căci războiul acesta monstruos nu e numai conflictul a două mari grupări de puteri, nu e numai o luptă pentru stăpânirea materială a lumii; este în același timp conflictul a două concepții politice diferite, lupta a două idealuri de cultură opuse. Sub ochii noștri se petrece una din cele mai mari tragedii ale omenirii și deznodământul ei va fi pentru multă vreme hotărîtor al soartei Europei și civilizațiunii. Multe are să schimbe războiul acesta și nimic nu va rămîne așa cum a fost. Fiecare din grupurile puse față în față este convins că lupta lui e cea dreaptă, că bună este numai cauza lui, și în gîndul fiecăruia cauza pentru care luptă nu este numai cauza lui, ci cauza omenirii. Nimeni nu crede că luptă numai pentru sine, fiecare e convins că e campionul omenirii. Belgianii și francezii nu luptă numai pentru păstrarea și recucerirea pămîntului lor sfînt, englezii nu luptă numai pentru apărarea imperiului lor amenințat, dar mai ales pentru onoarea cuvîntului dat, pentru libertatea tuturor popoarelor și păstrarea neatinsă a patrimoniului lor cultural, rușii, de asemenea, nu luptă numai pentru rangul lor de mare putere ori pentru cuceriri vitale, dar și pentru dreptul la viață al fraților lor slavi mai puțin puternici. Tot așa, milioanele de germani, care se grămădesc în cîmpiile Poloniei și Flandrei, se aruncă în vîltoarea focului cu convingerea că luptă nu numai pentru a apăra ori a întinde granițele de pămînt ale imperiilor lor, dar mai ales pentru a asigura triumful ideii germanice. Cauza germanismului, în conștiința lor mai mult sau mai puțin clară, se confundă cu cauza omenirii și numai triumful ideii germanice e în stare să mîntuiască lumea la această judecată de pe urmă.

Printre aceste glasuri care se ridică deasupra învîlmășelii umane, cel mai discordant și mai pretențios este desigur cel al germanismului. De vreo patru decenii ni se trîmbețează întruna nu numai drepturile Germaniei de mare putere europeană — drepturi incontestabile și pe bună dreptate cîștigate în urma luptelor pentru unitate — dar

și drepturile ei de putere mondială, drepturi pe care i le conferă puterea ei militară, economică (și) culturală. Și aceste pretenții ar fi fost pînă la un punct justificate, însă forma în care au fost și sunt afirmate este excesivă și agresivă. Europa nu le-a mai putut primi și atunci „o lume de ură, de invidie, de lăcomie” — după interpretarea împăratului Wilhelm II — s-a ridicat împotriva Germaniei. Istoria are să judece cine a fost provocatorul. Un fapt însă e cert: cu toate asigurările pașnice ale conducătorilor politici ai imperiului, în ultimele decenii s-a format și s-a întărit în Germania un spirit public însuflețit de o nesfîrșită ambiție, de o deplină încredere în chemarea pe lume a germanismului, de un adînc dispreț pentru restul omenirii. Pe temeliile orgoliului național foarte puternic la germani și întărit prin succesele din a doua jumătate a secolului trecut, conducătorii spirituali ai națiunii au clădit doctrina menirii germane în lume, și alături de imperialismul politic, susținîndu-se reciproc, s-a afirmat un imperialism al culturii germane. Astăzi nu este student german lungindu-și semestrelor din universitate în universitate, nu e comis-voiajor împrăștiind în cele patru colțuri ale lumii produsele „made in Germany”, nu e negustor ori burghez îndeplinind zilnic cu punctualitate riturile berei, în sufletul cărora să nu lucească, mai mult sau mai puțin clară, conștiința superiorității germane, împreună cu credința în necesitatea supremației germane. Poporul german este poporul ales, el este sarea lumii. Ca o răsplată a marilor lui calități, a curajului, a răbdării, a disciplinei, a fidelității, a libertății, a moralității și a religiozității germane, lui i se cuvine, de drept divin, stăpînirea lumii. De altfel, întreaga lume merge spre „vîrsta ei germanică” și dacă nu vrea să meargă de bunăvoie, are să meargă silită. Germania, cu puterea ei, cu disciplina ei, are să organizeze lumea; cultura germană, singura cultură adevărată, opusă jumătăților și aparențelor de culturi ale celorlalte popoare, cum se opune lumina întunericului, are să înalțe la viața adevărată sufletele haotice ale noroadelor. Cam acestea sunt articolele crezului comun al pangermanistilor. Zic „crez”, căci precum lesne se poate ghici, întreaga doctrină a germanismului este o concepție mistică, o credință întemeiată pe un sentiment adînc și puternic și afirmată printr-un act de voință colectivă. Mai mult decît o doctrină sau o teorie, germanismul e o dogmă, o religie, care pornește cu afirmări, fără să aibă nevoie de o justificare rațională. De aceea, ceea ce ne izbește pe noi, non-germani în toate teoriile germaniste este, mai ales, insuficiența de raționament, insuficiență pe care germanii nu pot și nu vor să o simtă.

Totuși pentru că doctrina germanismului se prezintă ca un tot de teorii raționale și pentru că cheștiunea imperialismului culturii germane, în special, interesează de aproape întreaga cultură europeană și soarta ei, nu putem trece cu ușurință peste această doctrină, lipindu-i pur și simplu eticheta de „dogmă revelată” ori „concepție mistică”; dimpotrivă, se cuvine să ne oprim un moment asupra ei ca să-i cercetăm originile, să-i analizăm afirmările, și să vedem pînă la ce punct i se justifică pretențiunile.

Cum a izbucnit războiul, odată cu mobilizarea armatelor germane, s-au mobilizat și doctorii doctrinei germanismului. Și atunci lumea cultivată de pretutindeni a auzit și a citit cu uimire lucruri pe

care autorii lor nu le-ar fi scris, în vreme de pace, fără să nu fi învățat de șapte ori condeiul în mină. Am citit cu toții manifestul „către lumea culturală” al celor nouăzeci și trei „reprezentanți ai științei și artei germane”, și am aflat că „fără militarismul german cultura germană de mult ar fi fost ștearsă de pe fața pământului”, și că acest militarism a luat naștere tocmai din cultura germană „spre apărarea ei”. Și am auzit apoi pe profesorul Lasson numind pe Wilhelm II „deliciile genului uman”, iar pe marele Wundt pronunțând un discurs *Über den Wahren Krieg* și exclamând: „Ce ne pasă nouă de belgieni, care în orbirea lor temerară au întreprins acest război ca să proclame în fața lumii dreptul lor de a exista ca stat?” După ei a venit profesorul Ostwald ca să ne spună că prin acest război Germania vrea să organizeze Europa, căci, pesemne, biata Europă nu e încă organizată și are mare nevoie de organizarea germană. „Astăzi Germania, spune Ostwald, grație facultății sale de organizare, a atins un grad de civilizație superior celui al celorlalte popoare. Războiul, într-o zi, mulțumită acestei organizări, le va face și pe acestea să se ridice la un mai înalt grad de civilizație”. Pe când rușii sunt încă într-o stare semi-barbară, francezii și englezii au ajuns la un grad de cultură peste care germanii au trecut de mai bine de cincizeci de ani. Franța și Anglia de-abia sunt la treapta individualismului; deasupra individualismului însă e o treaptă de organizare și aci a ajuns Germania. Și marele chimist arată mai departe cum germanii au să organizeze Europa. Nu precizează însă dacă o vor organiza după cum au „organizat” pînă acum Belgia și Polonia. În același timp Adolf von Harnack, vestitul istoric al religiei creștine și profesor de istoria dogmelor la Berlin, spune că „această cultură a noastră, comoara cea mai scumpă a omenirii, era încredințată celor trei popoare, și numai lor, germanilor, americanilor și... englezilor”. Englezii, pornind războiul împotriva Germaniei, au trădat cauza culturii comune și s-au aliat cu puterile haosului; asupra americanilor, ca depozitari ai culturii germane, Harnack trece repede și-i pomeneste numai ca o *captatio benevolentiae*. Rămîn dar germanii depozitarii culturii celei mai înalte a omenirii, a culturii care se sprijină pe acești trei stâlpi: recunoașterea personalității, obligația de a se sacrifica pentru ideal, dreptul și organizația. Împotriva acestei culturi, „înaștează amenințătoare cultura hoardei, cultura bizantină sau mai bine zis mongolo-moscovită”. Strașnică simplificare a lucrurilor! Nu e altă cultură care să merite acest nume decît cultura germană; cultura franceză, cultura italiană sunt șterse dintr-un condei. Numai cultura germană cunoaște valorile cele trei de recunoaștere a personalității, spirit de sacrificiu pentru ideal, drept și organizație. Poate că civilizația mediteraneană n-a bănuț niciodată ce sunt aceste valori! Dar afirmațiile lui Harnack nu spun nimic pe lîngă „Importanța universală a spiritului german” a nebulosului Eucken, preotul religiei „spiritului”. Existența, profesează de mulți ani Eucken, atît cea materială cît și cea sufletească, trebuie să fie depășită: datoria noastră de căpetenie este să ridicăm existența spre împărăția spiritului, să o interiorizăm deplin. Dintre toate noroadele, spune acum Eucken, germanii sunt cei ce au cea mai bogată interioritate; ei sunt singurii care au fost capabili să ridice existența spre Spirit. Și cum această existență poten-

țială este existența prin excelență, germanii fiind cei mai în stare de a participa la dînsa, ei sunt *sufletul omenirii*, fără ei existența și-ar pierde înțelesul ei cel mai adînc.

Dar să lăsăm toate aceste elucubrații, răspindite din belșug în vasta literatură „pentru neutrali” servită la domiciliu, și să nu rîdem prea mult nici să nu ne indignăm de exagerările pe care le conțin. E greu ca cineva să fie parte într-un război ca acesta și să-și păstreze calmul și dreapta judecată, mai ales cînd se află în tabăra germană. Nu aceste doctrine și teorii, formulate la bubuitul tunurilor și pentru trebuințele cauzei, avem să examinăm. Ele sunt un pangermanism exasperat și le-am menționat numai ca ediția de război a germanismului din timpul de pace. Vom cerceta însă doctrina adevărată a germanismului așa cum s-a format în secolul XIX.

Orgoliul național este o trăsătură comună mai tuturor popoarelor. Aproape nu e neam care să nu se creadă superior vecinilor săi. Acest sentiment, în naivitatea lui, are ceva simpatice într-însul; alteori poate ajunge ridicol și absurd. Uneori se poate ridica pînă la tragic, cum e în cazul poporului evreu, care se crede poporul ales de Dumnezeu și care vede chiar în pedepsele lui încercări impuse de divinitate ca să-l facă demn de împărăția lumii. Nici un popor nu se gîndise să sistematizeze acest orgoliu și dintr-un sentiment natural să facă o doctrină; acesta este cazul poporului german. De cînd acest popor intră în istoria lumii, mîndria lui a avut înălțări și scăderi, după cum epocilor de putere și exaltare au urmat vremuri de umilință și înfrîngere, care fatal doboară sufletele și le fac să piardă încrederea. Multă vreme discipoli ai națiunilor mai înaintate, înclinați spre respectul înțelepciunii și frumuseții altora, s-au hulit pe ei înșiși și au exaltat pe alții; după perioade de dominație au avut de suferit mizeriile și durerile războaielor continue în patria lor ajunsă cîmpul de bătălie al națiunilor. Tocmai după perioada celei mai mari umilințe, după războaiele napoleoneene, începe organizarea în doctrină a mîndriei lor naționale. Filosoful Fichte, cu vestitele lui *Reden an die deutsche Nation*, ținute la Universitatea din Berlin în iarna 1807—1808, curînd după Iena și desființarea Prusiei ca putere, este crainicul redeșteptării naționale¹. În neputința la care fusese redusă

¹ Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) este un premergător al „filosofiei clasice germane”. Prin el și prin Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775—1854) s-a creat puntea filosofică dintre sistemul lui Immanuel Kant (1724—1804) și Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831). Sistemul său, numit, în istoria filosofiei, *idealism subiectiv*, fiindcă postula existența unui principiu unic (*Eul absolut*) din care, printr-o deducție logică, porcede totul și în care *Eul* nu-i nimic altceva decît „spiritul travestit metafizic, considerat în separarea lui de natură” (K. Marx și Fr. Engels, *Știința familiei*, în *Opere*, vol. II, E.S.P.L.A., București, 1958, p. 155), cuprinde și un subsistem politico-ideologic, expus, cu deosebire, în studiul *Despre menirea omului și Cuvîntări către națiunea germană* (1807—1808). În aceste „cuvîntări”, J. G. Fichte pleacă de la premisa că orice reformă politică, socială sau militară trebuie precedată de o reformă morală și intelectuală, iar această reformă nu-i nimic altceva decît o reformare lăuntrică a fiecăruia și a tuturor germanilor. Condiția primă a „regenerării” națiunii germane și, prin ea, a omenirii, este cu-

de Napoleon, națiunea nu mai putea să-și conducă viața exterioară, însă pentru ridicarea ei îi rămânea calea întăririi interioare, prin educația sufletelor. Educația adevărată se întemeiază pe autonomia conștiinței, pe puritatea voinței luminată de inteligență; scopul ei e desfășurarea liberă a caracterului, singurul lucru care dă forța de a urmări lucruri mari și de a te jertfi pentru ele. Dar ca să întreprindă această educație, națiunea germană trebuie mai întâi să ajungă la conștiința de sine însăși, să priceapă adevărata esență a firii germane (*Deutschheit*), ca apoi cu ajutorul educației să o realizeze deplin, să o proiecteze în afară și la nevoie să o facă să domnească asupra lumii. Poporul german e capabil de regenerare printr-o asemenea educație în virtutea calităților lui fundamentale, care sunt dragostea și zelul pentru libertatea spirituală, autonomia interioară a credinței și a cugetării. Germanii, care sunt de o rasă pură (*Urvolk*), prin credința lor în libertate, în perfectibilitatea indefinită, în progresul veșnic al neamului omenesc, se opun tuturor popoarelor ne-germanice, care n-au ajuns încă la libertatea interioară, sunt supuse determinismului universal, privesc libertatea ca o iluzie și nu văd pretutindeni decât necesitatea oarbă. Sufletul german, care a produs reforma lui Luther, filosofia lui Kant și pedagogia lui Pestalozzi, reprezintă dar esența adevărată a spiritului omenesc (*Deutschheit* se confundă cu *Menschheit*) și datoria germană, care se confundă cu datoria umană, este să impună lumii spiritul nou pe care l-a produs.

Chemarea lui Fichte a fost auzită, și în tot decursul secolului al XIX-lea germanii s-au străduit să-i realizeze programul, aprofundind pe de o parte conceptul de „germanism”, iar pe de alta luptând pentru a asigura domnia germanismului de lume. Unitatea pe care Fichte o cerea întâi în spirite ca apoi să se traducă în fapt în domeniul politic a fost deplin realizată după lupte lungi și fericite. Succesul a întărit și mai mult mândria germană și paralel cu imperialismul politic german s-a încheșat și doctrina germanismului.

La exaltarea germanismului au contribuit toate elementele vieții naționale, nu numai succesele războinice și desfășurarea în lume a puterii germane, dar și întreaga cugetare germană, metafizica, știința, istoria. Toate au pus în evidență excelența, superioritatea, unicitatea spiritului german. Exprimând esența adevărată a spiritului omenesc, sufletul german față de celelalte popoare se opune ca absolutul relativului, ca infinitul finitului, ca binele răului, ca lumina întunericului. Acest suflet este elementul activ, plasmuitoare al omenirii, e singurul care a dat naștere unei culturi adevărate pînă la care e menită să se înalțe întreaga omenire. Au fost pe lume multe civilizații, dar pînă la adevărata cultură nu s-au putut ridica. Tot ce

noăsterea „adevărului” care, liberînd sufletul de tirania ideilor și sentimentelor false și dăunătoare prin consecințele lor, este scopul dinții și menirea din urmă a omului. Descoperirea adevărului nu aparține, totuși, tuturor. Ea aparține, în primul rînd, intelectualilor. Aflînd adevărul, oamenii de știință și filosofi au datoriat de a-l arăta și altora și de a-i ajuta întru înțelegerea lui. Un rol aparte în căutarea adevărului și în ajutorarea celor mulți spre înțelegerea lui îl are, în logica lui J. G. Fichte, tineretul, cu precădere, tineretul universitar. Ideile distinsului clasic al filosofiei germane au constituit, prin răstălmăcire, cîteva zeci de ani mai tîrziu, nucleul de semnificație al mesianismului și imperialismului pangermanist.

e bun la celelalte popoare e în proporția amestecului de sînge german. Dacă francezii, italienii, spaniolii, englezii, scandinavii au făcut ceva pe lume e numai grație faptului că la formarea națiunilor lor au contribuit, în diferite măsuri, germanii. Tot ce e bun pe lume este și trebuie să fie german. Germanul e singurul om liber, în înțelesul cel mai adînc al cuvîntului, singurul om tare, pe libertatea lui spirituală, pe tăria lui de caracter, pe puterea lui de a-și supune natura se întemeiază cultura lui. Esența germanică trebuie desfășurată în lume prin realizarea continuă a libertății, prin cîștigarea unei puteri din ce în ce mai mari. Puterea cea mai mare o dă știința; cunoașterea științifică a naturii pune la dispoziția omului puterile naturii care multiplică infinit puterile omenești, de aceea Germania s-a străduit atîta pentru știință. Puterea pe care o dă știința, întovărită de puterea sufletească, de tăria caracterului sunt esența culturii. Pe această îndoită forță se sprijină adevărata cultură; esența ei e forța. O civilizație care face apel la alte elemente, la sentimentul de umanitate, la ideea de drepturi naturale ale omului, slăbește firea omenească și e menită pieirii.

Atunci care mai e rostul dreptului, se întreabă înspăimîntate popoarele care au făcut din drept, idee romană, ideea superioară a vieții lor? Doctorii germanismului privesc cu milă la acești fii ai haosului etnic, reprezentanți ai pseudo-culturii ori ai fracțiunilor de cultură, și răspund cu adevărata teorie a relațiilor dintre drept și forță. Și în această teorie găsim unul dintre caracterele cele mai accentuate ale germanismului. Spiritul simplist al mulțimii a redus această teorie la formula: „forța primează dreptul”. Însă nici unul din teoreticienii doctrinei nu a formulat-o așa, în chipul acesta brutal, deși aplicările teoriei nu au fost departe de formula populară. Forța, zic ei, nu e totuna cu dreptul, însă dreptul pentru ca să se afirme are nevoie de forță; un drept nesușținut de forță este un lucru mort, o non-existență, o himeră: însă forța afirmîndu-se, prin aceasta își proclamă dreptul ei la existență, și cu cît forța se afirmă mai mult, cu atît dreptul ei e mai mare. Între forțe e o ierarhie și nu toate au același drept la existență deplină; forța cea mai mare, o forță atotputernică, universală, se identifică cu cel mai mare drept. Forța absolută coincide cu dreptul absolut, cu justiția absolută. Tot ce e astăzi consfințit ca drept a fost la origine forță și dacă forța încetează de a susține dreptul, dreptul însuși dispare. Cu aplicare la viața popoarelor, nu poate fi vorba de un drept natural; dreptul lor li-l conferă forța, care e forța culturală, în care e înglobată atît forța materială cît și cea spirituală, căci nu se poate concepe un popor slab care să fie în același timp și popor de cultură; cultura și forța materială se condiționează reciproc. Și în cultura națiunilor găsim o ierarhie de grade. Sunt popoare fără cultură, *Naturvölker*, și popoare de cultură, *Kulturvölker*; printre cele de cultură, unele nu sunt decît *Halbkulturvölker*, popoare pe jumătate cultivate, iar altele *Volkkulturvölker* (distincțiunile acestea sunt ale lui Vierkandt) popoare deplin cultivate. Cele cultivate au un drept absolut asupra celor fără cultură, iar poporul care ar fi deplin cultivat un drept absolut asupra tuturor celorlalte. Popor de cultură completă nu e pînă acum decît poporul german: de drept divin lui îi aparține supremația lumii; și are drep-

tul la supremație pentru că are și puterea, materială și spirituală, de a dobîndi. Și nu numai că are dreptul, dar are și *datoria* de a o dobîndi: poporul german are *misiunea* de a ajunge stăpinul lumii, pentru că spiritul, forma superioară a existenței, trebuie să se realizeze, trebuie să fie pe lumea aceasta. Aceasta e adevărata voință divină pe lume. Istoria are să fie deci *gesta Dei per Germanos*.

Toate acestea sunt teorii, metafizică, filosofie a istoriei, lucruri care, prin natura lor, nu sunt menite să ajungă populare. Totuși, „germanismul”, cu exaltarea orgoliului național, pe care se fundează și cu teoriile lui de supremație germană, a ajuns o credință populară, un crez comun tuturor germanilor. La generalizarea acestei stări de spirit au contribuit, mai mult chiar decît plâsmuitorii teoriilor, trei oameni care au avut o mare (dar inegală) influență asupra spiritului public: unul a fost un om de acțiune, un mare om de stat, ceilalți doi au fost cărturari, unul istoric, celălalt filosof. Primul, care aproape nu mai are nevoie să fie numit, e Bismarck, al doilea e Treitschke și al treilea e Nietzsche.

E de prisos să mai arătăm rolul lui Bismarck la întemeierea unității germane și îndrumarea imperialismului german; sunt lucruri prea cunoscute. Desigur că fără acest extraordinar om de acțiune, fără rezultatele palpabile ale clareii lui viziuni politice și ale puterii lui de realizare ale unui plan măreț, toate teoriile germaniste ar fi rămas pure visări, lucruri bune de citit în cărți de oameni neocupați. Cancelarul de fier, prin exemplul lui, a impresionat adînc toată suflarea germanică și i-a dat deplină încredere în viitorul neamului. Cuvintele lui mîndre, formulele lui de aramă, au lucrat asupra timpului lui și asupra viitorului mai mult ca toate volumele de metafizică și istoria culturii. „Imaginația și sentimentul sunt față de știință și inteligență ceea ce neghina este pentru iarba cea bună. Neghina amenință să înăbușească iarba cea bună, de aceea o tăiem și o ardăm”. „Germania trebuie să stea pururea de strajă și să-și țină pulberea uscată și sabia ascuțită”. *Wo Preussens Macht in Frage kommt, kenne ich kein Gesetz* — cînd e în joc puterea Prusiei, nu cunosc nici o lege, formulă căreia actualul cancelar i-a găsit un succedaneu mai general în ceastălaltă: *Not kennt kein Gesetz* — nevoia nu cunoaște lege. Spiritul bismarckian domină încă imperiul german².

² Otto Bismarck (1815—1889) — om de stat și diplomat al Prusiei și Germaniei —, a fost prim-ministru al Prusiei (1862—1871) și a îndrumat și condus politica de unificare a Germaniei în jurul Prusiei și pe cea de extindere a hotarelor ei „prin fier și sînge”, Războiul contra Danemarcei (1864), cel contra Austriei (1866) și cel contra Franței (1870—1871) au dus Germania în fruntea Europei și au exaltat orgoliul național al poporului. „Un semn al lui Bismarck — notează Ernest Denis, într-o lucrare despre „fondarea imperiului german” — răsturna ministrii la Viena. Turcia saluta în persoana lui, cu supunere, pe stăpinul viitorului. De la un capăt al lumii la altul, jurnalele proslăveau virtutea germană, curajul german, știința germană. Această dominație ecumenică, pe care șefii vechiului imperiu romano-german o întrevăzuseră de-abia într-un miraj îndepărtat, era acum o realitate; ea se întemeia, în același timp, pe instituții militare, pe care celelalte popoare se căzneau să le imite, fără a parveni să le egaleze, și pe rezoluția unanimă a unei națiuni puternice prin număr, mari prin îndrăzneală și inteligență, industriose și active” (citată de P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, volumul IV, Căutarea Georgescu Delafras, București, 1944, pp. 277—278).

Alături de acest strașnic om de acțiune, orice cărturar și ideolog face o slabă figură. Totuși și ceilalți doi au contribuit într-o largă măsură prin doctrina lor la formarea noului spirit în Germania. În marea lui *Istorie a Germaniei*, în cursurile lui la Universitatea din Berlin, în scrierile lui politice, Treitschke este un exaltator al spiritului german în domeniul culturii, cum este un exaltator al Prusiei în domeniul politic. La lumina istoriei el demonstrează cum germanii sunt întemeietorii unei culturi noi, superioară celei greco-romane. Grecii au produs o cultură mai ales estetică, iar romanii în imperiul lor introduseseră o ordine exterioară și materială; germanii în imperiul pe care sunt datori să-l clădească, ei, care au mai încercat o dată un imperiu după modelul roman, dar care au făcut în urmă Reforma și prin ea au dezrobit spiritul german de himera romană, cu puterea lor de creatori de state, au să introducă ordinea adevărată, atât interioară cât și exterioară, pe care au s-o impună lumii³.

Chemarea germanilor este să modeleze lumea după spiritul lor. „Întocmai după cum mărirea Germaniei se întemeiază pe faptul că aceasta e guvernată de Prusia, tot așa mărirea și buna stare a lumii atîrnă de predominarea culturii germane, minții germane, într-un cuvînt de predominarea caracterului german”⁴.

Pentru ca un filosof să aibă o influență asupra timpului său nu e absolut necesar ca scrierile lui să fie citite și gustate de toată lumea; e și greu ca o operă filosofică să ajungă populară în adevăratul înțeles al cuvîntului. E destul ca din doctrina lui să reiasă unul sau două principii generale mai izbitoare ca prin ele filosoful să determine într-adevăr direcție spiritul public; nu e necesar nici ca aceste principii să fie interpretate în adevăratul spirit al autorului lor. Așa e cazul cu filosofia lui Nietzsche. Nietzsche nu e popular în Germania, atât din pricina asprei poezii a operei lui, a deconcertantei lui atitudini spirituale, cât și din pricina faptului că el a fost unul dintre cei

³ Reforma este, după observația lui Friedrich Engels, numele „unilateral și mărginit” pe care Europa protestantă l-a dat Renașterii. A început, prin Jan Huss (1369—1415) în Cehia și s-a desăvîrșit, în Germania, prin Martin Luther (1483—1546) și prin Thomas Müntzer, iar în Elveția prin Ulrich Zwingli și Jean Calvin (1509—1564). În privința lui Martin Luther — supranumit Divinus sau Al treilea Ilie — Karl Marx socotea că „Într-adevăr, Luther a învins robia din evlavie pentru că în locul ei a pus robia din convingere. El a sfărîmat credința în autoritate, pentru că a restaurat autoritatea credinței. El a transformat pe popi în laici, pentru că a transformat pe laici în popi. El a eliberat pe om de religiozitatea exterioară, pentru că a făcut din religiozitate lumea lăuntrică a omului. A emancipat trupul de lanțuri, pentru că a pus inima în lanțuri.

Dar dacă protestantismul nu a soluționat just problema, el a pus-o totuși în mod just. Nu mai era vorba acum de lupta laicului cu popa din afara lui, ci de lupta cu propriul său popă lăuntric, cu firea lui popească” (Karl Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în Marx-Engels, *Opere*, volumul I, ediția a II-a, Editura Politică, București, 1960, p. 421).

⁴ „Același fanatism național — care îl făcea pe Treitschke să susțină, în teorie, că germanii sunt singurul popor de rasă pură și de noblețe superioară, că ei singuri poartă făclia civilizației, că ei au, prin urmare, misiunea să pregătească nașterii o eră nouă, luminată de geniul și înălțată de virtuțile lor —, comentează P. P. Negulescu, a făcut pe conducătorii din 1914 ai imperiului german să treacă, cu atîta grabă, în practică, la realizarea acestui ideal, care presupunea, ca o condiție prealabilă, întinderea stăpînirii lor asupra celorlalte popoare”. (*Op. cit.*, p. 331).

mai aprigi detractori ai poporului german, ale cărui insuficiență de finețe psihologică, de simț artistic și chiar de caracter le-a pus în evidență cu o vervă diabolică⁵. Cu toate acestea, cu tot disprețul suveran al lui Nietzsche pentru contemporanii și concetățenii lui, germanismul a găsit un puternic aliment într-una din ideile centrale ale filosofiei lui. Existența omenească, propovăduiește Zarathustra, trebuie să fie depășită; omul actual cu viața lui searbădă, cu morala lui de sclav, cu negațiunile și contradicțiunile lui, trebuie să facă loc supraomului — omului tare și aspru, care va trăi viața în toată plenitudinea ei, care va revizui și va răsturna toate tablele de valori admise până acum, care va înlocui morala sclavilor cu morala stăpînilor, cu morala acelora care creează ei înșiși valorile, nu le primesc de-a gata ca turma. Pentru supraom nici una din valorile moralei actuale nu e valabilă, căci el este *deasupra binelui și răului*⁶. Fiți blinzi, fiți pașnici, iubiți pe aproapele vostru! Îndeamnă creștinismul. Fiți aspri, fiți războinici, iubiți pe cei îndepărtați, pe cei ce au să vină! Învață Zarathustra. Mila, blîndețea, sunt valorile moralei de sclavi; omul tare nu știe ce sunt sentimentele acestea care slăbesc și înjosec; el nu cunoaște altă lege decît voința lui. Creștinismul, religia sclavilor, și-a făcut veacul, trebuie să dispară. Și Nietzsche nu se sfiește (era nebun de-a binelea atunci) ca să se înfățișeze ca Anticrist. Și așa cu toate tablele de valori morale.

⁵ Trebuie reținut că Friedrich Nietzsche (1844—1900) nu a criticat, de fapt, poporul german, ci mîrginirea mercantilă și filistinismul burgheziei germane din vremea sa, propunînd o reevaluare a tablei de valori a epocii și o nouă morală — opusă creștinismului și burgheziei moderne — și aflată „dincolo de bine și de rău”, pe care național-socialismul german le-a preluat, prin abuz de interpretare, și pe care cercetători mai noi le reevaluează ca premise ale unei noi filosofii a omului și culturii (Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană — Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul XX* — Editura Didactică și pedagogică, București, 1980, pp. 107—119.)

⁶ Urmărind geneza și dezvoltînd structurile și scopurile rasismului german, Constantin Rădulescu-Motru (1868—1957) deosebea, în 1916, *voința de putere* a imperialismului german de *voința de putere a supraomului* lui Friedrich Nietzsche. Pe cînd apostolii Eugeniei, urmărind perfecțiunea rasei prin aplicarea unei selecții riguroase la încheierea căsătoriilor, exaltă *criteriul biologic* al rasei, esența *voinței de putere a supraomului* este omul însuși și prima lege a ființării sale în lume este autodepășirea. Critica pe care celebrul gînditor a făcut-o lumii burgheze nu-i pare lui Constantin Rădulescu-Motru că se potrivește cu procedura folosită, în primul război mondial, de către diplomația și conducătorii armatei germane *contra regulilor de umanitate și civilizație*. În analizele sale, încălcarea brutală a acestor reguli nu poate fi pusă sub semnul egalității cu numele lui Friedrich Nietzsche, deoarece ele numesc rasismul german în acțiune, în timp ce *supraomul* este depășirea umanului din om. „Nietzsche însă nu merită *ni cel exces d'honneur, ni cel indignité*”. O înrudire vagă există, însă, între ideile lui Friedrich Nietzsche, interpretate prin abuz, și ideile noilor profeți ai ordinii sociale și politice. „Dar că barbariile cuprinse pe cîmpul de luptă au fost impuse de imperativul idealului lui Nietzsche, aceasta este tot ce poate fi mai fals. Războiul actual este un război de muniții și de vicisuguri diplomatice, un război condus mai mult de apetiturj decît de nobilele instincte ale supraomului. În cadrul filosofiei lui Nietzsche în zadar vom căuta un loc onorabil pentru eroii din zeppelinuri și din submarine”.

Negreșit, însă, între *filosofia supraomului* și *ideologia imperialismului pan-germanist* există o înrudire de filosofie practică. „De unde Nietzsche, pînă la război, era un filosof citit de amatori și diletanți, acum el se bucură în Germania de fa-voarea opiniei publice întregi. Numele lui nu mai sperie pe nimeni, ideile lui sînt în atmosfera timpului și ele se consideră ca o justificare a evenimentelor. Dacă

„Trebuie să vă căutați dușmanul și să-i faceți războiul vostru, un război pentru gindurile voastre!

Trebuie să iubiți pacea ca un mijloc de război și pacea scurtă mai mult ca pacea lungă.

Nu vă propovăduiesc munca, ci lupta. Nu vă sfătuiesc pacea, ci victoria. Munca voastră să fie o luptă, pacea voastră să fie o victorie.

Voi spuneți că o cauză bună sanctifică chiar războiul? Eu vă zic: războiul bun sanctifică orice lucru.

Creatorii sunt aspri. E o fericire să-ți imprimi mîna în veacuri ca într-o ceară moale, o fericire să scrii asupra voinței veacurilor ca pe aramă. Numai ce e mai aspru e mai nobil.

O fraților, pun deasupra voastră această nouă tablă a legii: *Deveniți aspri!*”

Intuiția supraomului, morala stăpînilor față de morala sclavilor, atitudinea deasupra binelui și răului la care au dreptul ființele privilegiate, au venit repede în ajutorul germanismului ca să-i alimenteze și să-i umfle apele. Alături de supraomul chemat și anunțat de Nietzsche, germanismul avea gata o supranațiune: o națiune de stăpîni, de oameni puternici cărora totul le e permis, o națiune care ia față de celelalte stă deasupra binelui și răului: națiunea germană. Din felul cum e condus actualul război de armatele Kaiserului se vede că nietzscheismul e mai răspîndit decît s-ar fi putut crede în Germania. Pe cînd scria *Genealogia Moralei*, Nietzsche exalta „mîndra bestie de pradă blondă, fie că e romană, arabă, germanică ori japoneză, homerică ori scandinavă”. Poate să fie mulțumit zbuciumatul lui suflet în odihna lui „dincolo de bine și de rău”: „mîndra bestie de pradă blondă” a reapărut. Zarathustra a avut mult de lucru în Belgia, în Polonia, în Franța.

Dacă acești trei oameni au contribuit, într-o inegală măsură, la întărirea germanismului, un al patrulea, printr-o carte ajunsă populară nu numai în Germania dar și în lumea anglo-saxonă, a vulgarizat germanismul și l-a prezentat într-o haină, nu metafizică, ca la începuturile lui, ci în haina agreabilă a științei și a culturii pusă la îndemîna oricui. Acest om s-a întîmplat să fie un englez, transplanțat în Germania și ajuns mai german decît germanii. E vorba de Houston Stewart Chamberlain și de cartea lui *Die Grundlagen des XIX^{en} Jahrhunderts*. Propunîndu-și să studieze secolul XIX, el întreprinde o lungă cercetare a „bazelor” acestui secol. După căderea Imperiului roman, găsește în Europa, în secolii următori, plămădirea unei lumi nouă, care ia conștiință de sine pe la 1200 și care dă naștere unei culturi nouă, care e cultura noastră europeană. Moștenitoare a culturii greco-romane și a marii mișcări de spiritualizare a

Germania va fi victorioasă mîine, Nietzsche va avea, desigur, prima mare statuie națională.

Noi, românii, — continuă Constantin Rădulescu-Motru — deși nu vom merge de bunăvoie să ne închinăm la această statuie, am face totuși bine să luăm cunoștință de figura cugetătorului care va fi reprezentat în ea. Căci statuia filosofului — simbol al sforțărilor supraomenești făcute de poporul german — va avea, probabil, privirea sa amenințătoare îndreptată înspre Balcani” (*Fr. W. Nietzsche, Viața și filosofia sa*, Editura Librăriei și Tipografiei H. Steinberg, București, 1916, p. IX).

vieții provocată de apariția lui Crist, această cultură, care nu ia din cea veche decât ceea ce se potrivește cu aspirațiile ei originale, e opera unei rase care pînă atunci nu apăruse pe scena lumii, e opera rasei germane. Trebuie să recunoaștem că la Chamberlain conceptul de germanism e foarte vast, mult prea vast, așa de vast încît cu ajutorul lui el face un adevărat *tour de passe-passe*. Într-adevăr prin *german* el nu înțelege numai pe germanii din Germania, pe germanii lui Tacit, pe teutoni, dar pe toate popoarele ne-mediteraneene, pe toți „dolichocefalii blonzi cu ochi albaștri”: celți, teutoni, slavi. Lărgind astfel conceptul de german, Chamberlain întreprinde studiul edificării unei noi lumi din partea acestor oameni de rasă pură, ale căror caracteristici sufletești sunt libertatea și fidelitatea, care pun centrul culturii lor în individualism, naționalism și realism, și care se opun, ca rasă, haosului etnic al metişilor mediteranieni, iar ca spirit cezarismului, absolutismului, universalismului tradiției romane, moștenite și de biserica creștină. Tot ce e bun, tot ce e înalt, tot ce e nobil în Europa noastră e fructul străduințelor spre lumină ale acestor germani, adică celto-slavi-teutoni. La formarea noilor națiuni de cultură europeană ei iau parte într-o mare măsură, și cu cît e mai mare măsura dolichocefaliilor blonzi cu ochi albaștri față de brachicefalii brunzi, cu atît națiunea e mai nobilă și poate aspira la cultură.

Prin această concepție a germanilor și germanismului, latinii sunt suprimați atît ca rasă cît și ca element de cultură. Chamberlain nu cunoaște altă cultură decât cea europeană, care e germană. Cum recunoaște existența unor popoare ca francezii, italienii, spaniolii, care au adus și ele o importantă contribuție la cultura europeană, el nu vede nici o parte a spiritului latin în această contribuție. Tot ce se găsește bun la aceste popoare Chamberlain îl rechiziționează pentru trebuințele germanismului: tot ce e bun la francezi e franc, la spanioli e vizigot, la italieni longobard. Oriunde găsește o înaltă personalitate umană, un mare creator ori îndrumător, acela trebuie să fie, la originile lui, un german. Și astfel aflăm că nu numai Luther, Kant și Goethe au fost germani, dar și Shakespeare, dar și Sfîntul Francisc d'Assisi și Dante, și Leonardo, și Michelangelo, și Descartes, și Pascal, și mai știu eu cine. Cu modul acesta latinii și spiritul latin sunt excluși de la formarea lumii noi, de la clădirea culturii europene, care rămîne în întregime opera rasei și spiritului german. Deși conceptul de german e continuu definit, așa cum am văzut, de Chamberlain, totuși el pretează la un echivoc, mai ales că autorul nu-și ascunde deloc preferințele lui pentru germanii din Germania pe care-i pune pretutindeni înainte și de la care ia totdeauna exemple cînd are nevoie pentru ilustrarea tezelor sale. În războiul actual, Chamberlain, deși englez din naștere și fiul unui amiral englez, ia o hotărîtă atitudine pentru Germania (*Kriegsaufsätze*, Bruckmann, München, 1915) și găsește că în momentele de față germanii sunt depozitarii și apărătorii culturii europene⁷.

⁷ Houston Stewart Chamberlain (1855—1927) susține, în filosofia și sociologia din Germania, ideea inegalității naturale dintre rase și, prin ea, încearcă să justifice pretențiile imperialismului german de dominație a omenirii, dar „izvoa-

Acestea sunt, în linii generale, elementele doctrinei germanismului de care se face atîta caz în timpul războiului actual. Rămîne acum să cercetăm care sunt virtuțile atît de excelente care fac din spiritul german adevăratul spirit european, și apoi dacă fructele acestui spirit, cultura germană, justifică pretențiunile imperialiste pe care le-a afirmat⁸.

II

SPIRITUL GERMAN

Doctrina germanismului, adică amestecul de metafizică, istorie, antropologie, și psihologie a popoarelor, așternut peste armătura de mîndrie națională și dorință de a domina, nu se mulțumește să afirme superioritatea sufletului german, ci pretinde să-i dea o demonstrație definitivă, o fundare științifică. Dar germanismul, cu elementele lui disperate, cade de la început într-o dureroasă contradicțiune, atunci cînd pune la baza superiorității psihice și culturale a germanilor o superioritate etnică: nu numai spiritul și cultura germană sunt excelente, dar rasa germană însăși este cea mai aleasă pe lume, și tocmai din pricina acestei superiorități antropologice a rasei, spiritul și cultura germană sunt atît de excelente. Prin urmare nu numai orgoliu al calităților psihice și al produselor culturale, dar și orgoliu al singelui. Toți germaniștii, de la Fichte, cu *Urvolk* al său, pînă la Chamberlain, care face din ideea de rasă temelia cărții lui, proclamă exce-

rele teoretice" ale rasismului, apărute în secolele XVI—XVII, în vremea expansiunii coloniale ale unor state europene, spre a îndreptăți înrobirea sau exterminarea popoarelor coloniale, sînt expuse în cele patru volume ale lucrării *Eseu asupra inegalității raselor umane* (1853—1855), scrise de *Joseph Arthur Gobineau* (1816—1882), sociolog și scriitor francez, fondator al Școlii antropologice în sociologie și precursor ideologic al rasismului.

⁸ P. P. Negulescu (1872—1951), dezbătînd, în 1946, în volumul IV din *Destinul omenirii*, „mișcarea pangermanistă” (pp. 277—345) socotește, pe baza unei bibliografii bogate, că evoluția imperialismului și a doctrinei pangermaniste își au precursori în partizanii *Germaniei mari*, care, după constituirea imperiului, doreau o Germanie „și mai mare” și schițau planul unei expansiuni economice înspre Răsărit și apoi înspre Apus, urmărind nu numai „civilizarea” Europei, ci și a altor teritorii. „Reprezentanții organizațiilor naționaliste” pangermaniste de la sfîrșitul secolului XIX (*Friederich Lange, Fritz Bley, Ernst Hasse, Ernst von Halle, Karl Kaerger, Theobald Fischer*) și cei de la începutul secolului XX nu se sfiau deloc să-și îndrepte privirile, întii către Europa centrală și de Sud-Est, apoi spre malurile Dunării, pînă la gurile fluviului, spre provinciile septentrionale ale Turciei și țărmurile occidentale ale Mării Negre, ținuturile ne-germane din Orientul Apropiat și spre teritoriile Rusiei țariste. Urmău Mesopotamia, Siria, Armenia, Creta, Marocul, Africa Centrală, Brazilia, Argentina, Chile, Statele Unite ale Americii și Australia. Germania, în opera ei de „civilizare” urma să ajute popoarele și triburile ne-germane de pe aceste teritorii „să dispară printr-o politică economică germană, prin colonizare și prin invazie militară, iar adversarii ideii urmau să fie îngrămădiți în „țarcuri”, în teritorii riguros mărginite și tratați ca Piele Roșii din America de către „albii” colonizatori.

lența rasei germane, fie că o consideră drept rasă primitivă fie că o privesc ca ieșită din amestecuri fericite de neamuri înrudite. Dintre toți arienii, germanii ar fi cei mai reușiți. Nu voi intra în discuțiuni de etnografie, pentru că problema raselor e una din cele mai obscure și mai dificile ale științei din ziua de astăzi; voi constata însă contradicția în care cade din capul locului germanismul. Dacă factorul etnic are atîta importanță, dacă diferențele de rasă sunt atît de hotărîtoare și dacă pe aceste elemente antropologice și fiziologice se întemeiază toate calitățile eminente ale neamului, atunci cum rămîne cu pretențiile universaliste ale germanismului? Germanii, nu e așa, au menirea, au datoria să impună pretutindeni spiritul german; ei au să înalțe pînă la cultura lor semi-culturile și pseudo-culturile celorlalte neamuri; ei au să refacă lumea după spiritul lor, căci numai germanizîndu-se lumea se poate mîntui... Acest lucru ni-l spun cu toții, Fichte, Treitschke, Eucken, Chamberlain, Ostwald și mulți alții⁹. Dar cum are să se germanizeze lumea cînd deosebirile sunt atît de ireductibile între nobila rasă germană și celelalte neamuri, produse ale haosului etnic? Cu oricîtă cultură germană, brachecefalii brunî, mici de statură, nu se vor putea preface în dolichicefali blonzi, înalți, cu ochii albaștrii. Dacă inferioritatea celorlalte neamuri ține de inferioritatea congenitală a rasei, cum au să fie ridicate la o superioritate suflatească, cînd aceasta e condiționată de substratul ei fizic? La această irezolubilă contradicție ajunge germanismul întemeindu-și pretențiile universaliste pe orgoliul de rasă. Ca să rămîie o doctrină coerentă, trebuie să renunțe ori la universalism ori la exagerarea importanței factorului etnic.

Germanismul însă nu va renunța (afară numai dacă nu va fi silit altfel) la nimic: fondul lui nu este atît în tendința de ridicare a altora pînă la înălțimile culturii germane, cît în reala dorință de a pune stăpînire asupra lumii. Odată ajunși ei stăpîni, să devie german cine va putea! Ce însemnează o biruință a germanismului ne spune însuși Chamberlain, apostolul lui: „Că predominarea germanismului ar fi o fericire pentru toți locuitorii pămîntului, nimeni n-ar reuși să o demonstreze; de la apariția lor pînă astăzi vedem pe germani masacrînd rase și popoare întregi sau decimîndu-le încet printr-o demoralizare metodică, spre a-și face loc. Cine ar avea obrazul să afirme că au învins prin propriile lor virtuți, de vreme ce găsesc în viciile lor un ajutor groaznic de eficace: lăcomie, cruzime, perfidie, dispreț al tuturor drepturilor afară de cele pe care și le arogă?”.

Germanismul etnic nu este fericit. Să-i vedem celelalte fețe. Necesitatea supremației germane a fost afirmată mai ales pe calitățile rare ale spiritului german. Găsim tot felul de definițiuni ale „esen-

⁹ J. G. Fichte nu trebuie, totuși, alăturat gînditorilor enumerați de C. Antoniadu, cel puțin din două motive: Întîi, pentru că el este unul dintre fondatorii filosofiei clasice germane — prețuit de Karl Marx și Friedrich Engels pentru meritele sale în teoria științei (*Wissenschaftslehre*) și în elaborarea metodei dialectice — și, în al doilea rînd, pentru că „pangermanismul” său nu are note comune cu pangermanismul naționalist, șovin și agresiv. În timp ce misiunea poporului german de a „regenera” celelalte popoare prin luminare și cultură reprezintă nodul gordian al gîndirii lui J. G. Fichte, esența noului pangermanism era să le „civilizeze” prin forță și prin dominație.

ței" germanismului. Germanul ar fi mai ales om de caracter: independența, lealitatea, stăruința sunt virtuțile lui cardinale. Germanul, ni se mai spune, e singurul om capabil de o adevărată viață interioară; fidelitatea și libertatea sunt virtuțile esențiale ale sufletului german; polul pozitiv al vieții germane este în simțul datoriei și în puterea extraordinară de muncă; spiritul de disciplină și puterea de organizare în toate domeniile sunt calități pur germane; Germanul e creator de state, și așa mai departe. Toate aceste caracterizări, în care se întâlnesc laolaltă Fichte cu Schiller, Treitschke cu Chamberlain, cu Rohrbach și cu Ostwald, conțin fiecare o parte de adevăr; cusurul lor este că nu conțin tot adevărul. Este drept că e greu de prins viața adincă și adevărată a unui popor într-o singură formulă; este greu și periculos. Alegând o singură calitate și prezentînd-o pe aceasta ca definind întreaga esență a sufletului unui popor, riscăm de cele mai multe ori să spunem o vorbă goală care nu explică nimic. Aceasta e manie de abstracțiune. O dovadă de zădărniciia acestei întreprinderi găsim tocmai în varietatea definițiilor date. Și cu toate acestea, nu e absolut cu neputință de definit un popor; numai că definiția nu trebuie să pretindă la o exactitate geometrică, ci să se mulțumească a fi o descriere *grosso modo*. Germanii sunt tot ce s-a spus despre ei, plus alte cîte se mai pot spune; dar ce e rău este că nu numai germanii sunt toate cîte s-au spus. E drept că poporul german e un popor muncitor și metodic, care a realizat lucruri mari; că are o mare dragoste de libertate, de libertatea lui mai ales; că e în stare să-și fixeze un ideal, să lupte și să se sacrifice pentru el; că are o stăruință care nu dă înapoi în fața nici unui obstacol (*pervicacia* de care vorbea Tacit, dar el adăuga: *in re prava* — „stăruința lor chiar în rău, pe care ei o numesc fidelitate” — *ipsi fidei vocat*); că are un spirit de organizare dus pînă la cele mai mici amănunțimi; că a dat dovadă de o continuă străduință spre lucrurile spirituale și că simțul datoriei este adînc înrădăcinat într-însul. Dar nici una din aceste calități nu este exclusiv germană și nici n-a atins la germani un *summum* peste care nu se poate trece. Toate dovedesc că germanii sunt un popor mare, dar nu singurul popor mare pe lume. Caracterizările de mai sus sunt valabile pentru toate popoarele mari, pentru toate popoarele care au însemnat și însemnează ceva pe lume. Nu germanul e singurul om de caracter pe lume, slavă Domnului! „Caracterul” intră în definiția fiecărui om adevărat, oricărui popor adevărat. Și pe urmă nici dragostea de libertate, fidelitatea, simțul datoriei, stăruința, spiritul de metodă și de organizare nu sunt așa de rare pe cît cred germanii. Tot helenismul e libertate și străduință spre lumea spirituală. Unde se poate găsi mai multă libertate și fidelitate și stăruință și organizare ca la romani? Aceia erau, într-adevăr, stăpînii înăscuți ai lumii. Dar francezii n-au făcut nimic în domeniul spiritului și al libertății? Și englezii nu pot da nimănui lecție de stăruință, de simț politic, de simț al datoriei, de spirit de organizare? Cît despre „puterea creatoare de state” a germanilor, unde trebuie să ne adresăm întîi, la englezi, cu *Magna Charta* a lor încă din 1215, ori la germani, cu amorful lor imperiu roman „de națiune germanică”, și cu actualul lor imperiu de la 1870?

O trăsătură într-adevăr caracteristică și fundamentală a spiritului german este însă alta, — pe care germanii o numesc *Gründlichkeit* —, facultatea de a merge pînă la fundul lucrurilor, mai adînc decît orice alt popor. Numai că această profunzime nu trebuie înțeleasă într-o singură direcție, de sus în jos, ci în toate direcțiunile posibile: numele ei adevărat e *excesivitate*. În nimic germanul nu se oprește la jumătatea drumului; în toate merge pînă la capăt și chiar dincolo de capăt; nu e graniță pe care să nu vrea să o *transcendă*. El vede totul în mare, vrea să facă totul în mare. *Măsura*, această calitate greco-latină, îi e cu totul străină. Trebuința de absolut, în toate și pretutindeni, e la rădăcina spiritului german: atitudinea romantică e atitudinea lui familiară. Priviți la filosofia germană, la lirica germană, la politica germană, la arta germană, la comerțul german, la politețea și nepolitețea germană, la războiul german: pretutindeni aceeași excesivitate, aceeași goană nebună după absolut, aceeași lipsă de măsură.

De-abia apucase Kant să tragă granițele cunoștinței și parcă într-adins urmașii lui se năpustesc să treacă peste ele ca să prindă absolutul¹⁰. La nimic n-a servit olimpianismul și măsura clasică a unui Goethe, căci întreaga școală romantică ce vine după el se aruncă în adîncimile misteriosului și inconștientului și cade în toate extrava-ganțele sentimentului. De atîta amar de veacuri neamurile europene trăiesc viața cu durerile și bucuriile ei, și cîntărindu-le, echilibrîndu-le și compensîndu-le reciproc, ajung la convingerea că la urma urmei viața asta tot merită să fie trăită; a trebuit însă să vie un german, și unul din cei mai aleși, ca să declare existența fundamental rea și să pună scopul vieții în negarea însăși a existenței, precum tot un german a trebuit să fie acela care să găsească aceeași existență absolut bună — cea mai bună existență posibilă¹¹. Nu se putea ca pesimismul absolut, ca și optimismul absolut, să nu fie produse ale minții germane, precum tot produse germane sunt și idealismul absolut al unui Hegel, ca și materialismul cel mai *terre-à-terre* al unui Moleschott și Büchner¹².

¹⁰ Ideea lui C. Antoniade trebuie privită cu multă prudență, întrucît cele „șapte orientări” — fiziologică, metafizică, realistă, logistă, valoric-culturală, relativistă și psihologistă — (Alexandru Boboc, *Kant și neokantianismul*, Editura Științifică, București, 1968; Alexandru Boboc, *Neokantianismul*, în *Filosofia contemporană — Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul XX* — Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, pp. 19—70) au contribuit esențial la dezvoltarea unei mișcări de reconstrucție filosofică, măcar ca orientare și metodologie în secolul XX și au constituit un *experimentum crucis* al filosofiei moderne în neconținută căutare.

¹¹ C. Antoniade se referă, în primul caz, la Arthur Schopenhauer (1788—1860) și la lucrarea *Lumea ca voință și reprezentare* (2 volume, 1819—1842), în care sînt puse bazele teoretice ale pesimismului (care poate fi totuși caracterizat și ca o reacție atitudinală față de filistinismul burgheziei și aristocrației germane din epoca sa), iar în al doilea caz — la Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716), care socotea că lumea noastră, creată de Monada supremă, Dumnezeu, este „cea mai bună dintre toate lumile posibile”.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) a fost „acela care a expus pentru prima oară în mod cuprinzător și conștient” formele de mișcare ale dialecticii (Karl Marx, *Capitalul*, volumul I, ediția a II-a, Editura Partidului Muncitoresc

După veacuri de mizerie și de existență incertă și separată, statele germane se readună într-un imperiu, care-și câștigă un loc onorabil și meritat în lume: de-abia realizat acest câștig, germanilor nu le mai ajunge nimic, vor să acapareze totul și să poruncească lumii întregi. De veacuri se străduiesc popoarele de cultură ale Europei ca fiecare după puterile lui să lucreze la marele edificiu spiritual care are să adăpostească și să încălzească toată lumea; Germanii, multă vreme ucenici ai altora, de-abia se simt pe picior de egalitate cu meșterii ceilalți, grație citorva exemplare foarte alese ieșite din neamul lor, nu mai vor să lase pe nimeni să lucreze la edificiu, vor să-l acapareze tot pentru ei, să impună tuturor *planul* lor.

Nici când e vorba de ei înșiși, și mai ales atunci, germanii nu pot păstra măsura. Ei sunt cei mai răi cunoscători ai propriei lor firi și ai propriei lor valori: ori s-au hulit și s-au disprețuit peste măsură, ori s-au ridicat pe ei înșiși pînă la slava cerului. Un Schopenhauer, un Nietzsche privesc cu dispreț la tot ce e german și insistă cu cruzime asupra tuturor lipsurilor și greșelilor firii germane; un Heine grămădește sarcasmele cele mai atroce împotriva felului german de viață și gîndire, pe cînd un Fichte, un Wagner, Treischke exaltă spiritul german ca floarea cea mai aleasă a spiritului omenesc.

Între toate aceste contradicții nu e o prăpastie de netrecut; toate se explică prin excesivitatea firii germane, prin furia mistică cu care întreprinde orice. Nu e distanța infinită între sentimentalismul domestic al germanului și brutalitatea cu care face războiul de astăzi. În toate manifestările lui, fie că face filosofie și vrea să prindă absolutul, fie că face sentiment și leșină de-a binelea, fie că face comerț și inundă tirgul mondial, fie că face politică și vrea să acapareze întreaga lume, fie că face război și vrea să distrugă tot ce-i iese în cale, găsim același mistic incorijibil, aceeași fire excesivă, același furor *teutonicus* care-l mină la toate.

III

CULTURA GERMANĂ

Unul din meritele filosofiei germane mai nouă stă în aprofundarea conceptului de cultură, în definiția lui exactă și în deosebirea

Român, București, 1948, p. 49). „Deși Hegel a fost — alături de Saint-Simon — mintea cea mai universală a epocii sale, el era totuși limitat, în primul rînd la propriile sale cunoștințe, inevitabil limitate, și în doilea rînd, la cunoștințele și concepțiile epocii sale, limitate și ele în ceea ce privește amploarea și profunzimea” (*Fr. Engels, Anti-Dühring*, Editura Partidului Muncitoresc Român, București, 1952, p. 30); *Jacob Moleschott* (1822—1893) — fiziolog german de origine olandeză — și *Ludwig Büchner* (1824—1899) — medic și naturalist german — sînt corifeii ai „materialismului vulgar” în măsura în care, reducînd realitatea la materie și considerînd că și conștiința este de natură materială, socotesc psihicul ca *secreție* a materiei și pun semn de egalitate între legile naturii și legile societății.

culturii de civilizațiune. Ce înseamnă această cultură de care toți vorbesc și pe care puțini o pricep?

Viața omului pe pământ, de la primele ei licăriri, este o continuă strădanie, întâi pentru dobândirea lucrurilor care fac viața posibilă, pentru dobândirea bunurilor materiale, și apoi o strădanie pentru dobândirea bunurilor care dau un preț vieții, pentru dobândirea bunurilor spirituale. Dobândirea bunurilor materiale face posibilă viața sufletească, și aceasta, odată pornită, înlesnește și organizează dobândirea bunurilor materiale: cei doi termeni se condiționează reciproc la începuturile lor, însă cu cât viața înaintează, cu atât factorul spiritual devine precumpănitor; el dă tonul vieții, el prelucrează și valorifică tot ce e material în sensul unei trebuințe din ce în ce mai înalte. Și astfel deasupra lumii materiale, deasupra vieții organice elementare, se clădește, încetul cu încetul, o împărăție a spiritului, o lume de valori sufletești: atunci viața ajunge la deplina conștiință de sine, toate elementele ei se adună într-o unitate superioară. Totalitatea acestor valori sufletești și mai ales unificarea lor într-o concepție armonică despre lume și existență în întregimea lor, constituie ceea ce se numește *cultură*. Cultura e dar tot ce e efort sufletească, tot ce e viu, tot ce e actual în conștiința unui popor. Când un popor ajunge să dea o înfățișare unitară și armonioasă vieții lui sufletești, când a izbutit să așeze viața colectivă pe temelii solide ale dreptului, când e în stare să aducă o contribuție la cunoașterea, stăpânirea și utilizarea forțelor naturii, când în sufletul lui trăiește vie conștiința legăturilor vieții acesteia cu o existență de ordin superior, cu alte cuvinte când are o credință religioasă, când viața lui e supusă la normele morale comune tuturor membrilor lui, când deasupra lumii sensibile, ca o potențare a ei, și deasupra vieții de toate zilele, ca o purificare a ei de elementele contradictorii și dureroase, se înalță lumea artei, când din sinul lui se ridică exemplare privilegiate care sunt în stare să cugete lumea și existența în întregimea ei, atunci acel popor a ajuns la cultura deplină și poate deschide drumuri pentru omnirea întreagă.

Cultura, înțeleasă ca această unitate interioară, spirituală, se deosebește de civilizațiune, care consistă, mai ales, în cîștigurile materiale. Despre o societate de oameni muncitori care produc tot felul de bunuri care îndulcesc traiul, ca o tolerabilă organizare bazată, mai ales, pe o ordine exterioară care asigură liniștea tuturor și averea fiecăruia, cu reguli de purtare destul de generalizate, cu cunoștințe despre toate în cantitate apreciabilă, cu manifestări răzlețe de artă și cugetare, se poate spune că e o societate civilizată. Și o asemenea societate poate să ajungă a fi foarte înfloritoare și foarte fericită, și totuși să nu se fi ridicat pînă la adevărata cultură. La adevărata cultură se ridică numai atunci cînd întreaga ei viață este dominată de acea puternică unitate interioară a tuturor valorilor sufletești. Cultura pătrunde adînc firea unui popor, pe cînd civilizațiunea rămîne numai la suprafață. Civilizația e haină, cultura e suflet. O civilizațiune, adică forme exterioare de viață, mijloace de a înlesni traiul, cunoștințe utile în toate domeniile, se poate împrumuta, pe cînd cultura nici nu se poate împrumuta, nici nu se improvizează; ea izvorăște din adîncul firii unui popor și-i modelează întreaga viață

dându-i adevărata lui fizionomie. Civilizația se poate câștiga lesne, se poate pierde lesne. Cultura este nepieritoare, căci în lumea sufletească nimic nu se pierde, totul se adună cu ce a mai fost și crește în chip organic; nici un gând mare, nici un simțămînt adînc nu pierе; odată apărut ca actualitate sufletească, se imprimă pe vecie în valul veșnic în creștere al spiritului omenesc. Odată cu viața organică ni se transmite întreaga temelie sufletească a moșilor și strămoșilor noștri. Civilizația, prin lesnea ei circulație, capătă repede o înfățișare internațională, pe cînd cultura poartă veșnic pecetea indelebilă a poporului care a produs-o. Aceasta nu exclude ca o cultură extraordinar de puternică să creeze valori de o importanță universal omenească, cum s-a întîmplat cu valorile create de helenism, latinism și creștinism, care apoi să se integreze în viața tuturor popoarelor de cultură.

În zilele noastre, popoare de cultură completă sunt, fără putință de contestație, germanii, francezii, englezii; după aceștia, italienii și scandinavii se străduiesc, cu multă rivnă, spre cultură, americanii de Nord și de Sud, ca și cele mai multe popoare europene, sunt încă la treapta civilizațiunii; altele n-au ajuns nici pînă acolo. Fiecare s-a străduit însă să ajungă la o cît mai completă conștiință de sine și să-și trăiască viața cu ajutorul bunurilor cîștigate cu atîta trudă. Nici un popor nu s-a gîndit să proclame excelența propriei lui firi și să impună lumii propria lui cultură. Acest lucru l-au încercat germanii. Pentru teoreticienii germanismului, popoare cu menire cultural universală au fost numai trei: grecii, romanii și ei. Și încă asupra culturii grecești exclusiv estetică și asupra celei romane, exclusiv juridică, au de făcut restricțiuni: singura cultură universal omenească rămîne cea germană.

Dacă germanismul ar afirma numai că valorile culturii germane au o importanță pur germană, că cultura produsă de poporul german este expresia desăvîrșită a firii lui și-l poate ajuta să trăiască o viață din ce în ce mai înaltă, deși înăuntrul acestei culturi s-ar găsi elemente împrumutate de la alte culturi mai vechi și mai înaintate, însă cum acestea au fost prelucrate conform firii germane, afirmarea ar fi foarte legitimă și nimeni n-ar obiecta nimic, căci e un fapt incontestabil că există o înaltă cultură germană, adînc trăită de poporul german. Față însă de pretenția universalistă a germanismului, în chip natural se pune întrebarea: care sunt valorile universal omenești create de germani?

La această întrebare le e greu și germaniștilor să dea un răspuns satisfăcător. E drept că germanii au produs protestantismul, romanismul, filosofia absolutului și pesimismul, că în domeniul civilizațiunii au făcut importante invențiuni, ca tiparul și praful de pușcă, însă nici una din aceste valori culturale — nu vorbesc de invențiunile practice — nu are o importanță universal omenească. Ca să ne dăm seama ce însemnează o valoare culturală universal omenească, să cercetăm un moment ce au adus lumii helenismul, Roma și creștinismul, ilustrele predecesoare, în domeniul cultural, ale culturii germane.

Începem cu helenismul. Pe pământul fericit al Greciei, omul capătă întâia oară conștiința deplină de sine. Helenul e primul om care ajunge conștient de libera lui forță creatoare, primul care nu se mai supune pasiv cursului necesar al naturii și inventează liber o lume nouă: prin Arta lui, el aduce pe lume un element nou, creează o nouă formă de existență. Când omul ajunge să creeze liber, adică împins nu de o necesitate exterioară, ci de una interioară, atunci ajunge deplin om. Homer imaginează liber lumea zeilor pe care-i mișcă după voia lui; după vorba profundă a lui Herodot, el a creat grecilor neamul zeilor lor. Democrit, observînd natura, inventează conceptul atomilor, iar Platon dă la o parte natura sensibilă, lumea aparenței, și deasupra ei clădește împărăția Ideilor creată de mintea lui. Helenul, devenind el însuși un creator, construind o lume nouă cu elementele oferite de natură, opunînd lumii date o lume liber creată, devine, prin aceasta, tot mai atent la arhitectura lumii adevărate; efortarea lui estetică îi deschide ochii asupra realității sensibile, și atunci se naște adevărata știință, aceea care fixează imaginile și rînduiește cunoștințele, și odată cu știința se naște și filosofia care, sprijinindu-se pe artă și pe știință, e ultima elaborare artistică a realității deosebite și purificate de aparență. Pe puterea helenului de a configura liber realitatea — după expresia fericită a lui Chamberlain — se întemeiază cultura helenismului, care este, în esența ei, o cultură artistică. Grecii cei dintîi au cunoscut fericirea cea mai mare de pe lume, care este, după vorba lui Goethe, *personalitatea*. „Eroismul —, scrie Chamberlain —, iată principiul vital al acestui popor. Individul se ridică în toată înălțimea individualității lui; cu îndrăzneală rupe vraja care înlănțuie mulțimea în cercul intereselor comune tuturor, se smulge din tirania acelei civilizații instinctive, inconștiente care-i mărește inutil substanța, și fără nici o teamă, prin pădurea nepătrunsă a superstițiilor îngrămadite care devine tot mai întunecată, își deschide un drum spre lumină — îndrăznește să aibă geniu! Ceea ce rezultă din această întreprindere e o nouă concepție a înțelesului pe care-l ascundea cuvîntul «uman». Și din această clipă se poate spune că omul a ajuns la lumina deplină a vieții”. Și grecii aceștia care au îndrăznit să aibă geniu au știut să creeze o atmosferă de genialitate, și astfel au pus temeliile oricărei vieți nobile fundate pe libertate și frumusețe. Cultura greacă, în care toate elementele vieții, poezie, plastică, știință, filosofie, se contopeau într-o unitate armonică, a rămas modelul nepieritor al oricărei culturi. Temeliile puse de heleni durează încă și lumea trăiește încă din viața lor.

După helenii care pun temeliile culturii artistice și științifice, un alt popor mare, romanii, înzestrat cu eminente calități de bun-simț, stăpînire de sine, răbdare, stăruință, cu un adînc sentiment de demnitate, de datorie, de sacrificiu, cu o nemărginită iubire de patrie, pune temeliile morale ale viețuirii oamenilor în comun. Romanii sunt întemeietorii culturii noastre sociale. În loc să creeze ca grecii o lume nouă, misiunea lor a fost să fixeze normele abstracte ale vieții sociale, și ceea ce au inventat ei a fost *Dreptul* și *Statul*. Analiști și abstractori, oameni practici și, în același timp, pătrunși de un înalt sentiment moral, romanii au reușit să reducă relațiunile sociale în

concepte clare, cu un viguros relief, să introducă o ordine în aceste relațiuni, și pe temelia acestei ordini să clădească un adevărat stat viabil. Geniul lor constructor și configurator se arată aici înrudit cu geniul helen. Dreptul roman, cu plasticitatea lui minunată, cu adaptabilitatea lui la condițiile de viață ale oricărei societăți, este tot așa de incomparabil și de inimitabil ca și arta greacă. Iar statul roman, bine ordonat, solid construit, asigurând dreptului o garanție eficace, un stat demn de oameni liberi, a rămas modelul oricărui stat. De la romani încoace, deși ei au pierit ca popor, deși statul lor s-a prăbușit de mult, organismul viu al dreptului roman și ideea vie a statului roman, cîștiguri nepieritoare, au rămas temeliile vieții sociale europene.

Dar nici cultura estetică-filosofică a grecilor, nici cultura juridică a romanilor nu desăvîrșiseră omul. O altă apariție, într-adevăr divină, îndreptează viața spre adîncimile insondabile ale sufletului și, ridicînd-o spre înălțimi neatînse pînă atunci, o desăvîrșește. Și astfel se creează o viață într-adevăr nouă. „Vestea bună”, pe care o aduce Iisus Cristos lumii, este aceasta: „Iată, Împărăția Domnului este înăuntrul vostru”¹³. Învățătura lui nu depărtează pe om de viață, ci-l duce spre viața adevărată; el nu vrea anihilarea voinței, ca Buddha, ci *conversiunea* ei, orientarea ei într-o direcție nouă, ceea ce echivalează cu o nouă naștere. „Dacă nu se naște din nou, nimeni nu poate privi împărăția Domnului”. Convertirea credinței propovăduită de Cristos transformă complet omul interior, biruiește suferința, biruiește moartea și dintr-o ființă slabă și zbuciumată face un om puternic și fericit. Iisus înzestrează lumea cu o *cultură morală*; vestirea lui de bucurie întinerește lumea îmbătrînită și-i deschide porțile unei împărății noi¹⁴. Viața lui, pilda lui, învățătura lui rămîn pururea ca un stilp de foc în negura veacurilor ce au fost și au să fie: cu drept cuvînt a fost numit „lumina lumii”, „piinea vieții”. Pe temelia solidă a învățăturii lui, pe pilda vie a vieții lui s-a înălțat o întreață Biserică, la clădirea căreia, pe lângă intuițiile divine ale Fiului Omului, au contribuit elemente de tot felul, iudaice, helenice, romane, siriene, egiptene, africane. Însă toate crezurile, riturile, dogmele sunt numai hainele exterioare care de multe ori ascund simburile viu de foc; ca toate hainele sunt trecătoare și pot pieri. Toate „biseri-

¹³ Creștinismul — susține *Friedrich Engels* — a atins o coardă care nu putea să nu vibreze în multe inimi. „La toate tînguirile despre timpurile grele și mizeria generală, materială și morală, conștiința creștină a păcatului răspundea: așa este și nici nu poate fi altfel, de stricăciunea lumii ești vinovat tu, voi toți, stricăciunea interioară, a ta și a voastră! Și unde s-ar fi putut găsi un om care să nege acest lucru? *Mea culpa!* Nici un om nu putea să nu se recunoască într-o oarecare măsură vinovat de nenorocirea generală și această recunoaștere a devenit premisa mîntuirii spirituale pe care o proclama în același timp creștinismul. Această mîntuire spirituală era concepută în așa fel încît putea fi ușor înțeleasă de adepții oricărei vechi comunități religioase” (*Bruno Bauer și creștinismul primitiv*, în *Marx, Engels, Lenin, „despre religie”*, Editura Politică, București, 1974, pp. 349—350).

¹⁴ Creștinismul, ca orice mare mișcare revoluționară, a fost creat de mase. Prin forțele care l-au pus în mișcare și l-au scos în relief, creștinismul a devenit, după expresia lui *Friedrich Engels*, *prima religie universal posibilă*, dar porțile noii împărății nu au fost deschise „în lumea aceasta”, ci în „lumea de apoi” (Cu privire la *Istoria creștinismului primitiv*, în *op. cit.*, pp. 436—460).

cile" creștine se pot prăbuși, însă imaginea Crucificatului și cuvintele lui nu vor pieri niciodată din sufletele oamenilor. Esența creștinismului e nepieritoare.

Dacă arta și filosofia helenă, produsul genialității unui neam de artiști, dacă dreptul și statul roman, produsul spiritului analitic și organizator al unui neam de juriști, dacă creștinismul, vestea adusă lumii de un singur om-dumnezeu, răspîdită și amplificată de oameni aleși din toate semințiile, sunt într-adevăr valori culturale de o însemnătate universal omenească, ce lucru superior sau similar au inventat germanii? Ce artă, ce formă de stat nepieritoare, ce viață nouă au dăruit ei lumii? Desigur că e o artă, o filosofie, o poezie, o formă de stat germană, o direcție de viață germană, dar toate acestea, bune pentru germani, întrucît merită să se impună lumii întregi?

Cultura europeană nu s-a oprit la helenism, romantism și creștinism: pe temeliiile acestea, popoarele noi care se formează în Evul Mediu își clădesc o viață spirituală și începînd cu secolul XIII o nouă cultură europeană începe să se desemneze. La această cultură participarea germanilor e și mai tîrzie și mai puțin însemnată ca a celorlalte popoare de cultură, italieni, francezi, englezi, spanioli. Germanii rămîn în urma tuturor și tot ce e mai bun la ei e prin imitație de la ceilalți. În forma de stat feudală ei întîrzie cel mai mult și dacă privim cu atenție nici pînă astăzi nu s-au dezbarat complet de ea. Pe cînd englezii ajung cei dintîi la o formă de stat modernă, iar francezii și spaniolii la o formă de stat națională, germanii rămîn într-o formă de stat haotică, dominată de ideea inactuală a unui imperiu roman de națiune germanică. Formele de artă, stilurile le iau de la italieni și francezi (stilul lor roman e de origine ilalienească, iar admirabilul stil gotic este o invenție pur franceză), și cînd izbutesc prin protestantism, în secolul XVI, să dea o formă națională vieții lor sufletești, înăbușesc atît umanismul, care fusese transplantat din Italia și la ei, cît și orice avînt de artă plastică.¹⁵ Reforma, care nu poate fi comparată în produse universale omenești cu admirabila Renaștere, se opune în totul acestei mișcări la care lucrează mai ales geniul latin; ea nu lasă să se dezvolte altă artă decît muzica, arta națională germană, și pentru trei secole se poate spune că sterilizează spiritul german.¹⁶ Germania nu începe să însemneze ceva în lumea culturală decît către sfîrșitul secolului XVIII, după ce toate celelalte popoare de cultură creaseră lucruri nepieritoare.

¹⁵ Virgil Bărbat (1870—1931) nu crede că germanii ar fi în cultură, *simpli imitatori*. Dimpotrivă, ei ar fi, prin personalitățile lor singularizate, la fel ca alte popoare, creatori originali de cultură (*Critica culturii germane*, în *Noua Revistă Română*, nr. 7 din 26 aprilie/3 mai 1915, pp. 74—76).

¹⁶ Reforma, nume „unilateral și mărginit” dat de Europa protestantă Renașterii (Fr. Engels), „a fost o consecință a descompunerii bisericii” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de Filosofie a Istoriei*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1968, p. 385). „Reforma nu a atins, la început, decît unele laturi privind corupția bisericii catolice, Luther intenționînd să trateze cu întreaga colectivitate a lumii catolice” (*Ibidem*, p. 389). Nu-i de ajuns să spui, ca G. W. F. Hegel, că Martin Luther, atacînd autoritatea bisericii, a dat, prin traducerea Bibliei, o carte de căpătîi pentru poporul german, ci și că, situat pe pozițiile

Ca să învederăm tardivitatea germanilor în toate, e destul să ne gândim în ce stare de barbarie se aflau ei pe cînd în Italia în secolul XII înfloreau orașele libere, demne urmașe ale municipiilor romane, emancipate de sub jugul feudal, iar în secolul XIII aceeași Italie prin poezia, prin arta, prin politica, prin renașterea ei religioasă era focarul principal al culturii europene¹⁷. Pe cînd Francesco d'Assisi reînvia creștinismul la izvorul vieții evanghelice, pe cînd zece veacuri de viață creștină găseau un glas articulat în poemul nepieritor al lui Dante, pe cînd Giotto înălța Campanilul din Florența și așternea pe zidurile monastirilor frescele lui naive și proaspete ca floarea dimineții, barbarii germani scoborau în fiecare primăvară povârnișurile Alpilor, atrași de lumina și bogăția Italiei, spre a prăda fericitele ei orașe și a relua veșnica lor luptă împotriva Romei.

*La primavera in fior mena tedeschi
Pur come d'uso. Fanno pasqua i lurchi
Nelle lor tane, e poi calano a valle...*

(Carducci, „La Canzone di Legnano”).

Toată activitatea germanilor se consumă în poziția lor față de Roma. Biserica creștină catolică moștenise ideea de *Imperium romanum* și în tot timpul Evului Mediu afirmase ideea universală și unitară împotriva tuturor tendințelor de fărîmîtare. Într-o lume gata să se scufunde sub potopul barbariei, biserica catolică menține unitatea de cultură și apără întreg patrimoniul sufletească dobîndit pînă atunci. Împotriva papalității împărații germani își afirmă și ei pretențiunile lor de imperiu pămîntesc universal. Pentru că odată un șef german a cucerit Roma, împăratul german e succesorul împăratului roman și lui îi aparține, de drept divin, stăpînirea lumii. De aci lupta din tot Evul Mediu. Hîmra imperialistă romană la germani nu s-a sfîrșit odată cu lupta dintre papă și împărat; ideea aceasta romană e așa de tenace încît niciodată n-a putut fi extirpată din cugetarea politică germană. Cu toate afirmările contrarii, ea trăiește și pînă astăzi, sub alte forme, în actualul imperialism germanic. În 1900, cînd punea prima piatră a muzeului de antichități romane din Salzburg, așa grăia împăratul Wilhelm II:

„Cu prima lovitură de ciocan consacru această piatră împăratului Friedrich; cu a doua o consacru tinerimii germane, generațiilor care vor veni și care ar putea să învețe în noul muzeu ce însemnează un imperiu universal; cu a treia, o

bürgerilor germani, „*al treilea Ilie*” s-a opus, printr-un talent polemic remarcabil și printr-o consecvență radicală, războiului fărănească german, ceea ce a dezavantajat dezvoltarea spiritului național german în marginile adevărului, binelui și frumosului, pe cînd Renașterea și-a creat „titani” de care avea nevoie („ai erudiției, ai spiritului și ai caracterului”).

¹⁷ Cît de mare era „focarul principal al culturii europene” aprins în Italia în secolul al XIII-lea, se dovedește prin *Cruciade*, *Inchiziție* și prin *bula papei Inocențiu al III-lea* (1198—1216), care declara că Dumnezeu a stabilit două demnități: una — *superioară* — pentru suflete, alta — *inferioară* — pentru trupuri. Pe cînd luna primește lumina sa de la soare, puterea temporală primește puterea sa de la puterea pontificală (întrucît Dumnezeu a fixat pe cei doi mari aștri, unul care luminează ziua, altul care luminează noaptea).

consacru viitorului patriei germane. Fie ea în stare, prin cooperarea principilor și popoarelor, cu ajutorul armelor și cetățenilor ei, să ajungă în viitor tot așa de puternică, tot așa de strâns unită, extraordinară ca Imperiul roman universal, încât să vină ziua când, precum se zicea odată *civis romanus sum*, să se zică: sunt cetățean german".

Reforma germană nu e decît continuarea luptei de veacuri împotriva Romei. Protestarea lui Luther este mai ales o revoltă ecleziastică și politică; ceea ce vroiau germanii era, mai ales, „să rupă cu tirania romană, să sfîrșească cu boala *Welsche*", nu atît să întemeieze o viață religioasă nouă. O viață adevărat creștină era cu puțință chiar fără o ruptură zgomotoasă cu Roma; dovadă toată renașterea religioasă italiană din secolul XIII: și nu se poate spune că doctrina unui Francesco d'Assisi e mai puțin evanghelică decît evanghelismul unui Luther sau oricărui reformat; dovadă însăși biserica romană reculeasă și întărită după Reforma germană. Ceea ce-i importa pe germani era nu atît dogmele (slăbiciunea dogmatică și teologică a protestantismului e recunoscută chiar de germani) nici posibilitatea unei vieți spirituale adînc creștine (care e posibilă și cu Roma și fără Roma), cît mai ales dependența ecleziastică și politică de Roma. Se manifesta încă o dată independența lor care nu suportă nici un jug și mai ales ura lor împotriva *Welsch*-ilor.

Ura aceasta a tot ceea ce e *Welsch*, adică latin, romanic, caracterizează întreaga viață a germanilor de la Arminius pînă în ziua de astăzi. În secolul XII poetul Walther von der Vogelweide cînta: „Dea relele peste mine — dacă vreodată aș ajunge — să-mi placă obiceiurile străine: — trăiască felul german!" Iar astăzi cu cît dispreț vorbesc germanii de *decadenta* Franță, de încremenita Spanie, de tinăra Italie, și cu ce ură s-au pornit în războiul actual împotriva Belgiei și Franței! Și aceasta pentru că germanul a rămas fundamental distinct, ca inimă și ca minte, de latin. Silit să primească valorile mediteraniene, niciodată acestea nu i-au mers la inimă, nu l-au pătruns adînc: veșnic s-a înnăbușit într-insele. Între unul și altul e o desebire congenitală. Germanul n-a priceput, nici n-a simțit vreodată armonia, măsura, grația „configurațiilor" greco-romane, sau blîndețea moravurilor lustruite care fac plăcută viețuirea împreună a oamenilor. Tot atît de străin îi rămîne și principiul greco-latin care pune esența culturii în predominarea elementului moral asupra impulsurilor elementare, în predominarea rațiunii asupra inconștientului, în predominarea dreptului asupra forței. La tendința clasică de *umanizare* a naturii și a vieții, germanii răspund cu tendința de *germanizare* a amîndorura.

De aceea valorile germane, într-adevăr originale, sunt valori de opoziție celor ale latinilor, sunt valori, într-un înțeles, negative. Așa a fost, cum s-a indicat mai sus, protestantismul, a cărui esență o constituia nu atît nevoia de a elibera încă o dată spiritul uman, cît dorința unei separațiuni politice de Roma¹⁸. Așa a fost întreaga miș-

¹⁸ Numele de „protestanți" l-au primit adepții *Reformei*, la 19 aprilie 1529, în *Dieta a doua de la Spira*, pentru că au protestat contra abuzurilor Bisericii romano-catolice și contra invinuirilor formulate de Ierarhia clericală catolică. Sub raport

care a romantismului, izvorită dintr-o înclinare sufletească profund și caracteristic germană: firea germană nu se acomodează cu primatul rațiunii postulat de întreaga cultură heleno-latină; în locul rațiunii pe care ei o dau la o parte ca o facultate accesorie și subordonată, ei pun primatul sentimentului, adâncimile inconștientului, pornirile oarbe ale voinței. Predilecția romantismului pentru elementele iraționale ale existenței, pentru tot ce nu e conștiință clară, concept, ci inconștient, ascuns, misterios, val al sentimentului și pornire a dorinței, exprimată într-o întreagă literatură și deslușită într-o vastă filosofie, reprezintă fața cea mai originală a culturii germane. Tot în profitul romantismului a lucrat și criticismul lui Kant, cel mai mare filosof al germanilor. Intreprinzând critica cunoștinței umane, el trage granițele pînă la care e valabil instrumentul rațiunii. Dincolo de aceste granițe, adică tocmai unde se pun problemele cele mai vitale pentru om, problema realității în sine, a sufletului, a libertății, a lui Dumnezeu rațiunea pură nu mai are nici o valoare și marile probleme au să rămînă pe seama rațiunii practice. Și tocmai asupra realităților nepătrunse de rațiune s-au năpustit urmașii lui Kant, care au inventat o rațiune transcendentă pentru a pătrunde misterele infinitului, absolutului, divinului. Dar dacă protestantismul și romantismul sunt valori negative numai față de valorile greco-latine, pesimismul lui Schopenhauer e o valoare negativă a oricărei culturi: e valul negru al Asiei care năpădește Europa și vrea să o scufunde pentru totdeauna sub apele-i letifere. Tot ca valoare de opoziție se dezvoltă și doctrina politică germană a forței creînd dreptul, față de doctrina latină a independenței dreptului de forță și superiorității unuia asupra celeilalte¹⁹.

dogmatic, protestanții au respins, deopotrivă, *dogma primatului papal în Biserică, dogma Purgatoriului și dreptul de stabilire a indulgențelor în vederea „iertării păcatelor”*. Prin introducerea Reformei se pune capăt celibatului clerului și se consacră principiul justificării omului prin credință, iar soarta omului a fost lăsată la cheremul lui Dumnezeu (Prin tezele predestinării, cuprinse, în 1647, în *Mărturisirea de la Weistmeister*, se susține că: a) Dumnezeu a creat lumea pentru propria sa glorie, b) Omul, predestinat salvării sau damnațiunii, trebuie să-și poarte destinul întru gloria lui Dumnezeu și să creeze imperiul lui Dumnezeu pe pămînt, c) Omul, în întregimea sa, aparține ordinii păcatului și ordinii morții, iar salvarea nu poate fi pentru el decît un act total gratuit, d) Nimic nu poate fi dobîndit decît prin milostenia lui Dumnezeu). Reforma, pe care G. W. F. Hegel o asemăna cu soarele care transfigurează totul reprezenta, în viziunea lui Karl Marx, trecutul teoretic revoluționar al Germaniei. „Așa cum revoluția a început atunci în creierul unui călugăr, ea începe acum în creierul filosofului” (*Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în Karl Marx și Friedrich Engels, *Opere*, volumul I, ediția a II-a, Editura Politică, București, 1960, p. 421).

În caracterizarea generală a Reformei trebuie să se aibă în vedere că mișcările de reformare religioasă și bisericească din secolul al XVI-lea au fost arme spirituale ale burgheziei și ale grupurilor sociale pe cale de a deveni burgheze. Apoi, Reforma, în forma ei generală, ridică monument raționalismului, în timp ce doctrinele romano-catolică și ortodoxă pretindeau disciplină riguroasă și supunere oarbă față de autoritatea dogmelor și bisericilor lor. Înseamnă că protestantismul nu este un produs tipic german și că scopurile sale nu s-au îndreptat — exclusiv — la separarea politică de Roma.

¹⁹ Nu-i nevoie să se demonstreze falsitatea rostriilor lui C. Antoniadă cu privire la valoarea și valabilitatea unor mari idei ale culturii germane. Ar trebui, poate, amintit că numele unor creatori (Bach, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Goethe, Beethoven, Hölderlin, George, Rilke, de

Dacă cultura germană nu a produs în trecut nici o valoare universal omenească, ci numai valori bune pentru germani, poate că în starea ei actuală de organizare și de aprofundare să fie singura cultură puternică și plină de viitor a Europei. Dacă celelalte culturi care au domnit în trecut sunt astăzi decadente și dacă alte popoare din nenumărații dușmani ai Germaniei sunt încă departe de cultură, atunci pretențiile imperialiste ale culturii germane, nejustificate pentru trecut, s-ar justifica pentru viitor. Să vedem dacă e așa.

Pentru că imperialismul cultural se fundează pe imperialismul politic, sau mai bine zis amîndouă se sprijină reciproc, să vedem întîi ce e cu actuala cultură politică a Germaniei. Germania e, desigur, un imperiu puternic, pînă ieri privit ca cel mai puternic din lume. Dar pe ce se bazează puterea lui? Pe o conștiință politică puternică a tuturor cetățenilor lui, pe o nouă formă de organizare socială, dreaptă și adînc încercată, la adăpost de orice vătămare? Desigur că nu. Puterea imperiului german se bazează numai pe militarismul prusian și pe strașnica disciplină și organizare *exterioară*. Ca formă de stat, imperiul german ține mai mult de forma de stat medievală, fundată pe principiul de autoritate, decît pe forma modernă a statelor, forma democratică în care autoritatea emană de la masa cetățenilor și e reprezentată de aceia pe care sistemul reprezentativ îi alege și-i învestește cu mandatul colectiv. Imperiul nou german s-a realizat prin arme și actualul Kaiser înainte de război nu trecea anul fără să nu afirme în vreun discurs că el e împărat prin har dumnezeiesc. Plin medievalism. E de mirare cum germanii, care prin Reformă s-au revoltat împotriva principiului de autoritate în materie bisericească, n-au fost în stare să-l înlocuiască în domeniul civil. Astăzi imperiul, deși are forma reprezentativă, cu parlament și partide politice, e departe de a fi un stat modern. Nici partidele, nici parlamentul n-au vreo influență asupra guvernămîntului, nici mijloacele constituționale de a-și impune voința. De aceea nu există o opinie publică liberă, conștientă, eficace. Docilitatea partidelor politice este arhicunoscută și acum s-a ilustrat destul cu ocazia războiului. Totul se face în Germania după porunca de sus. Iată ce spune Chamberlain — un dușman al minciunii reprezentative din Germania și al întregului sistem reprezentativ — despre Reichstagul german: „E un bun semn că trebuie să constatăm că Reichstagul german e cel mai insuportabil parlament; de aci conchidem cît de negermană e această moștenire a Revoluției franceze” (*Kriegsaufsätze*, p. 40). De ce toate acestea? Pentru că germanii n-au spiritul politic. Trăiți atîta vreme în feudalism și în amorful imperiu roman „de națiune germanică” n-au experimentat forma modernă de stat, pe cînd verii lor englezii au inventat-o încă din secolul XIII.

exemplu) marchează ferestre naționale ale culturii germane originale deschise — de multă vreme — culturii omenirii, pe care *TIMPUL* — „marele Judecător sever, dar drept” — le-a confirmat și pe care nici o „reevaluare a valorilor” nu le va infirma. Cît privește distincția dintre „dreptul forței” și „forța dreptului” — care îl fascina pe Nicolae Titulescu — trebuie spus că „dreptul forței” asupra „forței dreptului” nu-i o creație germană, ci o tactică mult mai veche, care își are originile în antichitatea greco-latină și virfurile în regimurile totalitariste din prima jumătate a secolului XX.

„Simț politic înseamnă simț pentru generalități. Tocmai aci e cusurul germanului. Popoarele înzestrate cu simț politic pun, cu bună știință sau în chip instinctiv, la momentul oportun și chiar fără presiunea necesității, interesele naționale publice înaintea telurilor și dorințelor particulare. E în firea germană să-și exercite îndeobște activitatea în particular, să subordoneze tuturor interesului particular mai mititel și mai grabnic. Acest lucru îl constată Goethe în cruda lui maximă, deseori repetată, că germanul e valoros în particular, mizerabil în complexul lui”.

Cine credeți că a scris rîndurile acestea? Însuși Principele de Bülow, fostul cancelar al imperiului. Pînă mai ieri, plîngerea aceasta revenea în toate scrierile politice germane. Cei mai apriți germaniști dădeau ca model germanilor simțul profund politic al englezilor. Cu asemenea lipsuri cum vor putea întemeia germanii un imperiu mondial? A, englezii, ei știu să întemeieze imperii și să le păstreze. Ei supun popoare, dar imperiul lor l-au întemeiat pe ideile de libertate, de autonomie, de respect nelimitat pentru limba, obiceiurile, legile popoarelor supuse, așa încît repede ajunge pentru acestea o onoare a fi cetățean al imperiului englez, după cum în antichitate era o onoare să fii *civis romanus*. În actualul război s-a văzut cum, fără să le impună nici ajutor material nici dragoste, cînd metropola s-a găsit în primejdie, toate coloniile engleze din cele patru colțuri ale lumii au sărit în ajutorul Angliei²⁰. Să ne închipuim un moment, ca contrast, ce ar fi imperiul german mondial, fundat pe principiul de autoritate și pe excelența impusă a germanismului?

Mai puțin fericiți cu cultura lor politică, germanii pun înaintea puternica lor cultură științifică. Numai că știința, prin esența ei, este internațională, și cînd e vorba de știință germană trebuie să înțelegem contribuția Germaniei la știința universală. Această contribuție e, desigur, foarte importantă și foarte prețioasă. Cu furia lor mistică, germanii s-au aruncat și asupra științei, care le putea da puterea, și astăzi nu e domeniu în care să nu se numere cu zecile și sutele specialiștii, nu e domeniu în care să nu fi aprofundat cîte ceva, să nu fi făcut noi aplicațiuni, să nu fi atins noi rezultate. Numai că germanii în știință nu au făcut decît să bată și să prelungească drumurile pe care alții le-au deschis. Au o sumedenie de observatori conștiincioși,

²⁰ În verva se polemică față de spiritul imperialismului pan-germanist, C. Antoniadă, altminteri spirit foarte echilibrat, uită, pe cît se observă aci, asemănările de esență între modurile de colonizare britanic și german, care se caracterizează, împreună, prin politica de dominație și de asuprire economică și social-politică. Este, însă, drept că ele se și diferențiază unul de altul. În timp ce colonialismul german urmărea „pan-germanizarea” tuturor elementelor statelor colonizate, colonialismul britanic, mai abil și mai labil, dădea, prin *Commonwealth*, statut autonom statelor asociate, pentru ca, prin mijloace onorabile să obțină, pînă la urma urmelor, rezultate pozitive. Așa se face că, în urma destrămării imperiului colonial britanic, denumirea statului englez din timpul protectoratului lui *Oliver Cromwell* (1649—1660) — *Commonwealth* — a luat denumirea de *Comunitatea Britanică de Națiuni*, întemeiată juridic, în 1931, printr-un „statut din Westminster”. După al doilea război mondial, și, din acest motiv, din denumirea ei a dispărut cuvîntul „britanic”, folosindu-se titulatura *Comunitatea de Națiuni* (*Commonwealth*). Simpatia lui C. Antoniadă față de imperiul englez izvorăsc, în bună parte, din antipatiile sale față de „imperialismul culturii germane” și din afinitățile sale latine, în raport cu care pan-germanismul se găsea în opoziție exclusivistă.

de muncitori metodici și stăruitori, de aplicatori neobosiți în toate domeniile practice ale ciștigurilor teoretice ale tuturor științelor, dar luminători, marii semănători de idei științifice lipsesc. Au atîția și atîția savanți, dar n-au avut nici un Lavoisier, nici un Faraday, nici un Laplace, nici un Cuvier, nici un Bichat, nici un Claude Bernard, nici un Pasteur. Savanți de mîna întîi destui, dar aproape nici un geniu științific. E ciudat cum la începutul marilor intuiții științifice care deschid porți uriașe asupra realității, găsim de cele mai multe ori un geniu francez.

Nici în domeniul moral nu găsim vreun principiu dătător de viață, vreo nouă regulă de activitate universal omenească inventată de cultura germană mai nouă. Pesimismul lui Schopenhauer a sterilizat pentru multă vreme cultura morală germană, iar după el, cu o influență mai însemnată, a venit bizarul Nietzsche cu imoralismul lui „deasupra binelui și răului”, cu anticreștinismul lui, cu toate concepțiile lui la limita normalului. De la morala kantiană, care era morala filosofic redată a protestantismului, nu s-a mai ivit nimic nou și dătător de viață. Germanii înșiși se plîng de sterilitatea și decadența spiritului protestant.

Dar în domeniul artistic? Cultul Artei, divinizarea chiar a ei, exaltarea puterii ei magice și liberatoare, de la romantism încoace, prin Schopenhauer și Wagner, e o monedă curentă în cultura germană. Dar aceasta nu e suficient ca o artă germană cu o importanță universală să existe. În afară de muzică, arta germană prin excelență, celelalte arte sunt sub nivelul comun european. În literatură nu vîd un om de talia unui Tolstoi, unui Ibsen, unui Dickens ori Tennyson, unui Mistral, unui Leconte de Lisle, unui Carducci. În poezie, sufletul german a făcut cea mai mare efortare cu Goethe, un geniu universal, care rămîne ca izolat și străin, cu olimpianismul și măsura lui clasică. De atunci parcă s-a istovit. Heine e un evreu, care pururea s-a arătat un dușman și un negator al spiritului german.

Mai ales în artele plastice se dă pe față insuficiența spiritului german. Artă plastică fără calități clasice de armonie, măsură, grație e un non-sens. Incapabili de măsura și armonia aceasta, germanii au crezut că le pot înlocui cu colosalul și cu toate extravaganțele închipuirii dezordonate. Ca și cum cantitatea ar putea înlocui calitatea. Mai toate rătăcirile moderne, mai toate uriciunile puse în circulație cu surle și tobe, toate secesionismele au fost inventate de germani. Cu toate efortările lor, n-au fost în stare să inventeze un stil nou, o formă de artă viabilă. În 1913, cînd s-a inaugurat monumentul comemorativ al bătăliei națiunilor de la Leipzig, o revistă franceză, *L' Illustration*, a avut ideea să pună alături, fără comentarii, uriașul monument german și Arcul de Triumf din Paris. O crudă ironie se desprindea din pagina aceea: simplitatea de linii, grația, proporția și armonia clasică a monumentului francez zdrobeau grămădirea colosală de pietre a orgoliului german. E destul să meargă odată cineva la una din imensele expoziții anuale din orașele de „artă” ale Germaniei: va constata și acolo furia tenace cu care germanul se luptă cu arta, eforturile lui dureroase de a produce ceva nou; efortări zadarnice, căci nici un element de frumusețe adevărată nu vine să lumineze înșiruirea de pinze violente și de statui avortate. E poate aci

o lume în gestațiune, dar mai va pină să apară creațiunea luminoasă și pură —, dacă va fi să apară vreodată.

Nu găsim, prin urmare, nicăieri marile valori de însemnătate universală, nu găsim nicăieri superioritatea zdrobitoare care să justifice enormele pretențiuni ale germanismului cultural. Găsim o cultură puternică dezvoltată în direcția firii profunde a neamului — în opoziție nu e vorba cu direcția spirituală a moștenirii greco-latine — găsim o mare putere de viață, dar și un nemăsurat orgoliu și o nesfârșită poftă de dominație. Valori universal omenești găsim poate mai multe în tabăra opusă, dar fără tendița nenorocită de a le impune altora cu sila. Adevărata cultură superioară lucrează prin propriul ei prestigiu și nici francezii nici englezii nu s-au gândit să francizeze sau să angliceze lumea. Fiecare popor era mulțumit să-și trăiască viața lui, în cultura pe care a moștenit-o de la strămoși, cu singura ambiție de a o adânci, de a o amplifica după spiritul și trebuințele lui, când, deodată, s-a ivit primejdia germanismului. Cei mai amenințați sunt latinii, obiectul urii milenare a germanilor. O biruință a germanilor ar însemna desființarea culturii lor. Și paguba omenirii ar fi imensă; nimic n-ar putea-o compensa. Cu zdrobirea Franței, o lumină s-ar stinge pentru totdeauna; lumea va fi sărăcită și cultura europeană și-ar pierde toată strălucirea, toată savoarea. Noroc că *Welshii* se țin bine! Europa nu vrea deloc să devină germană. Înfrângerea Germaniei nu ar însemna desființarea culturii germane. Nimeni nu o voiește, nimeni nu o dorește. Latinii, cu perspicacitatea lor, cu simțul lor drept, au priceput-o. Germanii, cu avîntul lor mistic, cu ardoarea în care se aruncă în toate întreprinderile, sunt un element necesar în Europa. Cu spiritul lor veșnic de opoziție, ei sunt un ferment indispensabil în lumea aceasta. Fără ei, neamurile celelalte, mai pașnice, s-ar lăsa în prada inerției și virtuțile păcii ar innăbuși și adormi energiile profunde. De aceea sunt germanii pe lume, ca să deștepte aceste energii și să le dezlănțuie din când în când. Nu ne putem dispensa de germani, nici de contribuția lor la cultura lumii. Înfrângerea Germaniei va însemna, desigur, însănătoșirea ei ²¹.

²¹ S-a subliniat (*Radu Tomoiagă, C. Antoniadă, în Istoria filosofiei românești, vol. II, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1980, p. 193*) că modul cum concepe *C. Antoniadă* cultura și antinomia cultură-civilizație este înrudit, întrucîtva, cu vederile lui *C. Rădulescu-Motru* din *Cultura română și politicanismul* (1904). Dar atît *C. Antoniadă* cît și *C. Rădulescu-Motru* au respins, în lucrările lor de mai tîrziu, antinomia cultură-civilizație arătînd că între cele două concepte se statornicesc, de fapt, raporturi de complementaritate întrucît prin primul se exprimă totalitatea creațiilor spirituale ale unui popor ajuns pe o anumită treaptă de dezvoltare istorică și socială, iar prin al doilea — baza materială a societății, prin care e posibilă creația spirituală a unui popor ca popor. Dealtminteri, problema definirii culturii și civilizației, pusă, în ultimii 70—80 de ani, în mai mult de 300 de feluri, nu a fost soluționată, sub aspect teoretic, nici azi.

RENAȘTEREA ITALIANĂ

Trei figuri din Cinquecento

PIETRO ARETINO

FRANCESCO GUICCIARDINI

BENVENUTO CELLINI

PREFATĂ

Bunăvoința cu care publicul nostru a primit voluminoasa mea lucrare asupra lui Machiavelli mă îndeamnă să dau la iveală alte studii asupra Renașterii italiene.

Prezint acum trei figuri din Cinquecento. Renașterea este, desigur, epoca istorică cea mai bogată în personalități complete, în individualități puternice afirmându-se în toate domeniile: în acțiune, în cugetare ca și în creația artistică. În fața acestui belșug, studiosul iubitor de figuri reprezentative e solicitat din toate părțile. De ce am ales, de data asta, aceste figuri și nu altele? Ce legătură sau ce afinitate poate fi între un om politic și istoric ca Guicciardini și un Pietro Aretino, poligraf și pamfletar, primul gazetar al timpurilor moderne, ori un artist ca Cellini, om aventuros, care s-a gândit să-și povestească viața? Aproape contemporani și asistând la aceleași evenimente, nu găsim între acești trei decât neasemănări și divergențe în firea, în preocupările, în reacțiile și în soarta fiecăruia. Se întâlnesc, totuși, într-un punct comun: sunt cîteșitrei produsul aceleiași culturi și fiecare ilustrează, în domenii diferite, rezultatele la care a dus în mod fatal individualismul exagerat, anarhic am putea spune, ce caracterizează acea cultură.

Renașterea a fost definită, și cu drept cuvînt, ca epoca apariției individului. Omul italian, cel dintîi, reușește să se desprindă din conglomeratele primitive — clan, familie, castă, cetate — în care trăise indistinct și confundat, și devenind conștient de propriile lui forțe să se recunoască ca individ, ca persoană avînd propria ei valoare, să se afirme ca ceva distinct de tot ce-l înconjoară. Minunea aceasta a apariției „individului” nu s-a produs de pe o zi pe alta. Dacă în Quattrocento și Cinquecento constatăm acea splendidă eflorescență de individualități puternice, mișcarea spirituală care sfîrșește prin a pune accentul asupra personalității umane liber desfășurate a fost îndelung pregătită de secolele vieții creștine înăuntrul catolicismului și favorizată de condițiile vieții politice din comunitățile italiene așa cum le-a determinat Evul mediu. Chestiunea e, desigur, complexă și nu poate fi elucidată în aceste scurte considerații. E destul să amintim aici că umanismul Renașterii și toată mișcarea spirituală care-l însoțește au

fost precedate, în secolele anterioare, de altă renaștere, creștină aceasta, în care strălucesc numele sfinților Dominic, Francisc d'Assisi, Toma d'Aquino, ca și numele lui Dante, Giotto, Petrarca. Trecento este o epocă tot atât de importantă în istoria europeană.

Individualități puternice și personalități complete au existat și în secolele precedând Cinquecentul italian, cum au apărut și mai târziu și cum, trebuie să sperăm, pot apărea oricând. Însă ceea ce a caracterizat individualismul Renașterii este conștiința ce individul ia de propria lui libertate: omul se simte autor și ordonator al propriei lui vieți; privindu-se dezlegat de orice tradiție sau autoritate, nu caută sprijin decât în sine însuși și se crede într-adevăr centrul lumii. În scara valorilor pune individualitatea mai presus de toate. Întoarcerea spre clasicism a umanismului nu trebuie să ne înșele: modelele clasice nu servesc decât ca mijloc pentru afirmarea spiritului Renașterii¹. Și esența acestuia stă în liberarea, sau chiar dezlănțuirea tuturor forțelor umane. Renașterea nu e o reviviscență a spiritului antic — orice întoarcere sau reviviscență a trecutului mort e cu neputință pe lume — ci crearea unei noi mișcări spirituale bazată în întregime pe libertatea umană. Cu un curaj neînfrînt omul se avîntă atît spre cunoașterea realității, renunțînd la dogmele admise și făurindu-și noi metode, cît și spre cunoașterea omului interior în întregul lui; și în același timp se ridică spre libera creațiune artistică. În această splendidă dezlănțuire a tuturor energiilor, asistăm atunci la minunata înflorire de opere nepieritoare în cugetare, în poezie, în artă.

Aceasta e partea strălucită a ceea ce s-a numit cultura Renașterii, cîștigul ei etern. Dar medalia are și un revers. Noua concepție a omului conținea un germen de distrugere care avea, mai curînd sau mai

¹ Termenul de *Renaștere*, în înțelesul său de epocă istorică, a fost întrebuintat, întâi, de istoricul Jules Michelet (1798—1874). În volumul al VII-lea din *Istoria Franței*, consacrat secolului al XVI-lea și intitulat *La Renaissance*, el a definit conținutul termenului prin „descoperirea lumii, descoperirea omului”. Prin aceasta, Michelet a marcat un moment decisiv în evoluția concepției despre Renaștere [Andrei Ojetea, *Renașterea*, Editura Științifică, București, 1964, p. 22].

Termenul și definiția Renașterii și-au recunoscut prestigiul și și-au dobîndit consacrarea în opera lui Jacob Burckhardt (1818—1897). În *Cultura Renașterii în Italia*, apărută în 1860, el a preluat definiția istoricului francez și i-a îmbogățit semnificațiile ei culturale. „Jacob Burckhardt a lărgit noțiunea Renașterii la sfera și însemnătatea unei perioade culturale, i-a fixat precis limitele, i-a accentuat caracterul unitar și i-a definit conținutul prin două elemente principale: *umanismul și arta*” (*Ibidem*, pp. 26—27).

Andrei Ojetea (1894—1977), în teza de doctorat *François Cuichardin, sa vie publique et sa pensée politique* (Librairie Picart, Paris, 1926, și în *Renașterea* (Editura Științifică, București, 1964), P. P. Negulescu (1872—1951) în *Filosofia Renașterii* (3 volume, 1910—1940) și C. Antoniadă în cele două volume despre *Renașterea italiană* (1935 și 1939), au descoperit, fiecare în parte, pe lângă individualismul Renașterii, pus în evidență, întâi, de Jacob Burckhardt, baza ei economică și suprastructura ei socială și politică (emanciparea țăranilor de servituțiile medievale, trecerea de la meșteșug la manufactură și de la supremația nobilimii la dominația burgheziei, emanciparea politicii de sub autoritatea bisericească, revolta generalizată a tuturor categoriilor sociale progresiste contra dictaturii spirituale a Bisericii, apariția și dezvoltarea orașelor — și a comunelor libere în Italia, receptarea culturii eline și latine, cu înfrîngerea ei arabe, căderea Constantinopolului (1453), descoperirile geografice, constituirea statelor moderne, centralizate și unificate, și triumful monarhiilor naționale, în opoziție cu

tîrziu, să-și manifeste efectele. Am putea spune o racilă congenitală, virtualitatea unei deformări. Desigur, precum cînta Goethe, „höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit”; personalitatea completă e darul cel mai fericit ce a putut cerul dăruia oamenilor. Dar individualitatea puternică are două căi întru afirmarea ei: ori se recunoaște ca o parte din univers și caută să se integreze într-o ordine și ierarhie de esență spirituală, ori negînd necesitatea integrării în ceva superior, ajunge să se considere ca ceva unic, de sine stătător, absolut. Renașterea, în tendința ei generală și mai ales în aplicările practice ale individualismului ei, a ales calea cea de a doua. Trebuie însă să notăm că majoritatea spiritelor într-adevăr genial creatoare nu au căzut în exagerările individualismului absolut. E destul să amintim numele lui Leonardo da Vinci, unui Machiavelli, unui Michelangelo Buonarroti. Dar marea mulțime a spiritelor ridicîndu-se deasupra turmei, conștient sau inconștient (mai mult inconștient decît conștient) a mers spre afirmarea fără limite a individului și puterilor lui. Astfel individul se înalță singur pe un pedestal, ajunge propriul său idol: în afara de el nimic nu mai are vreo valoare. Așa au luat naștere toate acele forme de auto-afirmare — de „imperialism”, cum s-ar putea zice împrumutînd termenul consacrat de baronul Seillière — forme care au domnit și bîntuit în toată Renașterea: voință de putere, sete de dominare (a cărei formă nobilă e setea de glorie), dezlănțuire a tuturor energiilor, liberarea individului de orice constrîngere interioară sau exterioară; cu un cuvînt, dinamismul frenetic implicat de conceptul de virtu așa de familiar acelei epoci, concept care implică exaltarea acțiunii fără nici o preocupare de conținutul ei moral. Omul, după inima Renașterii, e un virtuoso; dar „virtutea” lui îl face o ființă anti-

papalitatea și imperiul — cele două instituții universale de tip medieval — alianța dintre „tron și altar”, protestantismul, în forma sa lutherană, formarea noului model de personalitate, etc.). Acestor mutații le-a corespuns Renașterea intelectuală, artistică și științifică, în care OMUL își caută propria sa desăvîrșire și se desăvîrșește prin creație.

Așa că, Renașterea nu este, prin esența ei, o reînviere a spiritului antic, ci o nouă mișcare economică și socială, bazată, în întregime, pe libertatea umană, în care cunoașterea lucrurilor și cunoașterea de sine se întrec și se întregesc în opere celebre, în cugetare, în arte, în științe.

Sub forma sa generală, de perioadă istorică și culturală distinctă de Evul Mediu, Renașterea a apărut în Italia. „Italianul Renașterii a avut de suportat primul șoc puternic al apariției unei lumi noi. Cu talentele și cu pasiunile sale, el a devenit reprezentantul cel mai caracteristic și cel mai cunoscut, pentru toate culturile și abisurile acestui ev nou; alături de o adîncă depravare, înflorește cea mai nobilă armonie a personalității și o artă sublimă care exaltă viața individului, cum nici Antichitatea nici Evul Mediu n-au voit-o și nici n-au fost în stare să o facă” (Jacob Burckhardt *Cultura Renașterii în Italia*, vol. 2, traducere de N. Balotă și Gh. Ciorogaru, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 217).

Înseamnă că Renașterea este creația omului modern, eliberat de cătușele autorității medievale și întors spre studiul lumii și al omului. Nu *descoperirea antichității* a creat omul modern. Dimpotrivă. Omul modern, „creînd în republicile comunale condiții de viață asemănătoare cu acelea din cetățile antice, a chemat la o nouă viață idealurile fundamentale ale lumii antice, filosofia, arta și literatura ei, înțelese, în sfîrșit, independent de dogma Bisericii” (Andrei Ojetea, *op. cit.*, pp. 439—440).

Cei care analizează lucrările lui C. Antoniade își dau seama că și el a înțeles Renașterea (italiană) în acest spirit, și nu altfel.

socială, îl izolează de restul lumii; acțiunea lui nu converge spre nimic, viața-i e lipsită de centru și în cele din urmă sterilă; căci omul nu se mai simte purtat de valul unei spiritualități superioare. Omul Renașterii e omul singur: redus la sine însuși, își constată repede mizeria. Nu e de mirare că acest fel de individualism a adus întâi slăbirea și apoi distrugerea legăturilor sociale și a atras nu numai ruina Italiei dar și sfârșitul splendorilor Renașterii.

Apropiindu-ne de aceste trei chipuri de virtuosi — căci fiecare merită acest nume în înțelesul pe care-l da epoca — găsim în fiecare una sau alta din formele individualismului Renașterii². Cazul lui Guicciardini este într-adevăr tragic. Unul din cele mai agere spirite ale timpului, cel care a scris acea istorie a Italiei recunoscută ca „opera cea mai vastă ieșită dintr-o minte italiană” e redus la neputință și dezolare nu atât de împrejurările istorice în care e silit să trăiască, cât de forma spiritului și doctrina ce-și impune. Aristocrat prin naștere și din fire, messer Francesco intrase în viața publică mînat de o adîncă sete de dominare: vroia să facă lucruri mari și să joace un rol politic de mîna întâia; voia să restaureze aristocrația în guvernul Florenței și să facă din vechea republică dărpănată un stat ierarhizat, cu cei mai buni în frunte; și cei mai buni erau cei din casta lui. Ocupînd locurile cele mai înalte, nimic nu-i reușește și viața lui este un șir de decepții. Toate eforturile îi sunt anihilate pe de o parte de „realismul” lui, pe de alta de utilitarismul strîmt în care se închide. Ca realist, vrea să se mențină în cunoașterea realităților psihologice și istorice așa cum sunt, temîndu-se de orice teorie, refuzînd orice ideal. Ca mobil al acțiunii umane, nu recunoaște decît interesul propriu, il particulare suo, cum îl numește el, singurul punct fix ce găsește în haosul existenței. De aici toată uscăciunea lui de spirit și vederile cele mai dezolate asupra firii omenеști și cursului istoriei. Ce e mai grav este că acel particulare suo, utilitarismul său, îl orbește într-atîta încît îl face, deși spirit clarvăzător, fire dezinteresată și plină de sentimentul onoarei, caracter nu fără nobleță, să cadă în cele mai grave contradicții cu sine însuși și să lucreze, în viața practică, împotriva

² „Formele individualismului Renașterii” sînt privite de C. Antoniadă în două înțelesuri. Expresia reproduce, în primul rînd, individualismul absolut și anarhic care, prin aplicările lui practice, opune individul uman — izolat — și interesele sale societății și intereselor ei colective. În al doilea rînd, C. Antoniadă desemnează prin *individualism* procesul de individualizare a omului concret și istoric, sau ceea ce, în termeni scolastici, s-a numit „*principium individuationis*”. La fel ca Jacob Burckhardt și ca P. P. Negulescu (*Filosofia Renașterii*, volumul I, Institutul de Arte Grafice CAROL GÖBL S-sor, București, 1910, pp. 48—50), C. Antoniadă socoate că în timp ce omul medieval nu se recunoaște pe sine decît ca parte sau ca membru al unei colectivități, familie, breaslă, comunitate politică ori religioasă, omul Renașterii, îndeosebi în Italia, se consideră pe sine însuși ca întreg, bîzuindu-se numai pe propriile lui puteri spre a-și realiza scopul în viață, astfel încît individul ca individ, în înțelesul etimologic al termenului (*individuum* = „ceea ce e indivizibil”) gîndește, simte și acționează prin sine însuși. Pe cînd individualismul, în prima sa formă, este eminent negativ, pentru că de-naturează natura umană și se înrudește cu hiperegoismul, exaltînd voința de putere și setea de dominație, individualismul, în forma sa de afirmare a individualității personale, exprimă dezvoltarea omnilaterală a personalității umane într-un *hic et nunc* istoric și concret. În prima sa formă, individul se antisocializează, în timp ce în forma a doua, el se socializează pe sine și socializează pe celălalt.

convingerilor sale cele mai adânci. De aici decepțiile cele mai amare și, în definitiv, falimentul vieții lui active. Ca mîngîiere nu-i rămînea decît să-și rumege amarul și să zugrăvească vasta și dezolantă lui frescă istorică.

Nici o urmă de nobleță unui Guicciardini la Pietro Aretino. Și acesta își face din particulare suo centrul vieții și se crede merit să-și domine timpul. „Imperialismul” ia la el o formă nouă. E primul condottier de litere; cu pana lui încearcă și reușește să exercite o nouă tiranie, și nu de dragostea dominației ori pentru glorie, ci numai pentru ca el, Aretino, să trăiască o viață liberă și îmbelșugată, să-și împlinească toate poftele, pe socoteala celor care se lăsau lingușiți ori terorizați. Întrebuințînd tertipurile cele mai complicate, care par comice de la distanță — el însuși fiind aproape un personaj de comedie — a reușit să fie într-adevăr „flagelul principilor”, cum îi plăcea să se intituleze, și să ducă o viață princiară. Cum era extrem de abil și conta mult pe prostia omenească, izbuteste să-și măsluiască jocul și să apară ca îndrumătorul și răzbunătorul „intelectualilor” din timpul său, breaslă oropsită și pînă la el miluită în curțile celor mari. Cîștigă astfel cît trăiește cea mai insolentă glorie și ajunge chiar să treacă drept scriitor mare. Odată cu el îi pierd și prestigiul; nimeni nu-l mai citește, iar amintirea lui rămîne una din cele mai hulite și mai abjecte.

Cazul lui Cellini e cel mai puțin grav, dar semnificativ și el. „Imperialismul” lui e cu totul spontan și chiar naiv. Este omul care exprimă complet, dar în modul cel mai inconștient, tot ce conținea conceptul de virtu așa de scump Renașterii. Îi datorăm o mare recunoștință pentru gîndul ce a avut să-și scrie viața. Ne-a făcut să cunoaștem în chip concret, așa cum n-ar fi putut apărea din obișnuitele documente istorice, viața unui virtuoso și să ne înfățișeze, în realitatea lui, sufletul unei epoci. Ceea ce ni-l face simpatic este continua lui candoare, naivitatea lui, chiar cînd îl prindem că minte ori vrea să sulemenească adevărul. E candid pînă în cele mai mari excесе. Nici nu bănuiește ce ar putea fi simțul moral. În devastarea sufletească adusă de acest fel de individualism, lui Cellini îi rămîne totuși un ideal: Arta. Aceasta stă mai presus de orice în ochii lui. Și pentru că e artist — el se credea cel dintîi în meșteșugul lui — totul îi e permis. Se miră cînd vede că nu toți sunt de aceeași părere; strigă atunci că i se face o atrocă nedreptate. Artist conștiincios și urmărind veșnic să se întrecă pe sine, Cellini nu e fiara dezlănțuită descrisă de unii, ci numai fructul individualismului anarhic. Un om ca Cellini nu se poate integra în nici un grup social. Rămîne pururea un izolat. Ca mulți alții din Renaștere și Cellini e un om singur. După un lung șir de aventuri, mișerii și amărăciuni, singurătatea îl apasă în trista lui bătrînețe.

Trei vieți — trei falimente.

C. A.

PIETRO ARETINO

(1492—1556)

I. Veneția la începutul secolului XVI. Splendorile. Depozitarea spiritului Renașterii. Țară de libertate și refugiu. Aretino tronează ca personaj considerabil. Cum ajunsese să-și domine timpul și să se impună principilor? II. Viața aventuroasă a lui Pietro. Familia: Tita, Luca cizmarul, surorile. III. Legenda aretiniană. Pietro pictor și poet la Perugia. La curtea romană. IV Roma lui Leon X. Mecenatismul și condiția scriitorului în Renaștere. Aretino pretinde să libereze pe scriitor. Contra curților. V. Invențiile lui Aretino: întinerirea lui Pasquino; pasquinatele. Giudizi. VI. Aretino la curtea lui Clement VII. Aventuri: sonetele luxurioase pentru deseurile lui Giulio Romano; atentatul lui Achille della Volta. VII. Fuga de la Roma. Aretino și Giovanni de Medici. Moartea condotierului și spulberarea speranțelor lui Pietro. Aretino la Mantova. Plecarea la Veneția. VIII. Aretino la Veneția. Căderea și jaful Romei: elegia și pasquinata. Descoperirea lui Aretino: puterea tiparului; punerea ei în practică. Aretino primul gazetar: scrisorile și „articolele” lui. Principii tributari: metodele aretinienne. „Flagelul principilor”. Cum se explică reușita lui. IX. Relațiile cu Federico Gonzaga. Marfisa. Supărările lui Pietro. Marchizul îl părăsește. X. Aretino și Clement VII. Impertinențele. Papa îl iartă. Aretino și papa Paul III. Aretino și papa Giulio III. XI. Aretino față de Carol Quintul și Francisc I. Scrisorile; subvențiile; colanul regelui. Aretino, proimperial, judecă politica turcească a regelui Franței. Aretino și Împăratul la Peschiera. Toți principii tributari ai lui Pietro. Metodele. Vitoria Colonna. Cinismul lui Aretino. XII. Viața lui Aretino la Veneția. Portretele lui. Casa lui Bollani. Scrisoarea către Tiziano asupra Veneției. Casă deschisă, viață veselă. XIII. Prietenii lui Aretino. Triumviratul Tiziano-Sansovino-Aretino. Aretino și Michelangelo. XIV. Discipolii lui Aretino: Lorenzo Venier; N. Franco; Ambrogio degli Eusebi; Lodovico Dolce. XV. Amori ancillari: haremul; „Aretinele”. Stanțele pentru Serena. Romanul cu Perina Riccia. Aretino contra căsătoriei: Caterina Sandella, fiicele Adria și Austria. XVI. Aretino ca scriitor. Ignoranța lui. Lupta contra pedantismului. Teoriile asupra artei literare, excelente. Aplicarea defectuoasă: lipsă de spiritualitate, țeluri josnice; deplorabilă facilități; lipsă de gust: „stilul aretin”; exemple. Pregătește seicentismul. Două stiluri la Aretino: cel complicat, voit și nesincer; cel spontan și direct, simplu. A scris prea mult. Versurile și poemele

cavalierești. Hagiografiile, ilizibile. Scrisorile: meritele lor. Ragionamenti, opera lui cea mai bună, dar scandaloasă. Tragedia Orazia. Comediile. De ce n-a dat o operă teatrală durabilă. O judecată imparțială asupra lui Aretino necesară. Inovator în multe, ca scriitor, nu dă nici o capodoperă. Omul nu e un monstru" ci expresia timpului în care a trăit: nici mai bun, nici mai rău."

I

În mijlocul calamităților și dezastrelor care se abat asupra Italiei la începutul secolului XVI, — năvăliri străine, războaie, jafuri, convulsii — și care duc la anihilarea puterii politice a statelor italiene, amenințând în același timp să distrugă splendidele roade ale Renașterii, un singur stat reușește să-și păstreze independența și prestigiul. E Venetia. Nu se ținuse departe de conflagrațiile din peninsula, luase parte la ele de bunăvoie ori fusese tirată de nevoie, ba chiar la un moment, în timpul nefastei ligi de la Cambri, pusă la cale de papa Iuliu II, se aflase la două degete de pieire; dar cu abilitatea ei, unită cu o forță reală, izbutise să rămână neatinsă de nenorocirile celorlalți și să-și vindece repede rănilor primelor înfringeri. Această republică aristocratică era statul cel mai solid și mai bine organizat din Italia. La edificarea lui lucraseră cu rivă generații întregi de navigatori, de negustori, de căpitani de popoare, de oameni de stat. Apogeul puterii venețiene picase în secolele XIV și XV când, stăpînă necontestată a mărilor, navele republicii străbăteau nu numai Mediterana dar și oceanele, când tot comerțul lumii cunoscute era în mîinile mîndrilor seniori din lagune, când stăpînirile Sfintului Marcu se întindeau nu numai de ambele maluri ale Adriaticei, dar și în tot Arhipelagul, iar pe *terra ferma*, în Italia, în tot Venetul pînă dincolo de Verona. Cinquecento găsește Venetia în deplină strălucire. Este încă într-adevăr *la dominante*. Dar puterea ei interioară e minată: descoperirea de noi continente și aflarea altor căi de navigație fac să-i scape controlul mărilor, iar instalarea barbariei turcești pe ruinele imperiului bizantin îi amenință grav stăpînirile din Mediterana și Arhipelag; la aceste cauze de slăbire se adaugă și continuele convulsii italiene. Dar civilizațiile susținute de o puternică armatură politică nu se prăbușesc dintr-o dată: sunt decadențe care au durat secole și secole. Chiar cînd forțele interioare sunt minate, strălucirea exterioară poate dăinui destul timp. Așa se întîmplă și cu Venetia.

Pe cale să-și piardă puterea, Venetia e încă stăpînă și uimește lumea cu prestigiul ei. Orașul din lagune e cetatea cea mai strălucită din Europa. Călătorii străini nu se satură admirînd-o. Istoricul Philippe de Commynes, trimis în 1495 ca ambasador în Italia de regele Carol VIII, ajungînd la Venetia și văzînd galerele imense plutind între șirurile de palate, declară că *Marale Canal est la plus belle rue que je croy qui soit en tout le monde, et la mieux maisommée, et va le long de la ville...* Și tot așa îl uimesc mărețele palate, cu fațade în marmură de Istria, încrustate cu tot felul de pietre rare: „*C'est la plus ritomphante cité que j'aye jamais veue et qui plus fait honneur à*

ambassadeurs et estrangers, et qui plus saigement se gouberne, et où le service de Dieu est le plus sollempnellement fait. Și tot așa toți călătorii: rămin muți de admirație și declară că nu se poate spune și descrie toată frumusețea, măreția și bogăția Venetiei. Punct de contact între Occident și Orient, toate splendorile artei și toate bogățiile lumii și-au dat întâlnire aici: corăbii din toate părțile lumii, aducând tot felul de mărfuri și produsele cele mai rare, oameni din toate ținuturile în costumele cele mai strălucite; activitate intensă, forfoteală colorată, și bucuria de a trăi pe care o dă belșugul. Și dacă Venetia e așa de uimitoare la sfârșitul Quattrocentului, cu palatele și bisericile ei strălucind de aur, de mozaic și picturi, cu dantelele ei de marmură sub cerul acela unic, în Cinquecento orașul crește în splendoare și își ia înfățișarea sub care îl admirăm și astăzi. Alături de bisericile și palatele în vechiul stil venețian, bizantin ori gotico-arab, se înalță palatele mai puțin aeriene, dar pline de grația robustă a noului stil al Renașterii, adaptat la nevoile locale și gustul venețian: un Lombardi, un Samicheli, un Sansovino, un Scamozzi, un Palladio împodobesc canalele și piețele cu mesele lor severe de marmură. Bisericele, piețele, palatele se îmbogățesc cu sculpturile noilor meșteri, dar avântul cel mai considerabil îl ia pictura. Pe când la Florența, în Quattrocento, pictura ajunsese la maturitate și opere nepieritoare fuseseră create, la Venetia gîngureau încă meșterii iconari de la Murano. Deodată, în Cinquecento, apare seria marilor pictori venețieni care, după Carpaccio, Cima di Conegliano și Bellini, de la Giorgione pînă la Veronese, prin Tiziano și Tintoretto, fac podoaba acestei școli cîntînd mai ales gloria Venetiei și fastul ei, viața liberă și voluptoasă, eterna bucurie a corpului sănătos, a cerului, a apelor.

Prosperitatea mereu în creștere a republicii, ciștigurile din comerț, navigație și industrie, făcură ca viața simplă și austeră a întemeietorilor mării statului să lase locul vieții largi, somptuoase. Munificența bogaților nu-și are seamăn nicăieri în Italia: palatele mărețe decorate cu toate frumusețile artei celei mai alese, serbări, petreceri. Și nu numai serbări și petreceri private, dar grandioase serbări publice. Cu Cinquecento încep viața *signorile* care avea să continue și să se dezvolte, ca în cele din urmă să cadă în depravare: cînd republica moare, ucisă de Napoleon, ea trăise ultimul secol într-un perpetuu carnaval. La splendoarea noii vieți contribuie și împrejurarea că o sumă de principii italieni, ca Sforza de la Milano, ducii de Savoia, ducii de Urbino, aveau palate la Venetia, unde le plăcea să vină ca să guste o viață mai liberă ca în statele lor. Alți principii italieni și suverani străini, ca împăratul Carol Quintul, regele Henric III la întoarcerea sa din Polonia, fac vizite la Venetia, unde sunt primiți cu tot fastul demn de republică și de iluștrii oaspeți.

Spiritul Renașterii nu pătrunsese, împiedicat de conservatorismul spiritului local, decît destul de tîrziu la Venetia, după ce-și dase roadele cele mai strălucite în celelalte centre italiene. Cînd acestea, și în primul rînd Florența, Roma și Milano, își pierd însemnătatea lor politică, și noile împrejurări create de dezastrele italiene înăbușesc avîntul intelectual și artistic, Venetia ajunge ea depozitara spiritului Renașterii. Într-adevăr, Milano căzuse sub greaua și apăsătoarea dominație spaniolă; Florența sub tirania artăgoasă a noilor Medici, ca-

re n-aveau nimic din ceea ce făcuse farmecul dominației marilor Medici, iar Roma, micșorată ca centru politic, adînc tulburată de Reforma germană³, încercase, după conciliul de la Trento, propria ei reformă și a Bisericii: de unde un spirit nou, o completă reacție împotriva libertății spirituale așa de favorizată de marii papi ai Renașterii. Micile curți patriarhale care contribuiseră atîta la avîntul intelectual și artistic, Mantova, Urbino, Ferrara, fuseseră deposedate și ele de vechea lor putere. Nu rămînea ca țară de cultură și de libertate decît Veneția: acolo se strămută focarul Renașterii și acolo mai strălucește cît avea să strălucească.

Țară de legi drepte și egale pentru toți, stat fără zbuciumări nici revoluții, loc de libertate, Veneția ajunge refugiul tuturor exilaților din celelalte state italiene, al principilor deposedati, ca și al oamenilor dornici de o viață liberă și fără constrîngerii. Găsiseră refugiu la Veneția, de două ori, ducele Guidobaldo de Urbino: o dată cînd fusese izgonit de Cesare Borgia, a doua oară cînd fusese deposedat de papa Leon X, cum găsiseră și Lorenzino de Medici, ucigașul vărului său Alessandro, primul duce de Florența. Tot acolo se adunau fugarii din Napoli ca și rebelii din Roma papală, exilații din Milano ca și republicanii din Florența care nu suportau tirania Medicilor. Cu drept cuvînt, toți cei ce găsiseră un adăpost sub aripile leului lui San Marco cîntă laude Serenissimei, azilul tuturor nenorocirilor. Republica închidea ochii asupra pricinilor care căsunaseră fuga ori exilul și nu cerea decît să i se respecte legile și ca refugiații să nu se amestece în politica ei.

Printre cei care de voie ori de nevoie căutaseră un refugiu în acea strălucită și ospitalieră cetate ocupă un loc de seamă, timp de vreo treizeci de ani, un personaj considerabil. Un om chipeș și impunător, cu o barbă de patriarh, îmbrăcat pururea ca un principe, în hainele cele mai scumpe, locuind în partea cea mai plină de mișcare a Veneției, pe Canal Grande aproape de Rialto, o casă măreață, aproape un palat, plin de statui, de tablouri, de lucruri de preț, ținînd casă și masă deschisă; în jurul lui forfoteau veșnic sumedenie de prieteni, discipoli, paraziți, curtezane, solicitori de tot felul, întocmai ca la o curte de principe al Renașterii. Omul avea relații nu se poate mai onorabile: dogele Veneției și marii seniori îl prețuiau și-l proteguiau; îi erau prieteni artiștii cei mai mari ai timpului, un Tiziano⁴, un Sansovino, un Sebastiano del Piombo, ca și scriitorii cei

³ Prin „reforma germană” C. Antoniade înțelege „reforma” protestantă, inaugurată în Germania de Martin Luther (1483—1546) ca mișcare politico-religioasă moderată și de Thomas Müntzer (circa 1490—1525) ca mișcare social-politică radicală, îndreptată, deopotrivă, contra Bisericii romano-catolice și contra orînduirii feudale. C. Antoniade nu și-a dat bine seama de sensul social și politic al Reformei germane, datorită, poate, resentimentelor nutrite față de pangermanismul și imperialismul culturii germane, manifestate, cu desăvîrșire, în epoca sa.

⁴ Tiziano Vecellio (circa 1477—1576), devenit pictor oficial al Veneției în 1516, a fost considerat de impresionisti ca „cel mai mare pictor din toate timpurile”. Operele sale, compoziții cu teme biblice, istorice, mitologice și portrete, în care excelează înălțarea Maicii Domnului, Fecioara se arată sfinților Francisc și

mai aleși, un Pietro Bembo, un Luigi Alamanni, un Benedetto Varchi, un Lodovico Ariosto. Și nu numai atât: omul se adresa direct Împăratului, regelui Franței, papilor, principilor, cardinalilor, miniștrilor, le scria scrisori și primea răspuns. Și nu numai scrisori veneau din toate părțile în casa de pe Canal Grande, ci plouau daruri de tot felul: veșminte scumpe, stofe de aur și argint, giuvaere prețioase, cupe de aur, colane artistic cizelate, fructele, vînaturile și mîncărurile cele mai rare; toate trimise de suverani, de principii, de admiratori și admiratoare. Un papă îl făcuse cavaler de Rodos, și altul, mai târziu, îmbrățișîndu-l, îl numise cavaler al Sfîntului Petru; ba puțin lipsise să fie numit cardinal. Orașul lui natal, Arezzo, îi dă titlul de gonfalonier onorific și-i pune portretul, zugrăvit de Sebastiano del Piombo, la loc de cinste, în sala consiliului. Împăratul Carol Quintul, întîlnindu-l odată la Peschiera, îl pusese să călărească în dreapta lui. Regele Franței, Francisc I, căruia îl prezentase condottierul Giovanni de Medici, îi trimisese un splendid colan de aur, cîntărind cinci (alții spun opt) livre; și cum regele era în luptă cu Împăratul pentru stăpînirea Italiei, amîndoi ajunseseră să-și conteste și serviciile acestui ilustru personaj. Daruri în bani primea de pretutindeni: pensii fixe, gratificații de la Împărat, de la regi, duci, principii și marchizi, de la toți oamenii bogați ai timpului, din Italia ca și de aiurea. Ajunge să primească daruri de la sultanul Soliman al turcilor, ca și de la corsarul Barbarossa care era, în cuibul lui de la Alger, spaima creștinilor plutind pe Mediterana. Unui prieten care îndrăznise să-i imite scrisorile și să-i facă concurență într-un gen în care se credea neîntrecut îi scrie:

„...Dar nu știi cine sunt? Nu știi cite scrisori am publicat și au fost găsite toate minunate? Nu mă voi apuca să-mi fac elogiul, care la urma urmei n-ar fi decît adevărul. Nu-ți voi spune că oamenii de merit ar trebui să privească drept o zi de sărbătoare ziua nașterii mele: căci eu, care fără să urmez ori să servesc vreo curte, am silit pe cei mai mari din lume, duci, principii și monarhi, să ajungă tributarii talentului meu. Faima mea a umplut tot pămîntul. În Persia ca și în India ai să-mi găsești portretul și numele meu prețuit...”

Cu aceeași modestie afirma: „sunt născut într-un spital, dar cu un suflet de rege”. Tot el se declara „om liber prin grația lui Dum-

Alvise și Fecioara familiei Pesaro, fascinează nu prin emoția religioasă pe care o trezesc, ci prin elanul vital pe care îl produc. În portretele sale (Tommaso Mosti, Omul cu mînușa, Cavalerul de Malta) relevă șiretenia, cinismul, lăcomia, ignoranța sau banalitatea unor personaje vii. Nu a cruțat decît două persoane: pe Carol Quintul și pe Pietro Aretino.

În opera sa, el „nu numai că interzice păcatului originar să depășească frontierele simbolice în care Michelangelo îl închisese din nou, ci, introducînd într-o unitate superioară complexitatea infinită a tuturor raporturilor a căror înlănțuire logică face ca universul să fie armonios și viu, el duce pînă la capăt opera lui Masaccio, o completează pe cea a lui Bellini, o consacră pe cea a lui Giorgione și, înainte de Rabelais, înainte de Shakespeare, înainte de Rubens, înainte de Velazquez și de Rembrandt, și cu mult înainte de compozitorii germani, anunță spiritul modern. El a creat simfonia. Este părintele picturii” (*Elle Paure, Istoria Artei III, Arta Renașterii*, în românește de Irina Mavrodin, Editura Meridiane, București, 1970, pp. 224—225).

zeu", „oracolul adevărului", „secretarul lumii". Unui adulator care-i scria laude entuziaste îi răspundea astfel :

„Ai dreptate când scrii că nici unul din cîți au avut meseria mea nu m-au întrecut în faimă cît au trăit... Îți jur pe aripile calului Pegas că despre faima mea nu știi nici jumătate. Medalii cu chipul meu au fost turnate în aur, în argint, în aramă, în plumb, în ipsos; bustul meu e pus pe fațada palatelor; capul meu întocmai ca acela al lui Alexandru, Cesar ori Scipio îl găsesc pe cutiile de piepteni, pe cadrul oglinzilor, pe farfurii. La Murano anume vase de cristal se numesc *aretine*. Un neam de cai e numit *aretin*, după unul ce-mi dăruise papa Clement. *Rivo aretino* e numit canalul ce udă o latură a casei unde locuiesc pe Canal Grande. Și ca pedanții să crape de necaz, pe lîngă că se zice *stil aretin*, trei fete, care au părăsit serviciul meu ca să ajungă *signore*, își zic *Aretinele*".

Și ce e mai frumos, e că toate aceste laude nu sunt exagerările unui orgoliu nemăsurat: tot ce spune e adevărat, și faima lui se întinsese așa precum afirmă. O sumă de oameni serioși ai timpului îl numesc „divinul" Pietro Aretino. E drept că se cam făcea abuz în Italia Renașterii de calificativul „divin", dar omul îl luase în serios. Își mai da ca titlu „flagelul principilor": și aici avea dreptate, căci „bici" fusese pentru atîția suverani și principii cărora știuse, cu meșteșuguri diverse, să le stoarcă sume enorme. Pe medaliile ce pusese să-i sculpteze cei mai buni artiști ai timpului, ca să le dăruiască suveranilor cu care era în corespondență și admiratorilor liberali, chipul lui era înconjurat de inscripția: *Divus Petrus Aretinus flagellum principum*. Pe una din ele reversul poartă maxima scumpă lui: *veritas odium parit*, căci el se da drept omul cel mai veridic din lume și vroia să explice că dacă are dușmani, e din pricina cultului ce are pentru adevăr: *adevărul naște ura*.

Căci reputația acestui om, ca și medalia, are un revers. Dacă atîția, și dintre cei mai mari, principii, cardinali, scriitori, artiști, femei culte și ilustre îl socotesc unic, divin, magnific, minune a naturii, geniu nemuritor, glasul adevărului, sunt unii — puțini la număr ce e drept — care din timpul vieții îl denunță ca ticălos, ignorant, obraznic, înșelător, trădător, porc, corupt, plin de vicii, rușinea neamului omenesc, tîlhar, jefuitorul (*tagliaborse*) principilor... Această minoritate nu tulbură însă corul celor care cîntă, neobosiți, laudele „divinului". Cît a trăit, Aretino a fost prețuit și cîstit. Reputația cea rea, și definitiv rea, îi vine după moarte. Scrierile lui, de care se făcuse atîta caz, sunt date uitării; infamia se leagă de numele lui și — cum spune De Sanctis — un om bine crescut nu l-ar pronunța în fața unei femei... Posteritatea l-a aruncat pe Pietro Aretino la gemonii.

Dar cum putuse un om, în timpul vieții, să ajungă la așa apogeu de faimă, ce merite extraordinare desfășurase, ce geniu arătase? Era un om inteligent și abil, fără mare cultură, fără scrupule, cu o mare putere de observare a semenilor și a condițiilor de viață din timpul lui, adaptabil la toate împrejurările, simțind totdeauna de unde bate vîntul, avînd multă facilități de condei, în proză ca și în versuri: calități care se pot întîlni des fără să asigure cuiva o reușită așa de strălucită ca a lui Aretino. Omul însă făcuse o descoperire, și e cel dintîi care știe să tragă tot folosul dintr-însa, ca să-și domine timpul și se-

menii. Să vedem mai de aproape cine era omul, cum a ajuns la descoperire și cum a știut să o exploateze.

II

Pînă să se fixeze la Veneția, Pietro Aretino duse o viață destul de zbuciumată și de aventuroasă care, cunoscută în toate amănuntele, ar constitui un excelent roman picaresc. Dar cele ce se știu despre tinerețea lui au fost scrise mai ales de dușmani, un Berni, un Franco, un Doni, oameni orbiți de patimă și care nu valorau mai mult ca Aretino. Astfel s-a creat o legendă, care a fost primită fără mult discernămint și reeditată de toți ce s-au ocupat de „flagelul principilor”. Lui Aretino, scriitor abundent și nu avar de amănunte asupra propriei lui vieți, nu-i plăcea să zăbovească asupra anilor de ucenicie, necum asupra originilor sale. Așa că detractorilor contemporani le-a fost lesne să inventeze ce au vroit pe socoteala lui, cu atît mai mult cu cît în viața „divinului” erau atîtea lucruri suspecte care-l puneau într-o lumină de aventurier capabil de orice. Legenda îl ia pe Aretino de la naștere și-l duce pînă la moarte: îi atribuie nu numai origini josnice, o viață nedemnă plină de toate viciile și crimele, dar și un sfîrșit demn de asemenea viață. A trebuit să vină criticii serioși italieni din secolul al XIX-lea, un Alessandro Luzio, un Arturo Graf, un Alessandro d'Ancona, care bazați pe documentele timpului să încerce restabilirea adevărului de sub îngrămădeala de calomnii și fabule. Rămîn totuși destule lucruri, dovedite acestea, care să facă din viața lui Aretino una din cele mai extraordinare din timpul său.

Pietro s-a născut la Arezzo în 1492: iată ce nu e contestat de nimeni. Dar din ce părinți? Aci începe legenda. Pentru că — după detractorii lui — omul duse o viață infamă, trebuia ca și originile lui să fie josnice. Legenda cea mai înrădăcinată îi da ca mamă o curtezană de rînd, Tita, femeie frumoasă, care servise de model pictorilor aretini. Doni, dușmanul cel mai acerb care în verva lui apocaliptică identifica pe Aretino cu Anticrist, îl da ca fiul nelegiuit al unui călugăr cu o femeie bigotă. Alții, menținînd ca mamă pe Tita, frumoasa curtezană, îl fac fiul nelegitim al unui nobil din Arezzo, anume Luigi Bacci, pe cînd un Franco, discipol necredincios al lui Pietro, îi dă, în sonetele lui, ca tată cînd pe un țăran, cînd pe un cizmar. Toți cîți au scris din Cinquecento încoace asupra lui Aretino aleg una sau alta din aceste descendențe. Francesco De Sanctis, așa de bine informat totdeauna, în capitolul nemilos și crud ce-i consacră în *Storia della Letteratura italiana*⁵ (vol. II, cap. XVI), continuînd și el legenda, scrie imperturbabil că „Pietro nacque nel 1492, in un ospedale di Arezzo, da Tita, la bella cortigiana, la modella scolpita e dipinta da parecchi artisti. Senza nome, senza famiglia, senza amici e protettori, senza istruzione...”

⁵ Francesco de Sanctis, *Istoria literaturii italiene*, traducere, studiu introductiv și note de Nina Façon, Editura pentru Literatură Universală, București, 1965, p. 588.

Alessandro Luzio, cercetător scrupulos de arhive și distrugător de legende, într-un frumos studiu *La Famiglia dell'Aretino* (Giornale storico della Letteratura italiana, vol. IV, 1884) a restabilit pe bază de documente irefutabile originile lui Aretino. Origini umile desigur, dar cinstite și legiuite. Mama lui Pietro — el însuși ne-o spune — se cheama într-adevăr Tita; dar nu e nici o dovadă serioasă să fi avut meseria ignobilă ce i-au atribuit dușmanii fiului ei. Era o modestă *popolana*, foarte frumoasă în tinerețea ei, așa de frumoasă că un pictor aretin o luase drept model pentru Sfânta Fecioară în tabloul Bunei Vestiri ce zugrăvise deasupra portalului bisericii San Pietro din Arezzo. Într-o scrisoare din 1548, Aretino, pe atunci om în vîrstă și în culmea insolentei lui glorie, roagă cu cea mai mare stăruință pe amicul, compatriotul și protejatul său pictorul Giorgio Vasari⁶ (autorul minunatelor Vieți ale pictorilor iluștri) să copieze chipul acelei Madone și să i-l trimită la Veneția, ca „revăzînd-o zugrăvită să mi se pară că o văd vie și să mă bucur cum mă bucuram pe cînd trăia”. Vasari face copia și i-o trimite. Pietro îi răspunde cu o mișcătoare scrisoare de mulțumire, plină de cea mai sinceră înduioșare (lucru rar în scrisorile lui, unde respiră mai ales nesinceritatea). Tiziano vede și el copia și recunoaște, împreună cu Aretino, puritatea feciorelnică a chipului, grația lui blîndă și cinstită; ba Tiziano, privind pe Adria, fiica lui Pietro, îi găsește asemănări cu Tita... Aretino e așa de mișcat de tabolu încît îl pune la loc de cînstă în camera lui, unde-l păstrează cît trăiește. Dacă ar fi fost adevărat ce spuneau dușmanii, Pietro, cu abilitatea lui, s-ar fi ferit să vorbească altora despre maică-sa și n-ar fi cerut cu atîta insistență lui Vasari copia tabloului. Și oricît de coruptă ar fi fost lumea din Arezzo la sfîrșitul secolului XV — și nu era mai coruptă ca aiurea — e greu de admis că orășenii ar fi tolerat ca în biserica lor chipul unei femei pierdute să reprezinte pe Maica Domnului. Pură răutate deci invenția viciii rușinoase a Titei.

Dar tatăl? Dacă Aretino, în scrisorile sale publicate, vorbește în două rînduri de Tita, nu pomenește niciodată de tatăl său. Și nu-l pomenește pentru că el, prietenul regilor și principilor, nu putea mărturisi nesilit că era fiul unui biet cizmar. Și totuși a fost odată silit să mărturisească umilitatea descendență. Documentele probatorii au fost descoperite de Luzio în Arhivele de stat ale Florenței, anume în corespondența ducelui Cosimo cu ambasadorul florentin la Veneția, din anul 1555. Iată povestea care nu e fără savoare. Către 1550, un compatriot al lui Pietro, un anume Medoro Nucci, venise de la Arezzo la Veneția, după procopseală. Aretino îl primise în casa lui ospitalieră, îl ajutase, cum primise și ajutase alții care-i arătaseră aceeași recunoștință ca și acesta. Într-o bună zi cei doi aretini se certară și Medoro fu dat afară. Ca răzbunare, acesta aciuiat pe lângă ambasadorul florentin, trimite o scrisoare sfidătoare fostului său patron, amenințîndu-l că are să denunțe justiției tot ce văzuse petrecîndu-se în casa prea deschisă de lângă Rialto... Scrisoarea care începe cu vorbele:

⁶ Giorgio Vasari (1511—1574) — pictor, arhitect și scriitor italian din Școala florentină — este recunoscut în istorie, îndeosebi prin opera *Vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*, (Viețile celor mai de seamă pictori, sculptori și arhitecți), tradusă în românește de Ștefan Cruda, Editura Meridiane, București, 1962.

bufone, cativo (păstrez ortografia lui Medoro), e adresată astfel : *Allo Aretino Pietro de Lucha calzolaio a Venetia* ; ceea ce înseamnă : „Lui Pietro din Arezzo, fiul lui Luca cizmarul”. Temîndu-se de revelațiile posibile ale lui Medoro, pe care-l vedea acum în domesticitatea ambasadorului florentin, Aretino ia taurul de coarne și se adresează direct ducelui Cosimo cerîndu-i, într-o scrisoare cum nu se poate mai abilă, să liniștească pe supusul său. Cum va permite ducele Florenței, se întreba Aretino, ca un om de nimic pe care nu-l lăsase să moară de foame, să-l batjocorească pe el, amicul credincios al marelui Giovanni de'Medici, tatăl ducelui ? De acuzațiile lui Medoro nu vrea să se ocupe, căci faima lui e mai presus de asemenea calomnii, dar ceea ce-l doare mai mult e injuria : „fiul lui Luca cizmarul”. Și în fața ducelui, Pietro nu mai încearcă să ascundă adevărul : Da, într-adevăr, sunt fiul unui cizmar, dar acest biet *acconciator di scarpe* a arătat tuturor nobililor ce fel de fii ar trebui să nască ! El, fiul unui cîrpaci din Arezzo, a ajuns să fie prețuit și cinstit de papi, împărați, regi și toți domnitorii din lume. Dar lăudăroșiile lui Aretino nu-l sperie pe ducele Cosimo : îi răspunde frumos că la vîrsta lui a ajuns să aibă destulă experiență ca să nu se mai tulbure de nimicuri ca acestea. Dar mărturia lui Aretino rămîne. Înainte de Medoro îl mai numiseră și alții *ciabattino furtante ori vilissimo figliuolo d'un ciabattino*, dar el se ferise să răspundă direct și precis ; arătase că se fălește de nașterea lui umilă, căci „noblețea o pot da eu altora, deși n-am moștenit-o de la nimeni”. Și într-alt loc : „spuneți aceloră care mă dau drept plebeu, că pe atît eu cinstesc joasa mea origine pe cît ei necinstesc noblețea originii lor.” Cu obișnuita lui îndeminare ocolise totdeauna orice aluzie la profesia paternă. În fond, lui Pietro-i era rușine de sărmanul Luca. Nicio dată nu s-a ocupat de el ; deși risipea averi și ajuta o sumă de nevoiași, nu se vede să fi ajutat vreodată pe cîrpaciul aretin, care moare în adînci bătrîneți.

E cert deci că acest Luca *calzolaio* e tatăl legiuit al lui Pietro. Dar care era numele familiei ? Zadarnic au răscolit erudiții italieni registrele și condicele din Arezzo : n-au putut dovedi nimic sigur. Un biograf al lui Aretino (mediocru dealtfel), Sinigaglia, a descoperit în arhivele din Arezzo un document care, după părerea sa, elucidează misterul : e o deliberare a priorilor aretini din 1526 care decide încadrarea, în sala consiliului, a portretului „poetului Pietro della Bura”. Acest Pietro della Bura, poet aretin, ar fi aceeași persoană cu Pietro Aretino. Luzio se îndoiește de această identificare. E drept că Aretino trimisese portretul său zugrăvit de Sebastiano del Piombo la Arezzo și că fusese pus la loc de cinste de priorii aretini. Dar de ce documentul îi dă numele de Pietro della Bura, cînd Pietro al nostru era cunoscut mai ales sub numele de Aretino, pe care-l făcuse celebru, și cînd acest nume însuși figura pe portretul lui Sebastiano ? De altă parte, se găsea în Arezzo o familie nobilă purtînd numele de Burali sau della Bura. Conjunctura e plauzibilă, dar certitudine absolută nu poate fi. S-ar putea, la urma urmei, ca Luca cizmarul să nu fi avut alt nume ; în clasele de jos oamenii erau desemnați prin numele lor de bottez și acela al tatălui : cutare al cutăruia. Artiștii și aventurierii își luau numele patriei lor. Nimeni nu se ocupa de numele lor de familie, chiar cînd aveau unul. N-avem decît să ne uităm la artiștii a căror via-

ță o scrie Vasari. Leonardo e Leonardo da Vinci, iar Rafael Sanzio, care avea nume de familie, e pentru toți Raffaello da Urbino, după locul nașterii. Așa și Pietro din Arezzo a ajuns și s-a făcut cunoscut ca Pietro Aretino. Arezzo dase mai mulți oameni iluștri. Unul era Bernardo Accolti, cunoscut sub numele de l'Unico Aretino, improvizator de talent care strălucise pe la curțile princiare, în special la Urbino (îl găsim printre interlocutorii din *Cortegiano* al lui Castiglione), și la curtea papei Leon X. Acest Aretin prin excelență prețuise mult pe tânărul său compatriot Pietro, pe care-l întâlnise la curtea papilor Medici: într-o scrisoare către Clement VII îl desemnează ca moștenitorul său literar. Iată deci pe Pietro ajuns Aretino, cu blagoslovirea Unicului Aretin.

Descendența nelegitimă și adulterină a lui Aretino, ca fiu natural al nobilului Luigi Bacci, e o pură invenție literară. Nimeni nu o pomeneste dintre contemporani. Tocmai în secolul XVIII, contele Mazzuchelli, biograf acerb al lui Pietro, o inventează interpretând mai multe scrisori ale lui Aretino către fiii acestui nobil aretin, Francesco și Gualtieri Bacci, în care vorbește de „dragostea fraternă” ce-i leagă încă din copilărie și semnează „*vostro buon fratello*”, „*vostro caro fratello*”. Citind cu atenție scrisorile și comparându-le cu altele către alții, în care aceleași expresii de dragoste fraternă revin, nu se poate trage nici o concluzie despre o reală frăție de sânge. Pietro va fi cunoscut ca copil pe frații Bacci la Arezzo, vor fi legat prietenie atunci care a fost reinnoită mai târziu când i-a întâlnit la curtea papală și când scriitorul începuse să ajungă personaj de seamă. Dacă Aretino s-ar fi știut într-adevăr fiul natural al unui nobil n-ar mai fi vorbit de atâtea ori de originea lui umilă și n-ar mai fi fost silit să-și tragă noblețea din propriile lui merite. Și o asemenea origine n-ar fi fost rușinoasă pe vremea aceea plină de bastarzi. Curțile papilor, suveranilor, principilor mișunau de copii naturali, căroră nu le era închisă nici o cale. Ațiția bastarzi au ajuns cardinali, duci, chiar papi... În tot cazul, lui Pietro i-ar fi fost mai de folos să se dea drept fiul natural al unui nobil decât ca fiul legitim al unui cîrpaci din Arezzo.

Pietro nu era fiu unic: a mai avut două surori. Și asupra acestora, ca și asupra Titei, s-a înverșunat legenda. Berni, în faimoasele lui rime contra lui Aretino, le numește „onoarea bordelului din Arezzo”. Toți detractorii lui Pietro afirmă că cele două surori erau *meretrici da postribolo*. Și ca legenda să fie și mai hazlie, aceste surori ar fi cășunat, involuntar, moartea fratelui lor. Mazzuchelli ne transmite, imperturbabil, după un anume Lorenzini, cum ar fi murit Aretino. Cineva îi povestea într-o zi renghiurile ce aceste femei pierdute jucau clienților lor; apucat de un ris nebun, Pietro ca să ridă și mai în voie s-a aplecat prea mult pe spatele jilțului; căzînd cu capul de podea, lovitură a fost așa de puternică încît a rămas mort pe loc. Adevărul, după documente, e că cele două surori ale lui Aretino, femei simple și ele, fuseseră măritate și muriseră amîndouă înaintea fratelui lor, lăsînd copii de care avusese să se ocupe acesta. Legenda nu poate sta în picioare. Cum Tita murise încă tînără, nu putea fi mare diferență de vîrstă între Pietro și cele două surori. Pietro moare la vîrsta de 65 de ani: cum să putem admite, spune Luzio, că bietele femei mai puteau duce, la vîrsta lor, „la vita militante del postribolo?” Dar mai e

alt fapt. În 1536, ducele Alessandro de' Medici vine la Arezzo, oraș din ducatul său. Ca să onoreze pe ilustrul Pietro Aretino, se duce să viziteze casa unde acesta se născuse : este întâmpinat acolo de sora cea mică a lui Pietro, Francesca, pe care o salută „*con riverenza* — scrie Aretino în scrisoarea de mulțumire către duce — *con cui ella doveva inchinarvisi*“. E greu de admis ca un duce de Toscana să se fi dus să salute, urmat de tot alaiul, o femeie pierdută, fie ea sora „biciului principilor“.

III

Asupra copilăriei și tinereții lui Aretino nu avem decît legenda, răuvoitoare ticluită. În lipsă de alte dovezi nu-i putem da nici o crezare. Iată ce poate fi primit. Primii ani îi va fi petrecut la Arezzo. Învățătura nu-i va fi fost mare lucru. Singur ne spune : „am umblat la școală atît cît să învăț : cruce ajută !“ Ce școli putea urma fiul cîrpaciului ? E cert că nu învățase nici latinește, nici grecește ; ne-o spune mereu : și dacă scriu prost, cine e de vină ? „*Componendo landramente merito scusa, e non quegli che lambiccano l'arte dei greci e dei latini*“. Băiețandru încă, fuge de la Arezzo și se duce la Perugia ; după ce-și furase părinții — adaugă legenda. La Perugia, tot legenda ne spune, intră calfă la un tipograf ori un legător de cărți ; cusînd foile proaspăt ieșite de sub teasc și citind pe furiș tot ce-i cădea în mînă și-ar fi desăvîrșit învățătura întreruptă la Arezzo. Legenda adaugă că la Perugia se apucase și de pictură, și că ar fi săvîrșit, ca pictor, diverse farse sacrilege... Legenda studiilor picturale e confirmată de documente. Aretino debutează ca pictor și ca poet. Alessandro d'Ancona a descoperit în Biblioteca Marciana din Veneția o broșură tipărită în 1512 de tipograful Niccolo Zopino, conținînd diverse poezii populare ale unui Pietro Aretino, pictor. Titlul cărțiței sună astfel : „*Opera nova del fecundissimo giovane Pietro Pictore Aretino : zoè strambotti, sonetti, capitoli, epistole, barzellette et una desperata*.“ Cine să fie acest Pietro Aretino pictor ? Erudiții italieni au căzut de acord că e messer Pietro al nostru. În 1512 el se afla încă în Perugia ; opera era închinată unui perugin Francesco de'Bontempi, iar poetul se declara „*studioso in questa faculta*“. Versurile sunt mediocre, dar interesul publicării e că aflăm că poetul era pictor și în același timp aflăm că studia la o școală superioară (l'Ateneo) din Perugia. Mai tîrziu, Pietro își amintește cu duioșie de anii lui de la Perugia pe care o numește „grădina unde a înflorit tinerețea mea“. Documentul acesta întărește afirmarea din unele poeme sau dialoguri scrise contra lui Aretino. O poemă injurioasă lipită pe o coloană de la Rialto în noiembrie 1532 și reprodusă de Marin Sanudo (indignat de acest obicei care se răspîndea la Veneția după modelul Romei) conține această aluzie la trecuta meserie a lui Pietro : „Mai multă cinste și profit ai fi tras de n-ai fi lăsat penelul, dacă precum aud pictor ai fost odinioară, și de n-ai fi vrut, nenorocitul, din zugrav să ajungi poet...“

O quanto ti saria piu frutto e lodo
 Non havessi lassato il tuo pennello,
 Se pyntor fustu un tempo, come io odo,
 Che voler diventar, o meschinello,
 Di maestro poeta...

Aretino n-a pomenit niciodată de studiile și încercările lui de pictură. Cum nu izbutise pe această cale, la ce ar mai fi amintit o eroare a tinereții? Un lucru e cert: dacă n-a avut talent ca pictor, pricepea meseria tot așa de bine ca și artiștii creatori; cum vom vedea, Aretino a fost un excelent critic de artă și a judecat cu o deosebită pricepere operele marilor artiști ai timpului, prietenii săi.

Cam pe la acea epocă, adică la vârsta de douăzeci de ani, Aretino părăsește Perugia, pictura și studiile, și-și caută norocul în lume. Unde putea merge cu oarecare sorți de izbândă aiurea decît la Roma? Legenda îi atribuie acum tot felul de meserii și aventuri, făcînd din el un fel de Lazarillo de Tormes ori un Gil Blas *avant la lettre*. Izvorul principal din care s-a scos povestea tuturor turpitudinilor aretinești este dialogul publicat în 1538, cu indicația „*stampato in Perusia, per Bianchin dal Leon*“, intitulat *Vita di Pietro Aretino*, și atribuit lui Berni, unul din dușmanii capitali ai lui Pietro. Dialogul e plin de amănunte scandaloase și hazlii asupra vieții Aretinului. E așa de scandalos încît n-a putut fi retipărit decît în ediții restrînse, nepuse în circulație. Critica italiană e de părere că nu Berni poate fi autorul, nici ceilalți dușmani mai de seamă ai lui, Franco, Doni ori Fortunio; ar fi opera colectivă a mai multor detractori mai mărunți care adunaseră toate poveștile răuvoitoare împrăstiate la Veneția și aiurea contra omului a cărui insolentă carieră și noroc născuseră invidia tuturor scribilor care nu izbutiseră să-și facă un nume. Dialogul, după ce povestește copilăria lui Aretino, îl aduce la Roma, unde veneau toți tinerii chipeși din Italia ca să slujească la curte. La Roma fusese slugă la Agostino Chigi bancherul, apoi la cardinalul de San Giovanni. Nu izbutise să intre în curtea lui Iuliu și răătăcise prin Italia făcînd tot felul de meșteșuguri: cîntăreț de stradă în Lombardia, slugă de han la Bologna, apoi călugăr la Ravenna. Acolo rămăsese atît cît îi trebuie ca să învețe cum petreceau călugării și călugărițele; lepădînd rasa se întorsese la Roma tocmai la urcarea pe tron a lui Leon X. La curtea acestuia făcuse toate meseriile: slugă, măscărici, codoș, copist... Murind Leon X, intrase tot ca slugă la Giovanni de' Medici condottierul. După moartea acestuia se întorsese la curtea lui Clement VII, unde ar fi avut aceleași slujbe subalterne și rușinoase. Invenții răuvoitoare toate acestea, pentru înjgheburile cărora autorii nu avuseseră nevoie de mare imaginație: tot acest *curriculum* îl găsiseră de-a gata în comediile lui Aretino, și în special în *La Cortigiana*, unde a descris personaje de aventurieri trecînd prin toate meseriile. Documente irefutabile probează că Aretino atît la curtea lui Leon X cît și la cea a lui Clement VII a avut roluri mult mai demne.

Ceea ce e dovedit e că Pietro a petrecut mai mulți ani din tinerețe la curtea romană. El însuși recunoaște că intrase întîi în domesticitatea lui Agostino Chigi zis Magnificul, bogat sienez stabilit la Roma, unde ducea o viață fastuoasă și ținea, ca mai mulți mari seniori,

un fel de curte. Pe urmă intrase la curtea lui Leon X și mai târziu la cea a lui Clement VII. „Șapte ani am pierdut cu acești papi Medici” se tînguia el mai târziu, cînd nu-i reușise viața de curtean.

IV

Cînd cardinalul Giovanni de' Medici fusese ales papă, o nouă eră părea deschisă artiștilor și scriitorilor italieni. Leon X, crescut la curtea Magnificului Lorenzo, în mijlocul marilor umaniști, era un om luminat și de mult gust, iubitor pătimaș al tuturor artelor. Adevărat senior al Renașterii, se arată dornic din capul locului să dea o deosebită strălucire curții romane. O sumedenie de florentini și toți italienii care se credeau *virtuosi* năvălesc spre Roma. În jurul pontificalului *dilettante* se adună o sumă de scriitori, umaniști și artiști. Ca secretari ia pe Pietro Bembo și Giovanni Sadoletto, vestiți umaniști; iar pe Bibbiena, autorul scandalooasei comedii *Calandria*, care-l ajutase la alegere, îl face cardinal. Renașterea dă la Roma licăririle ei supreme și Leon X are norocul să dea numele lui unui secol. Dar trebuie să recunoaștem că n-a ajuns să fie un adevărat îndrumător al culturii timpului. N-a avut totdeauna alegeri fericite; lăsînd în umbră spiritele dominante ale epocii, se înconjoară mai ales de oameni de mîna a doua. Nu reușește să adune pe oamenii cei mai de seamă din Italia. Cel mai mare poet al timpului, Lodovico Ariosto, chemat la Roma, se alege numai cu vorbe frumoase de la papă și e silit să plece cu mîinile goale. Machiavelli e ținut cu îngrijire la o parte, nu se poate apropia de Leon X și nu e întrebuintat la nimic. Michelangelo e pus la lucrări nepotrivite cu geniul lui și-și pierde vremea la Roma. Singur Rafael, pe care-l găsisese în slujba curții, poate să-și dea măsura talentului. Cu drept cuvînt s-a spus că înfățișarea acestei curți era mai mult „histrionică”. Spirit facil și nepăsător, grăbindu-se mai ales spre plăcerile imediate și bucuriile ieftine, papa, dacă se complăcea în tovărășia spiritelor alese și serioase, nu disprețuia pe cei ce-l desfătau și-l înveseleau. Unii contemporani ne spun chiar că prefera bufonii și măscăricii oamenilor serioși. Însuși Aretino scria în 1532 contelui Manfredo di Collalto: „Desigur firea papei Leon X trecea de la un extrem la altul și e greu de spus ce-i plăcea mai mult, virtutea învățaților ori glumele bufonilor; fapt este că a dăruit mult și unora și altora, înălțînd cînd pe unii cînd pe alții...” În tot cazul, mulți măscărici au avut favoruri nemaipomenite și au trecut înaintea „înțelepților”. Unul, Fra Mariano, călugăr lacom și comic, a trecut în istorie.

Nu printre măscăricii de rînd va fi pătruns Aretino la curtea lui Leon X. Calitatea lui de spirit era superioară acelor glumeți josnici. Fire deschisă și jovială, spirit ingenios și subtil, plină de vervă mușcătoare, știind să se insinueze prin lingușiri abile, tînărul Pietro se strecoară în intimitatea papei și a vărului acestuia, cardinalul Giulio, viitorul Clement VII. Cînd se lăsase de pictură și venise la Roma, Aretino înțelegea să trăiască din pana lui. Ca scriitor, voia el să joace un rol și să ajungă la viața largă și fastuoasă, plină de toate bucuriile și plăcerile, către care îl purta instinctul lui, similar cu in-

stinctul atîtor oameni ai Renaşterii. De origine josnică, sărac, era plin de pofte şi dorinţe. „Omul cu atît îşi prelungeşte viaţa cu cît îşi poate împlini toate dorinţele”, scria el mai tîrziu, rezumîndu-şi într-o singură formulă toată filosofia. Dar aspiraţiile lui nu se potriveau cu condiţia de fapt pe care timpurile o făceau scriitorului. La curtea papilor Medici, ca şi la aceea a marchizului de Mantova, Aretino face o dură ucenicie.

E destul de tristă condiţia scriitorului în acea strălucită şi lăudată epocă a Renaşterii, epoca *mecenatismului* aşa de proslăvit. Dacă nu avea alte mijloace de trai, nici un scriitor nu putea trăi numai din produsul minţii lui. Nu exista remuneraţie directă de la cititor către autor, chiar după invenţia cărţii tipărite. Nu-i rămînea scriitorului decît răsplata pe care cei mari şi bogaţi erau dispuşi să i-o acorde. Era nevoit deci să se fixeze pe lîngă un personaj de seamă, suveran, principe ori mare senior şi să trăiască din liberalităţile acestuia. Mecenatismul implica deci parazitismul. Parazit ajungea bietul scriitor, veşnic la discreţia bunei sau relei voinţe a patronului, a dărniceii lui capricioase, a toanelor lui cotidiene. Viaţa scriitorului era o luptă de toată ziua: luptă să-şi cîştige şi să-şi menţină favoarea, luptă contra celorlalţi paraziţi concurenţi, luptă să placă continuu. Trebuia să renunţe la orice libertate de gîndire şi să ajungă, ca orice curtean, linguşitor, prefăcut, mincinos. Această forţată cerşetorie literară e unul din aspectele cele mai triste ale acelei minunate Renaşteri. Un spirit într-adevăr nobil şi liber cu greu se putea împăca cu această robie. Cîţi artişti şi literaţi nu se leapădă de viaţa de curte, renunţînd la nişte foloase aşa de scump plătite. Şi încă artiştii, nefiind în strictă depedenţă de un singur patron şi operele lor avînd o valoare comercială, avea alegerea între atîtea curţi, comune, biserici, particulari, toţi dornici de podoabe artistice. Dar literaţii, odată intraţi într-o curte, nu aveau o situaţie deosebită de a curtenilor celor mai mărunţi. Locul scriitorului, fie el filosof, poet ori istoric, era alături de ceilalţi servitori ai stăpînului, laolaltă cu pajii, valeţii, muzicanţii, măscăricii.

Dacă un Castiglione, în vestita lui carte asupra omului de curte (*Il Cortegiano*), ne prezintă viaţa plăcută şi strălucită a curţilor, ceea ce se petrecea între marii stăpîni şi cei chemaţi în intimitatea lor, o întreagă literatură ne înfăţişează latura cealaltă, mizeria curtenilor mărunţi, în curţile mari sau mici din timpul Renaşterii. S-ar putea face o copioasă antologie de tot ce s-a scris, în Cinquecento şi mai tîrziu, contra curţilor. Acestea mişunau în Italia, căci de la suverani şi papi pînă la cei mai mărunţi seniori, trecînd prin toţi principii, cardinalii şi principicii, fiecare-şi făcea un punct de onoare să ţină o curte, sau cum se zicea atunci o *famille*, mai mult sau mai puţin prezentabilă, în care să fie reprezentate toate elementele vieţii elegante, fastuoase, artistice de atunci. Cum zice Aretino într-un *capitolo* adresat regelui Franţei, în zilele acelea chiar seniorii care n-aveau decît treizeci de ţărani şi un biet castel de nimic aveau ambiţia să ţină o curte:

Ogni signor di trenta contadini
E d'una bicoccuzza usurpar vuole
Le cerimonie dei culti divini.

Bineînțeles, erau curți și curți, după importanța stăpînului. Dar chiar în cele mai strălucite, condiția inferiorilor era din cele mai lamentabile. Dacă seniorii cei mai fastuoși cheltuiau sume enorme în serbări, pompe și divertismente, le cheltuiau mai ales de ochii lumii, pentru splendoarea numelui lor, iar domesticitatea o lăsau să ducă traiul cel mai mizerabil. Scriitorii timpului ne descriu promiscuitatea în care trăiau curtenii cei mici, lipsa de confort, murdăria, hrana insuficientă, pe lângă umilințele și înjosirile de toată ziua. Cu verva lui caricaturală, Aretino, ajuns un aprig dușman al curților după ce le gustase deliciile dubioase, ne prezintă în comedia sa *la Cortigiana*, apoi în dialogul *Ragionamento delle Corti*, ca și în diferite scrisori din vasta lui corespondență, tablouri extrem de realiste din viața materială și morală a curților. În special refectoriul comun al domesticității — *il tinello* — cum îi zicea descris cu o pană demnă de scriitorii naturalisti nedezgustați de nici un amănunt. Dar nu atît mizeriile acestea de ordin material sunt cele mai dureroase, ci înjosirea morală la care este supusă biata domesticitate. Scăpat de curți, Aretino caută să convingă pe toți cei ce cred că se poate duce acolo o viață omenească să se apuce de orice altă meserie. Într-o scrisoare către ambasaduror Agnello — pe atunci Aretino ducea o viață liberă și largă în refugiul de la Venetia — declară că orice barcagiu venețian e mai fericit ca oricare camerier de curte: omul de curte e obosit și nu poate sta jos, îi e foame și nu poate mânca; îi e somn și trebuie să vegheze; îi e frig și nu se poate încălzi; udat de ploaie nu se poate schimba, căci n-are alte haine; cade bolnav și n-are cine să-l îngrijească... *Corte-morte*, scrie Aretino în *Ragionamento delle Corti*. Și nu e un izolat în literatura italiană, unul care-și varsă focul în urma propriei lui dezamăgiri. Fără să mai amintim mîndrele versuri ale lui Dante care, silit în exilul lui să trăiască pe la curți străine, văzuse „ce greu e drumul să sui și să cobori scările altora, și gustase „*come sadisale il pane altrui*“, atîți contemporani ai lui Aretino îi țin isonul în proză și în versuri, de la marele Ariosto pînă la alții mai mărunți, cunoscuți numai de istoria literară a vremii. Un perugin, fost înalt demnitar pontifical, Vincioli, sătul de curte, scria: „La curte mi se pare că a trăi și a muri sunt același lucru și că e totuna să ajungi poet și să înnebunești.“

*Parmi che in corte il vivere e il morire
La stessa cosa sia, ed è tutt'una
Il diventer poeta e l'impazzire...*

Și alta și mai tare :

*Io rassomiglio gentiluomo in corte
A gentildonna che vive in bordello.*

Pentru altul, Gabriello Simeoni, curtea e „mormîntul și pușcăria omului viu“, și apoi o comparație relativă la splendorile factice ale curților :

*Proprio è la corte come una puttana
Che par bella di fuora, e poscia drento
Parte non ha che si ritrovi sana.*

Numeroși prozatori descriu curțile ca un adevărat iad, ca o cloacă a tuturor viciilor, rușinilor și nedemnităților. Acolo nu reușesc decât intriganții, lingușitorii, spionii, calomniatorii, înșelătorii, gurile rele, semănătorii de zizanii, toți ticăloșii; cei simpli sunt batjocoriți, cei drepti prigoșiți, nerușinații și îngimfații favorizați. Iar plăcerile și jocurile curtenilor sunt „*gli stupri, i rapimenti, gli adulterii, le fornicazioni, i puttanesimi, le ruffianerie...*”

Cînd un monsignor îi propunea lui Aretino, în refugiul lui de la Veneția, să se întoarcă la Roma, acesta îi răspunse că preferă să stea zece ani la închisoare decât să se întoarcă o zi la curte. Căci, precum spunea un alt contemporan, cine trăiește la curte „*se non muor santo si muor disperato*” (cf. Arturo Graf, *Un processo a Pietro Aretino*, în volumul *Attraverso il Cinquecento*, Torino, 1925, p. 90 și urm.).

Șapte ani duce la Roma Pietro Aretino viața de curte. Deși privit altfel decât ceilalți scriitori mărunți și admis în familiaritatea celor doi papi Medici, deși la Roma e bine primit de scriitorii și artiștii de la curtea papală cu care leagă strînsă prietenie (e drept că-și face și mulți dușmani cu verva lui mușcătoare), deși ajunsese să se bucure de oarecare faimă și autoritate, omul nu se simte la largul lui. Gustul lui de libertate — se declara mereu liber prin grația lui Dumnezeu — se împacă greu cu această jumătate de robie. Ceea ce vroia era independența completă și viața largă de stăpîn. El se laudă că a urmărit pururea liberarea întregii clase oropsite și umilite a oamenilor de litere; e sigur însă că vroia să înceapă dezrobirea cu el. Dar mijlocul? Pînă să facă descoperirea de care am pomenit mai sus și care avea să-i asigure independența și viața largă, e nevoie să treacă prin multe încercări. Spiritul lui inventiv, apucăturile lui oportuniste îl duc spre oarecare inovații care-l impun în lumea literelor și-i pregătesc înălțarea.

V

Una din aceste inovații fu întinerirea lui Pasquino. Cine era acest Pasquino și ce sunt *pasquinatele* lui messer Pietro? Pasquino sau Pasquillo era la Roma expresia spiritului satiric și mușcător al romanilor, care se exercita, fără mare răutate și sub formă anonimă, asupra evenimentelor și persoanelor. Personaj legendar, acest Pasquino avea statuia lui, în cartierul Parione, la doi pași de piața Navona. Statuia, care se găsește și astăzi în același loc, în colțul Palatului Braschi privind spre piața care a luat numele lui Pasquino, e restul unui grup mutilat, excelentă sculptură greacă. Se pare că personajul a luat naștere din verva glumeață a studenților, pe la începutul secolului XVI, și vreme de vreo douăzeci de ani Pasquino a fost o instituție pur universitară. Odată pe an, la 25 Aprilie, la sărbătoarea Sfîntului Marcu, studenții făceau o ceremonie veselă și zgomoasă în jurul statuii mutilate, pe care o îmbrăcau în diverse costu-

me, lipind apoi pe soclul ei versuri satirice, în grecește, latinește și italienește, comentarii glumețe ale evenimentelor ori atacuri mai mult sau mai puțin crude la adresa persoanelor; joc scolastic și universitar în care-și lua avînt spiritul mușcător al tinerimii. În fiecare an, la începutul lui mai, se publicau într-o broșură produsele cele mai bune ale autorilor anonimi, atribuite toate legendarului Pasquino, care ajungea astfel un personaj important în viața romană. Cine va fi fost adevăratul Pasquino? Exact nu se știe originea lui. După unii ar fi fost un croitor care-și avea prăvălia lângă locul unde fusese pusă statuia dezmembrată, om isteț și spiritual; după alții, un hangiu, ori mai probabil un dascăl, *pedante* cum i se zicea pe atunci (și știm ce însemnare peiorativă a luat cuvîntul mai târziu), care își continua meseria și după moarte... Aretino, care datora mult lui Pasquino, în tot cazul o mare parte din renumele lui în Italia, fie că n-a cunoscut adevărata origine a personajului, fie că a preferat să inventeze el alta, în prologul ce pune la prima versiune a comediei sale *la Cortigiana* (1525) îl dă pe Pasquino ca născut din amorurile clandestine ale muzelor cu poeții vagabonzi. Apolog care, dacă nu corespunde adevărului istoric, ilustrează caracterul personajului.

Într-o bună zi, acest Pasquino, cu prilejul unor evenimente politice care aduc schimbări în viața romană, se prefacă din simplu joc universitar și pedant, periodic (după sărbătoarea de la 25 aprilie Pasquino amuțea pînă la anul viitor) într-un fel de instituție permanentă care exprima spiritul glumeț și birfitor al Romei. La această prefacere contribuie în mare măsură Pietro Aretino care-și făcuse la curtea romană o specialitate din poeziile satirice: sonete, epigrame, *capitoli*, epistole în versuri, tînguiri, toate inspirate de verva lui răutăcioasă, de apucătura lui de a batjocori orice și pe oricine. Evenimentul care înlesnește această prefacere este moartea papei Leon X, și neașteptata alegere, în locul pontificelui umanist, *dilettante*, iubitor al artelor și literelor, a unui papă „barbar”, a nenorocitului Adrian VI⁷, cardinal flamand străin de Italia, și mai străin ba chiar

⁷ Epitetele cu care îl îmbrobodește C. Antoniade pe papa Adrian al VI-lea (1522—1523) sînt, în bună parte, produse ale cleveților din epoca *Renașterii*, unele izvorîte din răutate, altele din necunoaștere. Jacob Burckhardt crede că victima care a avut cel mai mult de suferit de pe urma clevețirii în Roma „a fost blindul papă Adrian al VI-lea; parcă toată lumea se înțelesese să-l privească numai dintr-o perspectivă burlescă” (*Cultura Renașterii în Italia*, vol. I, ed. cit., p. 199). Acest „papă cumsecade” (Francesco de Sanctis, op. cit., p. 733) nu era italian, ci flamand (= „barbar”) și, prin condiția lui ierarhică jignise orgoliile naționale ale italienilor. El mărturisise, încă de la începutul pontificatului său că răul s-a născut din abuzuri și uzurpări ale monarhiei romane și făgăduise o reformă deplină a Bisericii, chiar dacă ar fi trebuit să renunțe la orice stăpînire temporară. Din aceste motive, la care se adaugă pornirile politice ale adversarilor săi, el a devenit în curînd obiectul furiei pamfletarilor, cărora le retrăsese subvențiile, și cardinalilor din jurul său, pe care intenționa să-i țină în frîu, prin „acte de pocăință” și să cîrmuiască Biserica romano-catolică în spiritul creștinismului primitiv. Defăimarea „bunului papă” a slăbit simțitor după jaful Romei (1527). Prima „reconsiderare” a papei Adrian al VI-lea aparține gînditorului Paolo Sarpi (1552—1623). În *Storia del Concilio tridentin* (*Istoria Conciliului din Trento*), apărută la Londra în 1619, el atribuie lui Adrian al VI-lea — „om german, și deci onest, care nu lucra cu meșteșuguri și în scopuri ascunse” — idei ale unei reformări adevărate și raționale a Bisericii, lipsită de prejudecăți și micșorată considerabil în pretenții lumești (Francesco de Sanctis, op. cit. pp. 733—737).

dușman al spiritului Renașterii. Limbile se dezlegaseră încă de la moartea papei Medici: memoria lui nu fu respectată, și cum nu putuse căpăta pe toți cîți minuiiau versul și bîrfirea, la mormîntul lui fură lipite, cum raportează ambasadorul venețian Luigi Gradenigo seniorilor săi, „infinite sonete, versuri și epigrame împotriva lui”. Dar Pasquino nu interveni decît la alegerea lui Adrian VI care uimise și indignase Roma și Italia. Noul papă, prelat rigid și ascetic, aproape un sfînt, speriat de păgînizarea Romei sub predecesorii săi, ar fi vroit să o reducă la simplitatea evanghelică a primelor secole creștine. Aceasta însemna ștergerea fastului și splendorii trecutelor curți și mai ales aruncarea pe drumuri a droaiei de literați și paraziți care trăiseră din munificența răposatului pontifice. Cum pontificele pune vreo opt luni ca să sosească la Roma din Spania, unde era arhiepiscop de Tortosa, furia satirică a tuturor versificatorilor are timpul să ajungă la paroxism. Locul cel mai indicat pentru „publicarea” sonetelor și epigramelor feroce contra „papei barbar” era statuia, pînă atunci mai mult inofensivă, a lui Pasquino. În fruntea furnizorilor acestuia găsim pe Aretino. Familiar al lui Leon X și al vărului acestuia cardinalul Giulio de' Medici, care candida la scaunul vacant, Pietro face o adevărată propagandă în versuri, prin intermediul lui Pasquino, pentru alegerea protectorului său, cu laude nemăsurate pentru acesta și invective ori răutăți la adresa concurenților. Cînd însă în locul lui Giulio e ales cardinalul flamand, Pasquino nu mai cunoaște marginile indignării. Multe din sonetele scrise atunci de Aretino s-au păstrat. Poetul în furia lui nu-și rumegă cuvintele cînd vede că „cheile și mantia papală au căzut în stăpînirea barbarilor”, că artele și literele sunt acum amenințate de ruină. Invectivele ce adresează sacrului colegiu care a ales pe străinul de nimeni cunoscut sunt extrem de crude. Pasquino stă de vorbă cu cumătrul său Marforio (altă statuie însoțită de romani, pe Capitoliu acesta); Marforio e gata să se ducă la Calcutta, în India numai să nu mai vadă acest colegiu „pazzo, empio, traditor, landro, assassino...” Cardinalii care au avut strania idee să aleagă asemenea papă, merită să fie puși în suțliță, căci sunt „*canaglia brutta e ria — ch'cha fatto un papa senza saper come — Fiamingo non mai visto, et senza nome*”.

De atunci numele lui Aretino rămase legat de noua figură a lui Pasquino. În jurul lui se adunară gurile rele din Roma, toți fabricanții de versuri satirice care amăriră scurtul pontificat al lui Adrian VI. Noul papă, ajungînd, în sfîrșit, la Roma, Pasquino fu nevoit să se tempereze. Dealtfel Adrian VI, dușman al vanelor jocuri literare, negustînd gluma nici ironia, în care vedea manifestări ale păgînismului, interzice ceremonia anuală în jurul faimoasei statui și edictează pedepse aspre împotriva autorilor de scrieri irreverențioase. În aprilie 1523, Pasquino rămîne neîmbrăcat și fu cit pe-acî să fie azvîrlit în Tibru de irascibilul papă.

Cu toate pedepsele atroce ce amenințau verva satiricilor romani, Pasquino tot făcu de-ale lui și libele apărură contra lui Adrian VI. Cum Pasquino era acum legat de numele lui Aretino, papa crezu că Aretino era autorul. Dar messer Pietro era departe. Cum izbucnise ciurma — toate calamitățile se abătuseră asupra Romei odată cu înălțarea papei barbar — plecase la Florența împreună cu Cardi-

nalul Giulio. Pe urmă acesta îl „împrumutase” marchizului de Mantova, Federico Gonzaga, care făcea mare caz de duhul și scrierile Aretinului și vroia pe atunci să-l lege de curtea lui, ca „un giuvaer prețios” ce era. În minia lui, Adrian VI scrie o scrisoare plină de amenințări cardinalului de'Medici, cerându-i să-i predea negreșit pe meser Pietro. Acesta nu se simți în siguranță nici lângă cardinal, care depindea de papă, nici lângă marchizul de Mantova; prudent, se duse pe lângă amicul său condottierul Giovanni dalle Bande Nere, care-și avea pe atunci cartierul la Reggio Emilia și care era în stare să țină piept chiar unui papă. De acolo își permite să trimită scrisori ridiculizând furia acelui papă pe care-l numește pedant și zgîrcit, afirmînd că nu cheltuia mai mult de un galben pe zi, iar curtea și-o ținea cu o bătrînă servitoare — „*la sacratissima religiosa lavandaia*”, cum o numește.

Adrian VI, amărit de ostilitatea ce întîmpinase pretutindeni în Italia aceea păgînă, își dădu repede sufletul lui sfînt și cîstit, dar anacronic în Roma Renașterii. Pasquino saltă de bucurie, salută „*liberarea*” Romei, și sumedenie de versuri insolente îi acoperă statuia. În timpul conclavului ce se deschide atunci, și din care avea să iasă ales papă cardinalul Giulio — Clement VII — apar versuri atroce împotriva acestuia, „*bastard care va preface din nou Biserica în bordel — di bardasse, di ghiotti e di ruffiani*”. Aretino, absent din Roma, nu putea să-și apere protectorul și să facă din nou propaganda ce făcuse la precedentul conclav; sub direcția lui, Pasquino ar fi ținut alt limbaj. Messer Pietro, „*condottierul de litere*”, cum avea să-l numească mai tîrziu prietenul său Tiziano Vecellio, se găsea pe lângă condottierul de armate, Giovanni de'Medici — *il gran diavolo* cum îl numeau soldații lui — împărțind cu acesta viața taberelor, luptelor și orgiilor. După întronarea lui Clement VII, Aretino se întoarce la Roma și trăiește cîțiva ani la curtea papală. De acum înainte, prezent ori absent din Roma, numele lui e legat de Pasquino; sub vîlul răutăciosului libelist avea să-și verse de multe ori verva satirică și să păstreze ani de-a rîndul monopolul *pasquinatei*, din care își făcea o armă temută și de folos pentru ceea ce urmărea.

Aretino nu se mulțumește să dea o nouă înfățișare lui Pasquino: cu simțul ce avea pentru actualitate, minat de oportunismul lui literar, ajunge să regenereze, adaptîndu-l la scopurile lui, un vechi gen de literatură, și să-și creeze astfel o nouă armă, alături de *pasquinate*, pentru dominarea timpului. Acesta era genul pronosticurilor, numite de italieni *giudizi*, judecăți. Ce erau aceste *giudizi*? În vremea aceea, ca și în tot Evul Mediu și mult mai tîrziu, astrologii care aveau mare trecere în societatea timpului (mai la fiecare curte se găsea un astrolog acreditat) publicau la începutul fiecărui an, în versuri ori în proză, în termenii cei mai obscuri ca să fie interpretabili în diverse chipuri, pronosticurile trase din observarea astrului asupra anului ce începea. Aceste almanahuri cu prevestiri erau foarte răspîndite și erau poate singura lectură a multora. Luînd ca model aceste previziuni, Aretino începu să publice și el *judecățile* lui. Dar acestea nu aveau aerul serios și solemnitatea obscură a operelor astrologice: erau compuneri satirice care treceau în revistă evenimentele și personajele timpului, batjocorind pe unele, adulînd pe altele,

încercînd chiar prevestiri care de care mai comice și mai neașteptate. Ceva în genul revistelor satirice din ziua de azi. Tot asemenea pronosticuri glumețe avea să publice, ceva mai târziu, la Lyon, François Rabelais, sub formă de almanahuri de vîndut în bîlciuri. Succesul acelor *Pantagruélines Prognostications* l-au îndemnat să compună — la început tot în mici broșuri pentru bîlciuri — opera lui capitală *Gargantua et Pantagruel*. Aretino nu aștepta sfîrșitul anului ca să-și publice „judecățile”: îndată ce un eveniment îi solicita verva satirică, compoziția apărea în foi volante care se vindeau pe străzi. Într-una din comediiile lui, care sunt pline de scene și amănunte rupte din realitatea de toată ziua, mai ales din viața romană, în *La Cortigiana*, un vînzător de stradă strigă: „Istorii, frumoase istorii! Războiul Turcului în Ungaria, predicele lui fra Martino, Conciliul, istorii, istorii; isprava din Anglia, întîlnirea Papei cu Împăratul, tăierea împrejur a Voievodului, jaful Romei, împresurarea Florenței, întru-nirea de la Marsilia, istorii, istorii!” Cam în genul acestor titluri vor fi fost și „istoriile” lui Aretino. Nu toate s-au păstrat, dar din cele rămase și publicate putem constata că dacă versurile lui facile erau mediocre, mușcăturile erau destul de crude.

Cu pasquinatele și cu asemenea compuneri, Aretino cîștigă o mare popularitate și faima unui satiric de temut. Principii aveau tot interesul ca Aretino să-i vorbească de bine și dacă era de sfîșiat, mai bine să fie sfîșiați dușmanii lor. Unul din principii italieni, Federico Gonzaga, marchiz de Mantova, e extrem de avid de *giudizi* și de publicațiile lui Aretino: le cere cu insistență atît ambasadurului său de la Roma cît și poetului însuși. Înarmat cu aceste arme, Aretino mai avea un pas de făcut — descoperirea de care pomenirăm la început — ca să-și cîștige independența și să-și domine timpul. Pînă să-l facă, mai avu de zăbovit pe la curțile celor mari.

VI

Ultimele experiențe ale lui Aretino la curtea romană sunt dure-roase. La suirea pe tron a lui Clement VII părăsise pe Giovanni dalle Bande Nere și se grăbise să revie la Roma. În locul tristului Adrian VI, găsește din nou un papă umanist, amic al artiștilor și literaților. Curtea reluase tradiția lui Leon X. Aretino e primit ca un familiar, e sărbătorit și papa chiar îl face, în 1524, cavalier de Rodos. Pasquino, scăpat de aruncarea în Tibru, își recîștigă drepturile: în acel an se reia sărbătoarea, dar papa îngrijește să se pună un frîu discret li-cenței lui satirice. Pietro, proaspăt cavalier de Rodos, își ține gura și nu compune decît poeme adulatorii în cinstea pontifului și a secretarului acestuia, datariul Giberti. Italia se miră de cumîntîrea poetului și poeme care circulau (Marin Sanudo le transcria, conștiincios, la Veneția, în codicele lui, în care însemna toate evenimentele importante) întrebau ce face Pasquino-Aretino, de ce nu mai dojenește viciile? Ori îmbuibat acum de bunuri face pe baronul? Aretino se ținea liniștit și slujea pe cît putea pe marchizul de Mantova, vorbindu-l de bine înaintea papei și a curții, trimițîndu-i producțiile sale poetice, procurîndu-i opere de artă — acest Gonzaga continua tradi-

ția strămoșilor săi care aduseseră strălucirea curții mantovane — ca, de pildă, o copie de pe portretul lui Leon X de Rafael executată de Andrea del Sarto, și alta de pe grupul antic al lui Laocoon, turnată de sculptorul florentin Sansovino. Dar cumințenia lui nu putea dura mult.

Un prim incident indispuie pe Clement VII contra lui Aretino. E afacerea sonetelor licențioase scrise pentru gravurile executate de Marcantonio Raimondi din Bologna, după desenele lui Giulio Romano. Vasari ne spune că erau douăzeci de gravuri; Aretino mărturisește șaisprezece sonete. Acestea s-au păstrat, dar desenele lui Giulio Romano și gravurile lui Raimondi au fost distruse curînd după apariția lor. Sonetele, care nu se pot publica decît în ediții secrete (la Naționala din Paris sunt ținute în ceea ce se numește *infernul*) n-au nici un haz: sunt de o lubricitate josnică și înjositoare. Drept pedeapsă „poetul” a meritat ca numele lui să fie legat pe vecie mai ales de această puțin strălucitoare ispravă. Ce era această scandaloașă operă poetico-artistică? Iată cum povestește lucrul Vasari în *Vita di Marcantonio Bolognese*:

„Fece dopo Giulio Romano in venti fogli intagliare da Marcantonio in quanti diversi modi, attitudini e positura giaccionodi disonesti uomini con le donne, e che fù peggio, a ciascun modo face messer Pietro Aretino un disonestissimo sonetto; intanto che io non so qual fusse piu brutto, o lo spettacolo dei disegni di Giulio allocchio, o le parole dell'Aretino agli orecchi: la qual opera fu da papa Clemente molto biasimata...”

Supărarea papei fu așa de mare, ne spune mai departe Vasari, că Giulio Romano⁸ de n-ar fi fost plecat din Roma (se dusesese la Mantova, unde lucra la construcția și împodobirea noului palat al marchizului Gonzaga, cunoscut din cauza formei lui sub numele de *palazzo del T*) ar fi fost aspru pedepsit. Și pentru că, adaugă Vasari, multe din aceste desene s-au găsit în locuri unde nimeni nu s-ar fi gîndit să se afle, Marcantonio a fost băgat la închisoare. Cu mare greutate l-au scăpat de furia lui Clement VII cardinalul Ippolito de Medici și sculptorul florentin Baccio Bandinelli, atunci în serviciul papei. Aretino, personaj cu vază la curte și mai puțin vinovat ca autorii desenelor și gravurii, s-a ales numai cu dojana paternă dar apăsată a pontificalui. În curînd lucrurile aveau să se strice definitiv.

Satiristul nu-și putu ține limba multă vreme. Furnizor principal al lui Pasquino, nu putea renunța la faima lui de gură rea. Începu din nou să muște în dreapta și în stînga. Atacuri contra cardinalului Armellini pentru avariția și rapacitatea lui (Armellini avea o înaltă slujbă la curte, era camerlengo), atacuri și batjocuri contra familiarelor datariului Giberti, secretar al papei, aluzii răutăcioase la Giberti însuși: toate acestea și multe altele îi cășunară dușmăni aprige. Într-o seară, către sfîrșitul lui iulie 1525, Aretino, care călărea neînsoțit prin oraș, e atacat și capătă mai multe lovituri de pumnal. E lăsat mai mult

⁸ Giulio Romano, cu numele său adevărat Giulio Pippi (1499—1546), pictor de seamă al Renașterii italiene, a lucrat cu Raffaello Sanzio la frescele din camerele Vaticanului.

mort și zvonul se răspindește că murise. Iată cum povestea faptul chiar a doua zi după atentat un corespondent al marchizului de Mantova, Girolamo Scledio, episcop de Vaison :

„Excelența Voastră va fi aflat prin ambasadorul său ciudata aventură întâmplată ieri noaptea lui Pietro Aretino al nostru, care trecînd călare pe la orele două fu lovit de un om pe jos cu două lovituri de pumnal în piept, din care una în stare să-i tragă moartea; totuși, cu ajutorul Domnului sper să-l scăpăm. Sunt pînă acum nouă inși băgați la închisoare.”

Făptașul era unul singur, un anume Achille della Volta, om din casa datariului Giberti, însă atentatul fusese pus la cale de mai mulți. Cu firea lui robustă, Aretino scapă cu viață, dar cu urme dureroase. Și aceasta nu e primul atac ce suferise. Cu cîțiva ani mai înainte, sub Leon X, alți dușmani îl atacaseră, tot la Roma, și-l mutilaseră: rămăsese cu mai multe degete tăiate. Zadarnic ceru acum messer Pietro să i se facă dreptate și să se pedepsească vinovații. Papa face pe surdul — îl scosese de la inimă pe poetul care-și permitea să-i atace familiarii — Giberti era prea puternic și dușmanii lui Aretino prea numeroși. Arestații sunt puși în libertate, atentatorul nu se dovedește. Aretino știa însă cine era agresorul și cine-l pusese la cale, dar dreptate nu putea obține. Dealtfel, bolognezul Achille della Volta, care a avut sfîrșitul ce merita fiind spînzurat pentru alte crime, în timpul ultimului proces, la Bologna în 1542, a mărturisit că el dase lui Aretino cele două lovituri de pumnal în piept. Ba adăuga că în urma atentatului, ca și cum nimic nu se petrecuse, se dusesese să-și viziteze victima pe cînd zăcea în pat...

Văzîndu-se fără apărare din partea papei, căzut aproape în dizgrație și temîndu-se de alte atentate posibile, Pietro se hotărăște, îndată ce se întreamează, să părăsească Roma și curtea și pe Clement. Papei îi păstrează o pizmă durabilă care avea să aibă manifestări aproape feroce.

VII

Aretino se duce din nou spre Giovanni dalle Bande Nere, singurul om pe lîngă care se simțea în siguranță. Mai petrecuse cîțva timp, la Reggio, la ilustrul condottier care-i arăta o deosebită prietenie, pe vremea cînd papa Adrian VI cerea cardinalului de' Medici să-i predea pe ireverențiosul libelist. Asprul om de război — nu degeaba îl porecliseră soldații *il gran diavolo* — aprecia în Pietro, desigur, nu calitățile lui războinice, ci pe omul de spirit care-l desfăta cu glumele și poveștile lui libere. Găsise într-însul un excelent tovarăș pentru în-deletnicirile mai puțin eroice care nu puteau lipsi din viața acestui soldat tînăr și frumos. Mult mai tîrziu, în 1539, Aretino își amintea cu înduioșare de viața ce dusesese la Reggio Emilia în tovărășia aprinsului condottier și într-o scrisoare către Girolama Fontanella, damă nobilă din acel oraș, povestește cum Giovanni, excesiv în toate, cînd iubita lui nu-l privea destul de dulce, își îneca pojarul ce-i ardea pieptul în ospete, serbări și lupte, ori dînd formidabile lovituri de

lance în stîlpii care susțineau poarta casei femeii ingrate... „Părea că se surpă cerul și pămîntul cînd, înhămînd armăsarii cei mai zvăpăiați la trăsură, mina pe străzi cu un zgomot mai mult diabolic decît amoros.” Nici Aretino nu rămînea mai prejos și în amintirea lui se vede cum zbura prin oraș, tînăr cu barba neagră, somptuos îmbrăcat, pe un cal alb ca zăpada și iute ca vîntul! O anume contesă avea cele mai mari bunătăți pentru tînărul Pietro. Odată acesta îi adusese o scrisoare de la contele care se afla la Milano: „Soțul meu îmi scrie să fac pentru d-ta tot ce aş face pentru el: *si che verrete istanotte a gaicer meco*”. Altădată, adormise îmbrăcat lîngă contesă; sosește contele, îl scutură să-l deștepte și, politicos, îi spune: — Dezbracă-te și culcă-te ca lumea!

Acum nu mai sunt zilele bune de la Reggio, Giovanni e în tăbără, căci războiul bîntuie. Condottierul stăruise mult ca Aretino să lase curtea și să vină lîngă el. Ca o dovadă de cît îl prețuia, e faptul că-l prezentase chiar regelui Franței, Francisc I. Pe cînd Pietro se afla la Roma, Giovanni de'Medici îi spunea, la sfîrșitul unei lungi scrisori: „Uitam să-ți spun că ieri regele mi s-a plîns că n-ai venit cu mine. Te-am scuzat arătîndu-i că ai preferat liniștea curții tumultului taberei. Maiestatea Sa mi-a spus să-ți cer să te întorci. Îi răspunsei că nu mă încumet să te pot hotărî. Îmi replică atunci că va scrie Sfinției Sale (papei Clement) să-ți poruncească. Inima nu-mi îngăduie să suprim o convorbire care leagă așa de bine interesul meu de al dumatăle, căci e un adevăr că nu pot trăi fără Aretino” (*Lettere scritte all'Aretino*, publicate de însuși Aretino — Marcolini, Venezia, 1552). În locul vieții vesele de la Reggio, Aretino duce și el viața grea și primejdioasă a taberelor și luptelor. Giovanni combătea cu „bandele lui negre” în armatele Ligii contra Împăratului. Toate speranțele Italiei se adunau asupra capului acestui căpitan, singurul de valoare în acele triste timpuri. Machiavelli, care-l frecventa, împreună cu locotenentul papal Guicciardini, și-și dase seama de calitățile lui, făcuse chiar visul îndrăzneț că acest Medici ar fi putut ajunge liberatorul și unificatorul Italiei, ceea ce nu reușise să facă nici Cesare Borgia, nici cei doi Medici, Giuliano ori Lorenzo, pentru care scrisese *Principele*. Soarta vitregă a voit însă altfel. Toate speranțele Italiei se spulberară într-o singură zi: către sfîrșitul lui noiembrie 1526, Giovanni de'Medici e rănit într-o luptă cu lanschenetii la Governolo și peste cîteva zile moare la Mantova, în castelul Gonzagilor, în brațele amicului său Aretino, după suferințe cu bărbăție suportate. Într-o scrisoare către florentinul Francesco degli Albizi — una din cele mai bune ale lui Aretino — e povestit sfîrșitul stoic al condottierului. În cîteva pagini de o mare sobrietate, impresionante prin simplitatea lor, ne înfățișează un tablou tragic, de o rară grandoare. De data asta, messer Pietro nu mai face literatură și sinceritatea durerii lui — fără să facă nici o aluzie la ea — transpiră la fiecare rînd.

Astfel ia sfîrșit legătura prietenească dintre ultimul căpitan de aventură al Italiei și primul aventurier de litere. Aretino pierdea nu numai un prieten scump, dar cel mai puternic sprijin. Nimic prefăcut în durerea lui; pînă la sfîrșitul vieții nu-și poate aminti de *il signor Giovanni* fără să nu i se umple ochii de lacrimi. E unul din puținele

lui sentimente sincere. Certat cu papa, dușmănit de curte și alțiia, alții, fără mijloace, fără meserie, nu știe unde să-și plece capul. Dacă e să-l credem pe cuvânt, condottierul îi făgăduise de nenumărate ori, dacă războiul se termină în chip fericit, să-l facă stăpîn peste orașul lui natal, Arezzo. Într-un *capitolo*, adresat mai tîrziu lui Cosimo, fiul lui Giovanni, ajuns duce de Toscana, îi amintea acestea :

*Sotto Milano dieci volte non ch'una
Mi disse : Pietro, se di questa guerra
Mi scampa Dio e la buona fortuna
Ti voglio impadronir della tua terra.
Ma piace al destin ladro ch'io pur sia
Povero e vecchio, ed ei morto e sottterra.⁹*

Nu-i rămînea decît un singur refugiu, cel de la Mantova. la curtea tînărului Marchiz Federico Gonzaga care-i gustase producțiile literare, îi arătase multă bunăvoință și dorise să-l aibă la curtea lui. Pietro stase cîtva timp la Mantova, în vremea cînd cardinalul Giulio de' Medici îl „împrumutase” marchizului. Mulțumind cardinalului de plăcerea ce-i procurase trimițîndu-i un astfel de oaspete, Gonzaga îi scria : „Nu pot nega că de n-ar fi reverența ce port și obligațiile ce am față de Senioria Voastră, precum și credința fără margini ce messer Pietro îi păstrează, aș fi foarte ispitit să-mi împodobesc curtea cu un giuvaer așa de prețios...” Cardinalul autorizase pe marchiz să țină pe Aretino cît ar pofti. Dar Pietro găsea atunci că Mantova era prea puțin pentru el și pentru rolul ce vroia să joace. Într-adevăr, curtea își pierduse din strălucirea ce avusese sub predecesorul lui Federico, Francesco Gonzaga și ilustra lui soție Isabella d'Este. Vremurile erau grele, războaiele continue și profiturile i se păreau neînsemnate. De aceea, vroia să se întoarcă la Florența, lîngă cardinal. Marchizul scria din nou acestuia : „Dacă eram atît de dornic de excelentul messer Pietro Aretino înainte ca Senioria Voastră Reverendisimă să mi-l acorde, îl voi dori și mai mult după ce va pleca, odată ce am putut, în puținele zile ce au trecut ca o clipă, să-i gust rarele merite și agrementul talentului lui favorizat de ceruri, care-l fac ca tovarășia lui să fie dorită în toate ceasurile.” Pietro plecase însă, întîi la condottierul Giovanni și în urmă, după alegerea cardinalului Giulio ca papă, la Roma. Rămăsese în corespondență cu marchizul care-i cerea mereu pronosticurile și pasquinatele ce compunea, îi făcea, cum văzurăm, „propagandă” la Roma și-i procura opere de artă. Era deci îndreptățit să creadă că va fi primit cu brațele deschise la Mantova. Dar de data asta, Gonzaga nu se arată deloc grăbit să-și revadă „giuvaerul de preț”, căci lucrurile se schimbaseră : Aretino era în dizgrație la curtea romană, marchizul era căpitan al armatelor pontificale ; nu-i ardea deloc să se pună rău cu papa și cu Giberti de dragul scumpului messer Pietro. Solicitatorului îi răs-

⁹ Sub Milano, nu o dată ci de zeci de ori — îmi spuse : Pietro, dacă din acest război mă scapă teafăr Domnul și soarta bună — vreau să te fac stăpîn în patria ta. — Dar destinul tilhar a voit ca eu să rămîn sîrac și bătrîn, iar el mort și sub pămînt (trad. C. A.).

punde că vremurile sunt grele, tezaurul secătuit, țara sărăcită de război și ani răi; e gata însă să-i dea o ospitalitate provizorie. În același timp, marchizul încearcă să îmbuneze pe papă. În ianuarie 1527, scrie lui Guicciardini, pe atunci guvernator pontifical la Parma, să interviev ca papa și Giberti să ierte pe Aretino: a slujit cu credință și iubire doi papi și ar fi păcat ca serviciile lui să fie pierdute; dealtfel, n-are de gând să se întoarcă la Roma; s-ar mulțumi cu o simplă demonstrație de afecțiune. Marchizul adaugă că n-ar fi spre necinstea papei și datariului să liniștească pe Pietro, „căci sunt vremuri cînd e mai bine să fii lăudat decît blamat”, mai ales că — și aici aluzie la atentatul contra lui Aretino — „lucrul e urît și cunoscut de toată lumea”. Cît despre Aretino — continuă Gonzaga în aceeași scrisoare — „îl văd într-adevăr făcînd minuni: într-o lună a compus atîtea lucruri, în versuri și în proză, cîte n-ar putea face împreună, în zece ani, toate talentele din Italia.”

Într-adevăr, Aretino scria mult prea mult; furios pe cei de la Roma, compune o *desperata* plină de imprecății și insulte la adresa curții papale, și un *giudizio* pe anul 1527 în care Pasquino prezicea prăpădul Romei amenințată de hoardele germane ale împăratului — preziceri care din nenorocire aveau să se împlinească. Degeaba își oferise Guicciardini bunele oficii: cînd scrierile aretiniene sosesc la Roma, ele iscă cea mai adîncă indignare. Ambasadorul mantovan de la curte, care era chiar fratele marchizului, scriind acestuia îi arată scandalul căsunat de răutățile și insultele aduse papei, cardinalului și înalților prelați; adăuga că toți se mirau cum o asemenea lucrare a putut să apară la Mantova și încă sub oblăduirea marchizului căruia era dedicată... Dojenile Romei înspăimîntă pe Federico Gonzaga care răspunde în felul cel mai uimitor posibil. Scrisoarea cancelariei mantovane către ambasadorul marchizului la Roma, cu data de 4 mai 1527, a fost publicată în întregime de Alessandro Luzio în frumosul său studiu *Pietro Aretino nei suoi primi anni a Venezia e la corte dei Gonzaga* (Loescher, Torino 1888). Merită să cităm cît mai mult din acest document care aruncă o lumină ciudată asupra acestui Mecena mantovan, ca și asupra metodelor unora din principii Renașterii. Marchizul neagă pur și simplu să fi avut vreo simpatie pentru Aretino ori să-l fi primit ca om de curte.

„Cînd veni aci il signor Joanne de Medici și muri, marchizul fu rugat de Aretino să-i dea adăpost pentru șapte ori opt zile: ceea ce nu-i putu refuza, mai ales că-l știa în grațiile papei și-l vedea întreținut de signor Joanne. E adevărat că și atunci și mai înainte încercase să intre în serviciul Excelenței Sale, dar acesta nu l-a vroit niciodată, *non li piacendo simile bestia*. E iarăși adevărat că uneori E. S. gusta plăcere la compunerile lui, dar nu i-a plăcut niciodată să-l vadă scriind ori vorbind rău de papă, de cardinali, de prelați; așa că îndată ce i-a cunoscut firea lui birfitoare, l-a urît într-atîta încît nu-l mai putea suferi și nu mai vroia să-l vadă înaintea ochilor. În cele din urmă îi trimise vorbă să se ducă cu Dumnezeu, căci îl primise pentru șase ori opt zile și acum se îplineau cinci luni și mai bine. El începu să sfideze și să amenințe că va scrie atît de rău de E. S. cum nimeni n-a scris vreodată; dar i se trimise o altă vorbă de așa fel încît îndată se îmblînzi ca un miel și se duse p-aci încolo (*se ne ando col malanno*)”.

Marchizul, în bunătatea și dărnicia lui, i-a dat o sută de *scudi* și oarecare lucruri. Cît despre publicarea cărții și închinarea ei habar n-a avut. Și aici vine pasajul capital :

„Și dacă Sfinția Sa găsește că nu e de ajuns să-l fi alungat și dorește altceva, n-are decît să facă un singur semn, în cea mai mare taină; și dacă acela a scăpat de mîinile altora, nu va mai scăpa acum; și lucrul se va face în așa chip încît să nu se știe la cererea cui s-a făcut...”

Cu alte cuvinte, marchizul se oferea să suprimе, la cererea papei, pe Aretino în modul cel mai discret și mai misterios. Frumoasă credință de principe. Scrisoarea s-a găsit în arhivele Gonzaga din Mantova. E probabil că n-a ajuns niciodată la destinație, căci tocmai în acele zile (începutul lui Mai) Roma cădea în mîinile imperiailor și Clement VII se închidea prizonier în Castel Sant'Angelo. Luzio spune că ar fi fost interesant să vedem ce răspuns ar fi dat papa la oferta lui Gonzaga, ofertă care constituie cel mai bun document pentru relațiile lui Aretino cu principii din vremea lui: aceștia îl mîngîie, îl plătesc — și-i pregătesc în umbră pumnalul...

Marchizul mințea cînd scria că izgonise pe Aretino: acesta plecase de bunăvoie, sătul de curți și dornic să-și caute norocul aiurea. Marchizul îi dase mijloacele călătoriei și o sumă de daruri. Pietro se dusese la Veneția. Era așa de puțin izgonit încît rămîne, multă vreme, încă, în cele mai bune relații cu Mantova: scrie lui Gonzaga, îi trimite noile lui producții, îl pune în legătură cu Tiziano și mai ales îi cere mereu ajutoare și bani.

VIII

Venind către sfîrșitul lui martie 1527 la Veneția, Aretino nu avusese de gînd să se stabilească definitiv în cetatea lagunelor: venise să vadă un oraș ilustru și să aștepte evenimentele. Evenimentele fuseseră teribile pentru Roma și pentru papă: în mai, cetatea eternă căzuse pradă hoardelor germano-spaniole ale lui Bourbon, Clement VII era prizonier în Castel Sant'Angelo, creștinătatea toată consternată și îndurerată de cea mai mare ofensă adusă Sfîntului Scaun de la năvălirile barbarilor încoace. Aretino, care-și luase sarcina de comentator al evenimentelor, nu putea să nu-și spună cuvîntul. Și-l spune întîi prin două scrisori, date îndată în vileag, și adresate principalilor antagoniști: Împăratului Carol Quintul și papei Clement VII. Pe Împărat îl îndeamnă să dea cea mai înaltă dovadă de clemență liberînd pe pontificul prizonier, iar pe papă îl îndeamnă să ierte, ca un adevărat vicar al lui Cristos, ofensele Împăratului. Dar nu se mulțumește cu atît; asupra dureroaselor evenimente de la Roma scrie alte două compuneri, contradictorii acestea: întîi o elegie, în care deplînge, în accente de sinceră emoție, catastrofa romană; apoi o teribilă *pasquinata*, plină de insulte la adresa papei, a curții și a armatelor incapabile ale Ligii. Puțin îi pasă de contraziceri.

Primii trei ani ai șederii la Veneția sunt destul de grei pentru Aretino. Cu toată faima lui în Italia și cu toate prietenii durabile

ce-și face în orașul de refugiu, nu se poate impune dintr-o zi pe alta, mai ales în felul în care vroia el să se impună. Ani de încercări laborioase, de stăruințe continue ca să se căpătuiască undeva: demersuri pe lângă marchizul de Mantova, pe lângă regele Francisc I, pe lângă împărat, tentative de împăcare cu papa Clement pe care-l ofensase grav atît prin scrisoarea ipocrită ce-i adresase în 1525 cît și prin *pasquinata* asupra jafului Romei. De abia în 1530, se hotărăște să rămînă definitiv la Veneția. Atunci scrie faimoasa lui scrisoare către dogele Andrea Gritti, care-l luase sub protecția lui și intervenise stăruitor ca papa să-i dea iertare pentru trecutele ofense, scrisoarea care e un imn de adorație pentru Veneția și conducătorii ei și în același timp o exaltare puțin modestă a calităților de independență ale libelistului. După ce mulțumește dogelui că l-a primit sub aripa lui, l-a apărat de persecuțiile altora și i-a redat grația lui Clement, exclamă în felul lui emfatic:

„Iar eu care, în libertatea acestui stat, am învățat să fiu liber, refuz de acum înainte și pe vecie curțile, și vreau ca acest loc să-mi fie chivotul perpetuu al anilor ce-mi mai rămîn; căci aci nu încape trădarea, aci favoarea nu zăticnește dreptul, aci nu domnește cruzimea femeilor pierdute, aci nu poruncește obrăznicia ganimезilor, aci nu se fură, aci nu se siluiește, aci nu se ucide. De aceea, eu, care am înspăimîntat pe cei răi și am liniștit pe cei buni, mă dau vouă care sunteți părinți ai popoarelor voastre, frați ai servitorilor voștri, fii ai adevărului, amici ai virtuții, tovarăși ai străinilor, susținători ai religiei, observatori ai credinței, executori ai justiției, comoară de iubire și supuși ai îndurării. O Patrie universală! O libertate a tuturor! O adăpostul neamurilor risipite! Nenorocirile Italiei ar fi și mai mari dacă bunătatea ta ar fi mai mică!”

Și scrisoarea continuă pe același ton ditirambic: Aretino în atitudine de suplicant declară că se prosternează înaintea dogelui „cum nu s-ar pleca înaintea nici unui rege sau împărat din vremurile celor vechi”.

Scriitorul se oprește, în rătăcirile lui, la Veneția pentru că simțise că acolo va putea duce viața ce visase și, renunțînd pe vecie la traiul de parazit și la umilința curților, să încerce ceea ce nimeni nu încercase pînă atunci, ca omul de litere să trăiască prin propriile lui puteri. Dar în ce fel, cu ce mijloace? Aci ajungem, în sfîrșit, la descoperirea lui Aretino.

Într-însa intră mai multe elemente care, contopite, dau originalitate atitudinii lui. Cu spiritul lui ager și oportunist, știind să tragă folos din toate, este primul care vede la ce ar putea servi marea invenție a secolului XV, tiparul, care tocmai se generaliza în anii tinereții lui: nu numai la răspîndirea cărții, a volumului masiv, asupra căruia pălisera, în secolii trecuți, copişti și miniaturişti, dar și la împrăștierea largă și repede a lucrurilor mai puțin severe, a noutăților, a ideilor bune de comunicat grabnic. Desigur, nu el inventează foaia volantă și broșura cu puține pagini, dar vede la ce ar putea sluji această formă tipografică. O primă experiență face cu publicarea pronosticurilor și pasquinelor lui, pe care o continuă apoi, cînd se așază la Veneția, cu numeroasele „scrisori” ce începe să dea în vileag. Văzînd primirea avidă ce publicul făcea acestor producțiuni

ușoare, interesul ce deșteptau pretutindeni atât răutățile și mușcăturile cât și scrierile în care se silea să fie serios, Aretino pricepe că și-a găsit calea. Dacă nu se poate spune că el a inventat gazetăria ori jurnalul, se poate afirma că el e primul gazetar al timpurilor moderne. Căci în fond ce sunt toate publicările lui dictate de „actualitate”, comentariile de evenimente, acele *giudizi*, pronosticuri și scrisori, decît o formă rudimentară a presei periodice? Dacă n-a inventat jurnalul, a inventat desigur „articolul” aproape zilnic. Căci ce sunt, mai ales scrisorile lui nenumărate, împrăștiate întîi în momentul cînd le scrie, adunate apoi în volume (a publicat în timpul șederii la Veneția șase mari volume conținînd mii de epistole), scrisori purtînd asupra tuturor evenimentelor și asupra tuturor chestiilor de actualitate, dacă nu „articole”? Articolul e scrisoarea din 1525 către Francisc I, cînd regele căzuse prizonier la Pavia, articole, scrisorile către Papă și către Împărat, după căderea Romei, articol frumos de „reportaj”, scrisoarea în care povestește ultimele clipe ale lui Giovanni dalle Bande Nere.

Instrumentul ce avea la îndemînă era excelent și-i putea servi ca să-și joace rolul ce-și asumase de informator și îndrumător al timpului. Încercările ce făcuse la Roma îi arătaseră primejdiile acestui rol. Ajuns la Veneția, constată că acolo condițiile sunt diferite; acolo putea tipări orice, cu cea mai mare înlesnire tehnică (la Veneția erau cele mai însemnate imprimerii din Italia, rămase vestite în istoria timpului), cu singura condiție să nu se atingă de Serenissima și de legile republicii. Aci nu mai era nici teama de curte, de arbitrar, nici de sicarii plătiți ca să suprimă pe cei cu gură rea ori condei prea ascuțit.

Dar dacă putea publica orice vroia, aceasta nu era suficient ca să-și poată ciștiga, din produsul libelelor ori scrisorilor imprimate, viața largă după care umbla. Nu sosise încă momentul ca scriitorul să trăiască din vînzarea cărții lui. Ca om de litere, încercase să trăiască la curțile altora, dar nu recoltase decît umilințe și amărăciuni, cînd nu căpătase lovituri de pumnal. Nu mai voia să audă de curți, dar nu putea trăi fără curte, adică fără principii. La curte trăia ca parazit, tot ce primea era o pomană. În loc să aștepte bunăvoința principilor, de ce nu i-ar *sili* el să fie omenoși și generoși? În loc să cerșească, de ce nu le-ar impune el condițiile și să-i facă *tributarii* lui? Dar cum să biruie el, om singur și izolat, puterea și avariția celor mari? Mijloacele ce alege nu sunt, desigur, tot ce e mai onorabil pe lume, dar au avut meritul să prindă; acestea erau: lingușirea, birfeala, amenințarea, minciuna, batjocura, disprețul; nu toate deodată, ci alternativ, în gradatii savante, după subiect. Rar i s-a întîmplat să nu prindă nici unul. Încă de pe cînd era la Roma constatase cît de sensibili erau cei mari fie la atacurile sau birfelile lui, fie la laudele ce binevoia să le aducă. Era atîți principii care-i cereau să fie favorabil numiți în „revistele” lui, atîția gata să-l plătească scump ca să scape de invectivele aretiniene. Temerea unora și închipuirea altora erau mine de exploatat. Simțind că metoda lui prindea, Aretino merge pînă la capăt, mai ales cînd vede că la Veneția își poate exercita meseria în loc sigur și fără teama de represalii. Ceea ce propune el celor mari ai zilei este un tîrg: plătești, te laud; și te laud

în măsura în care plătești; dacă vrei, te ridic pînă la slava cerului; dacă nu primești tîrgul, ai văzut ce pot armele mele, bîrfeala, batjocura, ridicolul; băgați de seamă, aveți fiecare cîte o bubă ascunsă...

Dacă Aretino e într-adevăr primul gazetar din timpurile moderne, e în același timp primul gazetar căruia trebuie să-i aplicăm un epitet dureros, acela de gazetar de *chantage*. Italienii zic acestui fel de înșelăciune *ricatto*; noi n-avem termen în limba noastră. Să fie un semn bun? Cum să-i zicem acestui Aretino? Cel dintîi care l-a caracterizat mai bine a fost amicul său, pictorul Tiziano, numindu-l condottier de litere. Căpitani de aventură, condottierii, adunau soldați, făceau trupe pe care apoi le puneau, pe bani, în serviciul unora sau altora. Aventurierul de litere, condottierul condeiului, își pune și el pana în slujba altora. Cum condottierii de armate ajungeau să cîștige stăpîniri și state, așa acest Aretino ajunge să-și domine timpul și să facă tributari pe mai marii lumii.

Aretino e foarte mîndru de descoperirea ce face și nu se sfiește, cu cinismul lui, să o proclame la toate ecourile. Da, el este *flagelul principilor*, el i-a silit să-i plătească tribut; cît despre mijloacele ce întrebuintează, nu se silește să le acopere, să le ascundă; ele apar în toată lumina de-a lungul tuturor scrisorilor ce publică, fără umbră de rușine. Dar cum și cinismul are o margine, trebuia ca omul să dea într-un fel sau altul o coloratură mai eroică a ceea ce nu era decît un banditism literar. Dacă am făcut ce am făcut și cu mijloacele ce am întrebuintat — zicea el — este că am urmărit emanciparea unei întregi clase de intelectuali: îndurerat de condiția umilă ce se făcea scriitorilor, obligați să trăiască din mila și pomana altora, le-am arătat calea pe care pot ajunge la liberare și independență. E drept că el, ca om al Renașterii, se gîndea în primul rînd la ceea ce Guicciardini numește *il particolare suo*: pilda lui însă putea fi urmată și de alții, dacă aveau aceeași lipsă de scrupule. Într-o scrisoare către un messer Giannantonio da Foligno (*Il primo libro delle Lettere*, 3 aprilie 1537), Aretino povestește cum a știut să înlănzească pe principii și ce-i dătoresc lui literele pentru emanciparea ce a făcut posibilă prin exemplul său.

„Am scris ceea ce am scris de dragul virtuții (prin *virtù* Aretino înțelege aici *talentul*, adică tot ce strălucea în arte și litere), a cărei glorie era întunecată de avariția stăpînitorilor. Înainte să încep eu a le sfîșia faima, virtușii cerșeau cînstitele înlesniri ale vieții, și dacă vreunul ajungea să se pună la adăpost de chinurile nevoii, căpăta aceasta ca mîscărici, iar nu ca om de merit. Dar pana mea, armată cu spaimele ei, a făcut ca seniorii, reculegîndu-se, să adune inteligențele frumoase, cu o silită curtenie... Cei buni ar trebui deci să mă cîntească, pentru că eu pururea am militat cu singele meu pentru virtute și numai grație mie virtutea se îmbracă astăzi în brocart, bea în cupe de aur, se împodobește cu pietre scumpe, are calane, bani, călărește ca o regină, e servită ca o împărăteasă și adorată ca o zeiță; și ar fi nedrept cel ce nu vrea să recunoască, că eu i-am redat vechea strălucire... Să păsească deci docții pe căile ce le-au deschis brațele mele sigure, dacă vor să nu le mai pese de intrigile și cursele seniorilor: să se întoarcă apoi și să cînte lauda Domnului, cum am cîntat-o și eu, deși dacă am izbutit a fost nu prin talentul meu ci, prin harul lui...”

În fața deplinei reușite a lui Aretino, căci izbutise să ducă o viață liberă și largă pe socoteala celor mari, o întrebare firească se pune: cum se poate ca nu numai ațiți principii mai mărunți, dar potentăți în fața cărora tremura o lume întreagă, un Carol Quintul pe stăpînirile căruia nu apunea niciodată soarele, un Francisc I, papi, principii suverani, să primească a fi jefuiți de un aventurier fără scrupul, să-i arate bunăvoință, să caute să și-l cîștige? Contemporanii n-au priceput și probabil nici Aretino însuși nu și-a dat seamă de rațiunea adîncă a succesului său. Cea mai bună explicație o găsesc în această scurtă pagină a criticului italian Arturo Graf din frumosul său studiu *Un processo a Pietro Aretino* (în *Attraverso il Cinquecento*, p. 100):

„Un lucru nou se născuse pe lume. Francisc I care-l solicita să stea lîngă el, Carol Quintul care-l pune să călărească alături, Iuliu III care-l săruta pe obraz, toți ceilalți care-l copleşesc cu daruri și onoruri, nu se închină, la drept vorbind, înaintea lui Aretino, ci înaintea unui anume lucru, care nu poartă încă un nume, dar care-și face simțită forța. Și ce este acest lucru? Nu e altceva decît cuvîntul liber, care fixat și multiplicat prin tipar aleargă prin lume, împrășteie noutățile, creează publicitatea și judecățile, stimulează inimile și mințile, creează opinia publică, se face lozincă, se face doctrină, provoacă discuțiile rodnice, pregătește reinnoirile. Principii simt în mod confuz că a ieșit din mijlocul oamenilor, o putere nouă care poate răsturna tronurile și sfărîma sceptrele, și cad la învoială cu ea, caută să și-o facă prietenă. În Aretino recunosc pe reprezentantul ei, trist reprezentant, nu zic altfel, dar primul“.

Este și acesta unul din efectele culturii Renașterii. Liberul examen nu a fost inventat numai de Reformă. Toată cultura care dusesese la exaltarea individului implica libertatea de cugetare, era întemeiată pe ea. Deși stăpînii Italiei pregăteau atunci o dură înăbușire politică și intelectuală, care avea să se manifeste prin tirania ispano-pontificală și contra-reformă, nu putea să le scape forța ce avea încă liberul examen al agerelor spirite italiene. Au preferat deci, în loc să-și facă dușmani din ceea ce se manifestă ca libertate de cugetare, să cadă la învoială. În loc să zdrobească pe un Aretino, cum ar fi putut lesne, au preferat să-l cîștige, să-l cumpere, ca să nu ațîțe forțele obscure ce presimțeau agitîndu-se la spatele acestui aventurier al condeiului.

IX

Metodele întrebuintate de Aretino în relațiile lui cu potențații timpului reies cu deplină claritate din scrisorile publicate de el însuși, și mai ales din cele ce nu voise să publice, din prudență, dar care s-au descoperit, mai tîrziu, în arhivele diversilor principii italieni.

Cu marchizul de Mantova, care se entuziasmase printre cei dinții de talentul lui Aretino, are o lungă corespondență: cu acesta începe să-și exercite diversele metode, de la lingușirea plată pînă la invectivă și amenințări, alternîndu-le cu o deosebită dibăcie. Cînd

simțise, în 1527, că-i era greu să rămână la curtea mantovână și plecase spre Veneția, hotărîse că acest Gonzaga trebuia să fie primul lui tributar. Am notat că marchizul se lăuda cînd scria papei că izgonise pe Aretino. Îl izgonise așa de puțin încît îi dase la plecare daruri și bani de drum, și rămăsese în cei mai buni termeni cu poetul său favorit. Pietro nu plecase fără gînd de întoarcere: lăsase la Mantova caii ce-i serviseră la îndeletnicirile lui aproape războinice pe lîngă Giovanni de' Medici. De la Veneția trimite marchizului noile lui scrieri și mici daruri. Gonzaga îi răspunde trimîndu-i sume de bani și haine scumpe. „Nu m-am bucurat atît de bogăția darului, mulțumește Aretino, cit de faptul că, fiind principe, m-ați judecat demn să port haine de principe”. Asigurînd pe marchiz de eterna lui recunoștință, nu se sfiește să afirme că sufletul lui „*non cede a quel di niun re!*” Împrietenindu-se — cum vom povesti — cu cei mai mari artiști ai timpului care se aflau atunci la Veneția, Aretino îngrijește să procure lui Gonzaga din operele acelor maeștri. Primul portret ce-i face Tiziano, Aretino îl trimite la Mantova; răsplata: cincizeci de *scudi* și alte haine de preț, pe care le descrie, mîndru, în scrisori: „Cred că messer Iacopo Sansovino, om foarte rar, vă va împodobi cabinetul cu o Veneră așa de adevărată și de vie încît să umple de gînduri lascive pe oricine o privește. Am spus lui Sebastiano (del Piombo), pictor minunat, că dorința voastră este să zugrăvească un tablou după gustul lui, numai să nu fie cu ipocrizii, stigmate și cuie (adică nu obișnuitele subiecte sacre); mi-a jurat să zugrăvească lucruri uimitoare”. Într-asta nu-l înșela pe marchiz: avea, desigur, comisionul lui, dar îi procura marfa artistică cea mai bună de pe piața Veneției.

Dar nu cu cele cîteva zeci de *scudi* și chiar hainele princiare ce-i trimitea Gonzaga ar fi putut duce messer Pietro viața largă și fără grijă ce ambiționa. Ca să-l îndemne la mai multă dărnicie concepe un plan măreț: o vastă poemă pentru eterna glorificare a casei Gonzaga. Aretino vroia să rivalizeze cu Ariosto și Matteo Boiardo¹⁰ și să dea Italiei ceva în felul marilor poeme *Orlando furioso* și *Orlando innamorato*. Poema, închinată lui Federico și cîntînd isprăvile Gonzagilor de-a lungul secolelor, avea să se cheme *Marfisa*. Cu marea lui facilități, începe să toarne stanțele nemuritoare. Federico se entuziasmează, îl încurajează, îi trimite ceva subsidii și toate documentele genealogice ale casei lui. *Marfisa* n-a înaintat niciodată prea mult — la un moment de supărare poetul se laudă că a distrus vreo trei mii de stanțe — și ce a rămas nu e decît o umflătură amorfă, departe de splendoarea poemelor lui Ariosto ori Boiardo. Marchizul aștepta mereu să vadă minunea, dar nu se mai grăbea să trimită subsidii. De aici neînțelegerile cu Aretino.

Ciudată corespondența din acest timp, și mai ciudate relațiile dintre acest principe și poetul lui de curte. Gonzaga avea așa de mare slăbiciune pentru Aretino încît ajunge, el, principe suveran să-i favorizeze oarecare pasiuni ignobile și să se coboare pînă la

¹⁰ Matteo Maria Boiardo (1441—1494) a trăit la curtea lui Ercole d'Este — duce al Ferrarei — și a scris — în afară de egloge în limba latină și de poezii de dragoste — poemul *Orlando innamorato* (rămas neterminat).

rolurile cele mai josnice. Dacă lucrul ar fi fost povestit de un Franco, un Doni ori de autorul anonim al vieții lui Aretino, nu i-am fi putut da nici o crezare; dar el rezultă din documentele arhivei Gonzagilor, date la lumină de Alesandro Luzio. Messer Pietro, ca mulți din contemporanii lui, era foarte eclectic în materie de amor. El, care avea să amestece toate genurile literare și să treacă de la pasquinate și bufoneriile pornografice la vieți de sfinți și scrieri edificatoare, amestecă în preferințele lui și sexele... Mai ales în tinerețe, căci la Veneția, unde nu se putea glumi cu unele lucruri, pare a se fi întors la conformism. În tot cazul, pe cînd se afla la Mantova, la începutul lui 1527, Pietro se amoretzase de o anume Isabella Sforza. Nimic mai natural, dar el e cel dintîi să se mire de acest eveniment pe care-l celebrează în două sonete obscene descoperite de Luzio într-un codex marcian la Veneția. Al doilea sonet, singurul care se poate reproduce (și încă), începe astfel: *Sia noto a ogni persona et manifesto — Come Isabella Sforza ha convertito — L'Aretino da ch'ei nacque sodomito — Che San Francesco non potria far questo...* Și mai adaugă că acest eveniment memorabil s-a întîmplat la 21 februarie și că „lumea a rămas uimită” de minunea săvîrșită de Isabella așa de repede... Dar conversiunea n-a durat mult, se vede, căci plecînd la Veneția în scrisorile către Marchiz e vorba de un tînr, numit de el „fiul lui Bianchino”, care-i deșteptase un interes mai mult decît suspect. Bunul marchiz, pentru liniștirea poetului *Marfisei*, își oferă bunele sale oficii și-i scrie să „nu pot decît să consimt a încerca totul spre a-ți lecui marea patimă, de aceea am poruncit să se execute ceea ce mi-ai scris”. Aretino ceruse să i se trimită la Veneția acel „figliuolo dell' Bianchino”. Un om al marchizului vorbește cu tînrul, însă acesta, puțin măgulit de oferta aretiniană, îl trimite la plimbare. Mihnit că n-a putut să-și satisfacă prietenul, marchizul îi scrie că față de rezistența tînrului nu a mai pus să-l roage, să-l îndemne sau să-i poruncească în numele lui, „nefiind drept nici cinstit să-i poruncească în asemenea caz...”; îi cere scuze că n-a putut face altfel...

Din această pricină ori din altele, corespondența se răcește cîtva timp. Tiziano și Sansovino trimit lucrările lor la Mantova, marchizul le răspunde, plătindu-i onorabil, dar despre Aretino nici un cuvînt. Nu se mai ocupa de el. Indignat de tăcerea lui Gonzaga și mai ales de tăierea subsidiilor, Aretino se gîndea să intre în serviciul regelui Franței. Ambasadorului mantovan la Veneția, Iacopo Malatesta, îi spune pe față că odată ce marchizul îl lasă să moară de foame, nici el nu se mai gîndește să termine *Marfisa*; dealtfel restituie chiar genealogia Gonzagilor: patroni găsește el, Aretino, destui. Și cu limba lui otrăvită începu să vorbească de rău pe principe și să birfească toată curtea mantovană. Ambasadorul transmite toate acestea marchizului și adaugă că poate ar fi bine, *ad evitanda scandala*, să-l liniștească cu ceva pe furibundul poet. Peste cîtva timp, cum nu sosea nimic de la Mantova, Aretino face o nouă scenă ambasadorului mantovan în casa ambasadorului francez, în prezența trimisului florentin și a altor oameni de seamă (Pietro începuse să aibă frecvențări onorabile), scenă care se întoarce rău împotriva lui. Lucrul e povestit astfel de Malatesta. Intrînd în casa ambasadorului

francez, îi găsisse pe toți rizînd cu mare poftă : Aretino batjocorea cu verva lui răutăcioasă toată curtea de la Mantova. Arătîndu-i necuviința acestei purtări, Pietro o ia de sus, afirmînd că el nu spune decît adevărul, că nu-i pasă de nimeni și de nimic și că deși acestea nu-i plac ambasadorului va mai auzi și altele... Malatesta îi spuse răspicat să bage bine de seamă să nu se căiască amar : marchizul e în stare să-i dea o lecție cum n-a căpătat de cînd este, și atunci nu va găsi scăpare nici în rai. Cearta aprinzîndu-se tot mai rău, ceilalți săriră și liniștiră lucrurile. Dar cînd Malatesta fu să plece, Aretino „speriat de vorbele crude” ale ambasadorului se luă binișor după el și blînd ca un miel se rugă să-l ierte și să nu mai scrie nimic marchizului ; dacă a greșit e că dorește prea mult favoarea principelui ; pe viitor va fi mai prudent, se va sili să termine opera începută și chiar dacă se duce în Franța nu va spune decît binele de marchiz... Bineînțeles, ambasadorul transmite totul la Mantova. Marchizul trimise lui Aretino pe același Malatesta numai două vorbe care-l înspăimîntară foarte : o amenințare de suprimare pură și simplă. Cum nu avea un deosebit curaj fizic și cum amintirile de la Roma erau încă vii, messer Pietro se umili din nou, și-și ceru iertare pe lung și în scris. Gonzaga îi iertă și de împăcăciune îi trimise daruri magnifice : „*una roba di velluto nero, fregiata di cordoni d'oro, con la fodra di fela d'oro, un saio e un giubbone di brocato*”, plus ciorapi de mătase stacojie cu fir de aur, pe care poetul îi dăruie unei cumetre *gentilissima*. Și astfel Aretino, iertat de marchiz, putu să se păuneze, în ziua înălțării, în haine de principe, aurit pe toate cusăturile, prin piețele Veneției. La rîndul lui, pentru pecetluirea păcii încheiate, Pietro trimite marchizului un frumos pumnal, cizelat de meșterul vicentin Valerio Belli.

Dulcea armonie nu durează mult. Marchizul înțelegea să plătească *Marfisa* cînd va fi terminată ; Aretino nu o continua pentru că nu primea nimic. Deși poemul nu înainta, cere ca papa și împăratul, la întrunirea lor de la Bologna, să-i acorde privilegiul imprimării ; ambasadorul mantovan sprijini cererea, dar papa care nu uitase insultele libelistului refuză. Aretino reîncepe plîngerile către marchiz și ambasador. Gonzaga se poartă cu el mai rău ca papa Clement ; îl lasă să moară de foame ; cînd îi va asigura pîinea zilnică ? după ce va muri ? A fost nevoit să pună amanet manuscrisul *Marfisei* : noroc că nu l-a avut la îndemină, altfel l-ar fi ars de minie. Dăruind frumosul pumnal, crezuse că marchizul îi va da o bună răsplată, dar marchizul nu-i trimite decît hainele ce nu mai poartă ! Nu s-a mai pomenit asemenea avariție... Marchizul tace și nu mai trimite nimic. Atunci Aretino întoarce foaia și recurge la alte mijloace. I s-au făcut oferte splendide de serviciu din partea marchizului de Monferrato : venind de la Bologna la Veneția, acesta îl cinstise : îi dăruise lucruri și bani ; acum vrea să-l ia cu orice preț în slujba lui. El, Aretino, n-ar părăsi pe marchizul de Mantova pentru toți regii, papii și principii din lume, dar să se gîndească și Gonzaga, să nu-l mai lase flămînd, să-i dea ceva mai consistent decît veșnicele boarfe, să nu-l silească să intre la alt stăpîn. Cu reputația ce are, cînd toată lumea știe cine e și ce poate Aretino, n-are decît să-și aleagă protectorul... Astfel se tînguia lăudîndu-se abilul solicitator.

Cam pe vremea aceea (în 1530), marchizul Gonzaga capătă o mare înaintare: în urma vizitei ce-i face împăratul, Mantova e înălțată la rangul de ducat. Noua demnitate îl îmbunează pe proaspătul duce și față de Aretino: îi trimite ceva ajutoare și-l roagă să termine *Marfisa* care avea să aducă atîta lustru nobilei lui case. Poetul se liniștește pentru cîtva timp. Și tocmai la acea epocă are prilejul să fie numit binefăcător al patriei sale. În acel an, papa, de acord cu împăratul, hotărîseră, întîi prin tratatul de la Barcelona, apoi la Bologna, ruina republicii florentine și reînstalarea Medicilor. Armatele imperiale înfrîng ultima rezistență a apărătorilor libertății și în august 1530 Florența capitulează. Cetele de bandiți din armatele imperiale infestau toată Toscana. Arezzo, deși oraș stăpîn pe sine și de partea împăratului nu știa ce-l așteaptă: se temea de vreo lovitură florentină ori papală. Aretinii se gîndiră atunci să se îndrepte spre compatriotul lor, marele om de la Veneția, prietenul împăraților și principilor. Căpitan al armatelor imperiale care răpuseseră Florența era însuși fratele ducelui de Mantova, Ferrante Gonzaga. Aretino scrie îndată ducelui, cu toată căldura de care era capabil, rugîndu-l să intervină pe lîngă Ferrante ca să protegiască Arezzo: aceasta ar fi răsplata cea mai scumpă a serviciilor ce a adus casei Gonzaga și dovada cea mai strălucită a bunei voințe cu care-l cinstea. Ducele scrie fără întîrziere fratelui său, conjurîndu-l să apere Arezzo de orice atingere, ca Pietro, „liberat de grija și neliniștea ce-i căsunau primejdiile patriei să se întoarcă netulburat la studiile și compunerile lui care desfată lumea și celebrează casa Gonzaga”. Îndemnurile ducale fură ascultate și Arezzo scăpă — pentru puțin timp dealtfel — de primejdie. Priorii aretini îi mulțumesc lui Pietro printr-o scrisoare solemnă, proclamîndu-l „servitorul patriei”.

Nici noua acalmie nu dură mult. Poetul ceru un secretar care să-i copieze partea terminată din interminabilul poem (el scria cu greutate de cînd îi fuseseră mutilate mîinile la Roma). Mantova întîrzie cu răspunsul. Aretino se înfurie din nou. În prezența lui Tiziano spune noului ambasador mantovan Agnello o sumă de obraznicii: pentru a economisi cîtiva gologani, curtea zgîrcită de la Mantova îi face toate mizeriile; dar are să povestească el lumii cum se poartă Mantova cu el! Atunci ducele se minie de-a binelea și-i trimite vorbă că acum s-a săturat de obrazniciile lui; dacă se mai atinge de cel mai mic curtean mantovan, se jură pe trupul lui Cristos că pune să-i tragă zece lovituri de pumnal în plin Rialto: „*al corpo di Gesù Christo li farebbe dare dece pugnalate in mezzo Realto*”. Ambasadorul se grăbește să transmită plăcutul mesaj dîndu-i un aer și mai sinistru. Aretino o băgă pe mînecă și ceru îndată scuze ambasadorului. După o săptămînă, ca și cum nimic nu se întîmplase, scrie din nou ducelui solicitînd alte favoruri. Dar Gonzaga era sătul de pretențiile și impertinențele lui; cum și el era destul de aprins și de mînios din fire, nu mai răspunde, și din acel moment (începutul lui 1531) nu mai vrea să știe de Aretino. Zadarnic încearcă acesta, prin scuze și rugăminți, să îmbuneze pe duce; acuză pe unii și pe alții, pe ambasadorul Agnello, ba chiar și pe cumătrul său Tiziano, că l-au stricat cu patronul său iubit: zece ani de zile Gonzaga ignorează cu totul pe cerșetorul ingrat. Într-un tîrziu, pe la 1540, la stă-

ruințele episcopului Giovio și ale marchizului del Vasto, ducele consimte să-i dea iertarea. Dar Aretino nu mai poate trage nici un profit, căci peste puțin timp ducele moare. Îl jefuise destul, în anii cei buni, zmulgându-i daruri și subvenții pentru acea *Marfisa* născută-moartă.

Patroni nu-i lipseau acum lui Pietro. Și chiar *Marfisa* putea fi utilizată aiurea. Pusese ochii pe proaspătul duce de Florența, Alessandro de' Medici. Cu modestia lui obișnuită, scria acestuia la 15 aprilie 1531 oferindu-și serviciile: „Precum Alexandru (Macedonicul) nu vroi să fie zugrăvit de nimeni altul decât de Apelles, tot așa Alessandro nu vrea ca altul decât Pietro să-i scrie isprăvile. „Și-i oferea și *Marfisa*: în locul Gonzagilor vor fi cîntați Medici: „Cînt genealogia Medicilor, nu fără dispreț pentru Mantova”. Dar Alessandro nu căzu la tocmeală. Atunci Pietro găsi alt amator care să fie cîntat împreună cu tot neamul lui, pe un înalt demnitar imperial, marchizul spaniol del Vasto, care deveni unul din tributarii cei mai însemnați ai Aretinului. Pietro îl răsplăti cu laudele cele mai nerușinate.

X

Purtarea lui Aretino față de papa Clement VII este destul de urită. E drept că papa nu vroeise să-i facă dreptate cînd cu atentatul lui Achille della Volta, dar felul cum se răzbună e odios. E întîi scrisoarea din timpul captivității pontificelui. Nu era Aretino cel chemat să-i aducă consolațiile insolente din faimoasa epistolă:

„cine stă așa de sus ca Sfinția Voastră, trebuie să se întoarcă cu rugăciuni spre Iisus, iar nu cu tînguii împotriva soartei. Era necesar ca vicarul lui Cristos, suferind mizeriile prezente, să plătească greșelile altora; și justiția cu care cerul îndreaptă greșelile nu ar fi apărut așa de luminoasă lumii întregi, dacă închi-soarea Voastră n-ar fi adus mărturie. Mingiați-vă în strimtorile astea, odată ce voința Cerului v-a pus în puterea Cesarului, așa ca să puteți încerca în același timp mizericordia divină și clemența umană...”

Termina cerîndu-i să ierte pe Împărat și, sprijinit pe puterea acestuia, să iasă „cu laudă și glorie din greutățile în care l-au băgat desfrîul și păcatele clerului...” Sub aparenta umilință și durerea prefăcută, se ghicește bucuria sălbatecă a răzbunării. Dar n-a fost numai această scrisoare. Ajuns la Veneția, scrie, cum am notat, la vestea căderii Romei, nu numai elegia demnă și îndurerată, dar și o *pasquinata* insolentă intitulată *Pax vobis*, plină de batjocuri la adresa papei, a clerului și a armatelor Ligii. Martori spun că bătrînul pontifice citind această sinistă și odioasă glumă, i-a căzut birtia din mină și plîngînd a exclamat: „cum e cu puțință să rabde lumea ca un pontifice să fie sfîșiat în chip așa de crud?” În ceasurile de te-roare ce petrecuse pe cînd se afla împresurat la Castel Sant'Angelo, nenorocitul papă avusese un gînd de regret că Aretino nu se afla în jurul lui. Pictorul Sebastiano del Piombo, prezent în castel atunci, scria la 15 mai 1527 lui Aretino la Veneția:

„Acum două zile papa Clement, mîncînd în castel pîinea durerii iar nu bucate somptuoase, zise suspinînd : De-ar fi fost Pietro Aretino lîngă noi, n-am fi aici mai rău ca niște prizonieri, căci ne-ar fi spus pe față ceea ce se zicea în Roma asupra învoielii împărătești încheiată cu Feramosca și viceregele Neapolului, așa că nu ne-am fi pus bunăvoința noastră în mina unor astfel de oameni.”

Și Sebastiano povestește mai departe — și n-avem temeii să-i bănuim sinceritatea — că papa vroind să scrie o scrisoare Împăratului ca să înceteze în sfîrșit jaful oribil al Romei, nimeni din jurul lui n-a fost în stare să-i aducă o redactare nimerită. Să fi fost acolo Aretino cu pana lui...

După eliberarea papei, Aretino nu pierde nici un prilej să scrie lucruri neplăcute : de pildă sonetul care începe așa :

*Sett'anni traditori ho già gettati,
Con Leon quatro e tre con ser Clemente,
E son fatto nemico della gente
Più per li lor che per li miei peccati... ¹¹*

Se plînge tuturor de vremea ce a pierdut cu acești papi ingrati și avari, ba chiar unui Medici, ducelui Cosimo... Odată cînd se zvônise că Clement VII murise, Aretino îi închină un alt sonet defăimător. Totuși, cînd avu nevoie să obțină privilegiul pentru imprimarea *Marfisei*, puse pe marchizul de Mantova să intervină ca papa și împăratul să-l acorde. Papa refuză scurt. Mai tîrziu însă, și numai la stăruința dogelui Gritti, după ce Aretino se umilise și-i ceruse iertare, i-l acordă. Dar nu era numai papa printre cei ofensați : era mai ales secretarul său, datariul Giberti, personaj important pe care Aretino îl birfise crud. E drept că datariul avea pe della Volta în domesticitatea lui și-l scăpase de orice urmărire. Pietro, practic cum era, găsi că era mai nimerit să scape de dușmănia unor oameni așa de puternici. Așa în 1530, cînd Giberti veni la Veneția, libelistul — împins, zice el, de o inspirație divină — se duse la el și căzîndu-i în genunchi îi ceru iertare și uitarea trecutului. Blîndul episcop de Verona îl primi cu creștinească dragoste și-l iertă. Într-o scrisoare către marchizul Gonzaga, Giberti explica, vorbind de vechea afacere de la Roma, că el nu-și simte nici o vină : ceea ce se făcuse lui Aretino „se întimplase fără poruncă, fără consimțămînt, fără știință” ; că el fusese cel dintîi mîhnit de faptă și n-ar fi pregetat să ceară pedepsirea făptașului „de n-ar fi fost silit de nesfîrșite rugăminți”. Rezultă din această mărturie că dacă Giberti nu știuse de pregătirea atentatului, la complot participaseră mai mulți din familiarii lui și că aceștia îl siliseră să înăbușe totul. Mai tîrziu, Pietro iartă și pe Achille della Volta, neuitînd să se laude în scrisori de caritatea lui creștinească : asta nu-l împiedică pe atentator, cum am notat, să sfîrșească spînzurat pentru alte crime.

¹¹ Șapte ani blestemați am pierdut, patru cu Leon și trei cu domnul Clement, și mi-am făcut lumea dușmană mai mult pentru păcatele lor decît pentru ale mele... (trad. C. A.)

Iertarea dată de Giberti, stăruința marchizului de Mantova și mai ales intervenția dogelui Andrea Gritti făcură pe Clement VII să ierte și el pe Aretino. În invoiala făcută cu dogele, Pietro făgăduise să scoată din poemele lui „toate locurile unde vorbea de rău pe Sfinția Sa și, în schimb, să o vorbească de bine”; asemenea și despre datariul Giberti; afară de acestea „ca bun creștin va trebui să se spovedească și să se grijască, lucru ce nu făcuse de mai mulți ani”. Și aci mărturisim că nu ne putem ține risul la scena pocăinței lui Aretino, povestită de ambasadorul mantovan Malatesta într-o scrisoare către suveranul său. Lucrul se petrece în postul Paștilor din 1530 :

„Am văzut ieri pe messer Pietro Aretino pe care-l găsi cu spovedania în mână și cu lacrimi în ochi, plângându-și păcatele. Îmi spuse că știe că Dumnezeu nu vrea să-l părăsească, ci să-i facă mai mult bine decît merită, căci a fost pînă acum un mare păcătos; dar că s-a hotărît să ducă altă viață, lăsîndu-se cu totul de pizmă, ură și orice altă răutate; că se pocăia de toate și vroia să se spovedească și să cuminece cu toată familia, ceea ce nu făcuse de cîtiva ani...”

Pocăința solemnă a lui messer Pietro era căsunată și de o făgăduință a papei : pe lîngă privilegiul *Marfisei* se arătase dispus să-i trimită și o sumă de bani...

După primirea privilegiului, pe care episcopul de Vaison îl remite lui Aretino „în casa reginei Ciprului, sora lui Cornaro”, Aretino trimite papei o scrisoare de mulțumire pentru iertarea căpătată și de pocăință pentru ofensele aduse, nu fără să strecoare cîteva din obișnuitele lui impertinențe.

„Monsignor Girolamo da Vicenza, potrivit poruncii date, mi-a spus din partea Sfinției Voastre că n-a fost atît de uimită cînd a ajuns din cavaler de Rodos papă și din papă prizonier, cît a mirat-o faptul că eu am sfîșiat-o în scrierile mele, mai ales cînd știam de ce n-au fost pedepsiți cei ce încercaseră să mă asasineze. Sfinte Părinte, în tot ce am spus ori scris pururea limba mi-a fost deopotrivă cu inima; dar cînd m-am atins de cînstea Sfinției Voastre, credința inimii mele nu avea nici o parte în furia mea satirică. Și dacă cei care au ajuns la culmea măririlor grație Sfinției Voastre v-au atacat cu lancea, ce e de mirare că eu v-am atacat cu gluma? Mi-e rușine și am cîință de două lucruri. Mă pocăiesc că am hulit un papă a cărui slavă mi-a fost pururea mai scumpă ca viața mea; și mă rușinez că voind să-l hulesc am făcut-o tocmai în toiul nenorocirilor sale... Acum mulțumesc lui Dumnezeu că v-a scos din suflet asprimea miniei iar mie din pană dulceața răzbunării. Și pe viitor voi fi același bun slujitor ce am fost în vremea cînd virtutea mea care se hrănea cu lauda voastră se armă contra Romei, atunci cînd scaunul lui Leon rămase gol; și voi lucra așa ca Serenissimul Gritti, a cărui prudență s-a pus între răbdarea Voastră și aprinderea mea, să aibă mai curînd a mă răsplăti decît a mă pedepsi.”

Rezultatul epistolei a fost că papa Clement s-a mulțumit cu iertarea și a uitat de subsidii. Aretino nu-i mai scrie nici nu-l mai atacă : se mulțumește cu mici săgeți împotriva avariției papale în scrisorile către alții.

Cu urmașul lui Clement VII, Paul III Farnese, Aretino e mult mai prudent. Îndată ce se suie pe tronul pontifical încep laudele, im-

nurile și tămîia : îl declară ales prin voința divină iar nu prin favoarea umană, îi trimite *Psalmii* lui (începuse, alături de scrierile cele mai libertine, să publice poeme și scrieri religioase) și în același timp solicită *un breve di famigliarità*, adică să fie numărat printre oamenii de curte ai papei — în mod cu totul onorific, specifică el, căci n-are intenția să vie la Roma ori să obțină alte înlesniri, afară de aceea de a înveseli pe Sfinția Sa, odată pe lună, *con qualche piacevolezza*, adică cu scrisori ori poeme. Papa, care nu părea dispus să se înveselească la glumele Aretinului, nu se grăbește să-i trimită acel *breve*. Jignit, Pietro explică monsignorului Guidiccione, care intervenise în favoarea lui, că n-are nici un gând să ajungă iară serv din om liber ce este ; că dacă ar fi de servit cineva din casa Farnese, ar intra mai curînd în slujba lui Pier Luigi, fiul papei, „căci sunt mai obișnuit cu taberele decît cu curțile și de la soldați am avut onoruri și bani, pe cînd de la preoți n-am căpătat decît *villanie e ruberie*”. Îl roagă deci să înceteze orice stăruință, căci mai curînd ar sta zece ani la pușcărie decît să vină la curte : „La Roma n-aș rămîne nici cu Sfîntul Petru, necum cu urmașul lui...” Nu sunt urme în scrisorile lui Aretino ca papa Paul III să-l fi ajutat mult, dar nici libelistul nu trece la invective. Ceva tot trebuie să fi căpătat, ca tămîia să nu-i rămînă zadarnică : într-o scrisoare din 1539, se aruncă la picioarele Sfinției Sale și-i cere iertare pentru injuriile ce a adus pe vremuri curții romane „cu prostia scrierilor” lui și-i oferă astfel pontificelui gloria de a se putea făli cu „conversiunea aretină”. Asemenea gesturi nu erau gratuite la un Aretino. Pe lîngă papă erau ceilalți Fernese : Pier Luigi, fiul lui Paul III, întîi duce de Castro, apoi domnitor la Piacenza, și Ottaviano nepotul, duce de Camerino, care avea să întemeieze casa ducală de la Parma. Acestora le oferă serviciile lui, declarînd că nu dorește altceva în viață decît să-și consacre talentul întru cinstirea și fericirea casei Fernese. Scrisori pline de laude nerușinate sunt urmate de oarecare subsidii. Odată, pe cînd Pier Luigi era bolnav, Aretino îi recomandă ca leac al tuturor bolilor cît mai multă dărnicie ...Se vede însă că Pier Luigi nu avea mare încredere în medicina lui Pietro, căci îl vedem pe acesta trecînd la invectivă. Într-o poemă îi spunea, în versuri execrabile, să ia ca model de liberalitate princiară munificența lui Francisc I și-l numea pe acest Farnese „duculeț de trei parale” ;

*Impara tu, Pier Luigi ammorbato,
Impara, ducarel da tre quattrini,
Il costume da un re tanto onorato.*

Urmașul lui Paul III se întîmplă să fie un aretin : Giulio III del Monte. Un compatriot, credea Aretino, nu-i va refuza nimic. Încep îndată — noul papă se urcă pe tron în 1550 — poemele și scrisorile laudative. Un sonet e plătit pe loc cu o sută de *scudi* de aur și Aretino e numit cavaler al Sfîntului Petru, demnitate legată de oarecare venituri. Prea puțin lucru, judeca el. Pe o rudă de aproape a papei, donna Ersilia del Monte, o conjură călduros ca „cu rugămînti blajine” să obțină ca pontificele „să-i întinerească bătrînețea cu alte dărnicii”. Desigur, scrie el, cavaliereatul este „un dar de trei și patru

ori regal", dar l-a cîștigat prin scrierile lui care au proslăvit „cu aprobarea tuturor dreptilor" marile calități ale lui Iuliu III. Aretino înainta în vîrstă — se apropia de 60 de ani — și tînguiriile lui sunt din ce în ce mai insistente, ca și lauda de sine. Și donna Ersilia trebuie să le asculte pe toate. Papa ar fi spus cuiva, scrie el, că dacă Aretino ar veni la Roma, lumea ar alerga să-l vadă ca la un nou jubileu: desigur, căci el e om fără înșelătorii și adevărul i-a fost pururea singurul idol; „pentru că lingușirea nu-mi place, pentru că fug de josnicie, pentru că lucrez ca om liber, pentru că cunosc pe ticăloși, pentru că am groază de ingrați, pentru că din modestie nu vreau să spun toate acestea și totuși ele se știu..." Toate nenorocirile lui au decurs din ura ce i-au purtat curțile, iar de obstinatele lor perfidii a avut parte încă din tinerețe: „martori îmi stau Leon X și Clement VII, ale căror diabolice sfintii în loc să-mi șteargă sudoarea servituții cu mîinile răsplătirii, au muiat-o cu cruzime în propriul meu sînge"... Înșiră apoi nobilei corespondente toate lăudăroșeniile lui: cum e cunoscut pînă la Persia și în India, cum principii care trag tribut de la popoare sunt tributarii lui, care a ajuns flagelul lor. Iar ca concluzie: pentru cîte a făcut el prin scrierile lui religioase, ar trebui ca și clerul să-l răsplătească, „aurindu-i pana și foile pe care scrie, *con limosina larga* — cu largi pomeni". Vesnicul refren.

Aretino de mult nu se mai urnise din Veneția lui scumpă. Deși în pragul bătrîneții, n-ar fi pregetat să se ducă la Roma, la papa aretin, cu gîndul să obțină cît ar putea mai mult. Prilejul i se oferă în 1553, cînd ducele de Urbino, alt tributar, e numit căpitan al armatelor pontificale și-i oferă să-l ia la Roma pe socoteala sa. În ultimele lui scrisori — Aretino moare în 1556 — povestește această călătorie ca un adevărat triumf. Prin orașele unde trecea tot norodul îi ieșea înainte ca să-l vadă și să-l admire. La Roma e găzduit în palat „în camere regești, nu de slugă". Cînd îngenunche la picioarele papei, în fața întregii curți, Iuliu III îl ridică de jos și-l îmbrățișă sărutîndu-l pe frunte. Și nu sunt numai exagerări în cele ce spune Aretino. Un adulador îi scria la întoarcere: „Nu mă mir că papii te îmbrățișează, că împărații te pun la dreapta lor: scrierile dumitale le dau imortalitatea. Mă mir numai că nu-și împart statele cu dumneata." Aretino nu venise să împartă statele pontificale cu Iuliu III, venise după ceva mai simplu și mai imediat. Dar și de data asta avu să se plîngă de avariția papală: „Sfîntul Părinte m-a îmbrățișat, dar sărutările lui nu sunt polițe." Ar fi preferat ceva mai consistent. Dar el nu era niciodată mulțumit cu ce căpăta. După întoarcerea de la Roma ne lasă să credem că i s-a oferit chiar pălăria de cardinal, dar că el n-ar fi stăruit destul ca să o capete. Frumos cardinal ar fi fost messer Pietro!

XI

Printre marii demnitari ai timpului, Aretino alege ca furnizori principali de daruri și subsidii pe cei mai puternici: pe Carol Quintul și Francisc I. Cu o desăvîrșită artă a știut să și-i cîștige pe amîn-

doi, lăudînd pe unul fără să înjosească pe celălalt, luînd cînd partea unuia cînd a celuilalt, cu un deosebit tact și fără să se compromită iremediabil. Așa că a ajuns să primească de la amîndoi, iar cei doi suverani care-și disputau stăpînirea Italiei să-și dispute serviciile și laudele exclusive ale „divinului” Aretino.

Pietro fusese prezentat regelui Franței, cum am arătat mai sus, de către Giovanni dalle Bande Nere. Francisc I, care iubea toate manifestările talentului, făcuse mare haz de aventurierul plin de spirit mușcător, tovarăș vesel și plăcut și — dacă trebuie să credem scrisoarea citată a condottierului — vroise chiar să-l ia la curtea sa, unde dealtfel abundau italienii. Cursul războaielor nu-i permisesse lui Aretino să meargă după regele Franței. Prima scrisoare publică ce-i adresează este cea scrisă cu prilejul catastrofei de la Pavia și pusă de el în fruntea primei cărți de *Lettere* ce publică ceva mai tîrziu. Regelui căzut prizonier îi spune că nenorocirea în care arată atîta înălțime de suflet, în loc să-l coboare îl ridică și mai mult. Nu știe cine merită mai multă laudă, învingătorul ori învinsul. Învingătorii, orbiți de mîndrie, uită de Dumnezeu și nu-și amintesc decît de ei înșiși; învinșii, luminați de modestia umilinței, uită de ei ca să-și amintească de Dumnezeu. Față de magnanimitatea arătată de rege, nici împăratul nu va rămîne nesimțitor și va răspunde cu clemența. Cei doi suverani rămîn egal de mari, oricare ar fi învinsul ori învingătorul. Aretino era pe atunci om de casă al papei Clement VII și prieten al lui Giovanni de Medici, care lupta în armatele Ligii contra împăratului; scrisoarea e cu totul profranceză, dar — abilitate aretiniană — nu conține nimic care să jignească pe Carol Quintul.

Același lucru în scrisorile ce adresează, cu prilejul căderii Romei în 1527, papei și Împăratului; dacă e mai mult aspru cu pontificale prizonier, nici o vorbă care să indispuină pe învingător. În curînd închină lui Carol Quintul versuri și *giudizi*. Dar stăpînul lumii nu se grăbi cu nici un gest de dărnicie. Aflîndu-se la Veneția și neștiind ce-i va aduce ziua de mîine, Aretino își aminti de regele-cavaler și-i trimise o lungă epistolă în versuri (pe care s-a ferit să o publice în colecția lui de scrisori, dar care s-a găsit la Veneția într-un codex marcianus), versuri plate și interminabile: Italia arăta regelui toate durerile, și nenorocirile ei, pustiirea Romei și nelegiuirile comise în urma sceleratelor victorii ale Împăratului, și invoca ajutorul Cristianismului, regelui viteaz și cavaleresc, singura ei nădejde. Epistola rămase fără efect: Francisc I avea alte treburi decît să se ocupe de messer Pietro. Dar acesta era stăruitor. La Veneția știu să intre pe sub pielea ambasadorului francez și a contelui Guido Rangoni, omul regelui. În *giudizio* ce publică pentru anul 1529 nu mai conținește cu laudele pentru aceștia. Ar fi fost dornic să fie chemat la curtea Franței, cînd se stricase, în urma afacerii *Marfisei*, cu marchizul de Mantova. Negocierile mergînd încet, Aretino se hotărî să renunțe definitiv la curți și făcîndu-și culcușul la Veneția să-și pună în aplicare planul de a domina din loc sigur pe principi și a le storce tributurile.

Începu atunci să cultive, rînd pe rînd, cînd pe rege cînd pe Împărat. Se puse bine cu ambasadorii amîndurora, iar suveranilor le distribui laudele cu nemiluita. Episcopul de Vaison, om al Împăratului,

ii oferă un lanț de aur și-i propune să-l facă cavaler. El îi răspunde (17 septembrie 1530): „Accept lanțul, dar nu cavalieratul prin privilegiu imperial, pentru că în *Mariscalco* (o comedie a lui) am spus că un cavaler fără venituri e ca un zid fără cruci, necinstit de oricine... M-aș mulțumi cu ceea ce sunt, numai ca la onorurile mele să adăugați ceva care să mă mențină într-insele.” Cu alte cuvinte, nu pergamente și titluri, ci ceva mai solid. Îndată ce Aretino deschisese oficina lui de laudă ori de denigrare (pe alese), darurile încep să plouă de pretutindeni: daruri în natură, mai puțin bine primite, daruri în bani, subvenții ori lucruri prețioase, totdeauna bine venite. Ca răsplată pentru bunele lui servicii, regele Francisc îi făgăduise un dar regal. Darul întârzie, Aretino încetează cu propaganda. Dar în sfârșit sosește: era un splendid lanț de aur, cântărind cinci (ori opt) livre, cizelat și smălțuit, din cele ce se purtau atârinate de gît. În scrisoarea de mulțumire ce adresează regelui, nu uită că trecuseră trei ani de cînd i se făgăduise colanul. Dărnicia așa de firească a Cristianissimului, scria el, ar egala grația divină, dacă ar fi însoțită de repeziciune; regele ar fi al doilea Dumnezeu al noroadelor; numai că darurile fiind așa de tîrzii fac celui ce le primește același bine ca și mîncarea celui ce a stat flămînd trei zile... Lanțul, ne spune Aretino, era compus din limbi împletite și purta inscripția smălțuită: *Lingua eius loquetur mendacium*. Să fi fost o glumă răutăcioasă a regelui față de reputația de bîrfitor a Aretinului? Așa ar fi, dacă inscripția va fi fost astfel libelată. Alessandro Luzio a descoperit o altă scrisoare a pamfletarului, inedită aceasta, adresată cam în aceeași vreme lui Vergerio; anunțînd prietenului darul regal, afirmă că inscripția suna: *Lingua eius loquetur iudicium*, ceea ce n-ar fi fost deloc injurios pentru dăruitor, ba dimpotrivă i-ar fi recunoscut calitatea de judecător al oamenilor și evenimentelor pe care și-o luase cu de la sine putere. Totuși, în scrisoarea către rege, Aretino la rîndul lui glumește și epiloghează ca și cum inscripția ar fi cu *mendacium*: „Atunci cînd zic că sunteți pentru popoarele Voastre ceea ce Dumnezeu e pentru lume și părintele pentru fii, grăi-voi o minciună? Spunînd că aveți virtuțile cele mai rare, vitejia și justiția, clemența și gravitatea, mărinimia și cunoașterea lucrurilor, fi-voi mincinos?...” Ceea ce ne face să credem că *mendacium* va fi fost textul autentic și că regele, glumind, va fi voit să dea o lecție bîrfitorului. Oricare ar fi fost inscripția, Aretino face mare caz de acest colan de care vorbește întruna și pe care-l dă ca pildă tuturor corespondenților. Și mulți imită exemplul regal, căci Pietro primește apoi o sumă de lanțuri, colane, cupe de aur, vase prețioase.

Colanul nu-l face să uite pe Împărat. Acestuia îi aduce mereu laude hiperbolice. Nu-l mai scoate din „Divinitatea Voastră” și-l declară ales pentru imortalitate: se miră că încă nu i s-au înălțat altare ca celorlalți zei. Cînd Francisc I declară un nou război lui Carol Quintul pentru succesiunea ducatului de Milano, Aretino se declară de partea Împăratului și-i scrie acestuia că „cine-l atacă se luptă cu Dumnezeu și cine se luptă cu Dumnezeu se nimicește singur”. Cu prilejul acestui război, Aretino publică numai „articole” pro-imperiale. Rezultatul l-a văzut îndată: Împăratul îi acordă o pensie anuală de două sute *scudi* din veniturile ducatului de Milano.

Gurile rele spuneau că nu atît pentru laudele și partea ce-i luase Aretino, cît de teamă să nu-l birfească. Agnello, ambasadorul mantovan la Veneția, scria la 14 octombrie 1536 ducelui său: „Împăratul a dăruit Aretinului două sute de scudi din veniturile statului Milano, lucru ce dă mult de vorbit, pîrînd că Maiestatea Sa a hărăzit foarte rău acest dar, și se spune că a făcut-o numai de teama ce are de acest Aretino să nu scrie de rău despre el, *maxime de la cose de la cognata*” (se șoptea în Italia că Împăratul avea relații incestuoase cu cumnată-sa).

Pensia aceasta, cu multe suplimente și gratificații, o încasează Aretino cît trăiește. Dar cu cîte zvîrcoliri. Suveranii erau darnici, dar prepușii lor, guvernatori, vistiernici, se lăsau greu cînd era la plată. Aretino era aprig în urmărirea „drepturilor” lui. Cum întîrzia o rată, bombarda cu scrisori pe înalții demnitari ai Împăratului, spanioli și italieni: corespondența lui e plină de asemenea doleanțe. Cîte scrisori către Antonio de Leyva, către cardinalul Caracciolo, către don Lope de Soria, către don Luis de Avila, către marchizul del Vasto. Ajunge chiar să se plîngă direct Împăratului, arătîndu-i că el propune și miniștrii lui dispun; așa că Împăratul care poruncește lumii întregi ajunge să asculte de supușii lui. „Voi lua libertatea să spun că Maiestatea Voastră, care este totul, pare a nu fi nimic”. Uneori se supără și trece la amenințări: dacă nu i se plătește imediat, retrac-tează în mod public toate laudele ce a adus. Căci Aretino știe și să se răzbune: „altfel, foamea mea se va răzbuna pe faima celui ce nici nu se gîndește” (*se non, la mia fame si vendicherà con la fama di chi non sel pensa*). Cum i se trimit banii se îmblînzește și cere scuzele cele mai plate. Cînd i se obiectau greutățile momentului, răspundea cu ironii: „Ce, cu cei două sute scudi ai mei o să goniți pe turci din Ungaria și să zdrobiți pe lutherani?” Alteori, exercita adevărat *chantage*, scoțînd înainte, spre a convinge pe oamenii Împăratului, pe regele Franței. Într-o scrisoare către cardinalul Caracciolo (21 mai 1537) insinuează că partizanii Franței au început să ridice capul și că ar vroi să-l aibă de partea lor:

„Cît s-ar umfla bazaconiile și flecăreala în favoarea Franței, dacă mi-aș amesteca și eu cuvîntul! Ce vilvă s-ar stîrni! Cei ce n-au altă treabă țin spioni aici ca să afle dacă mi se plătește pensia, ca să poată, de nu mi se plătește, să mă batjocorească pentru iubirea ce port lui Carol...”

În iunie 1537, Aretino primește, prin emisarii francezi din Veneția, propuneri precise de servicii. Iată ce i s-a transmis din partea ducelui Montmorency, marele conetabil al Franței: „Dacă Aretino vrea să scrie și să vorbească despre Împăratul său și despre regele meu după meritul fiecăruia și fără să cruțe adevărul, voi face să i se dea cît va trăi patru sute *scudi* pe an; așteaptă răspuns.” Pietro răspunsese îndată, trimițînd în aceeași zi scrisori ducelui de Montmorency, ducelui d'Atri, ca și lui Luigi Alamanni, florentin refugiat la curtea lui Francisc I. Se grăbește, bineînțeles, să primească oferta, punînd condiții și dîndu-și pe față toate metodele. Lui Montmorency îi spune că dacă acesta și-ar fi adus aminte că-i este servitor, cum el Aretino își amintea că-i e stăpîn (cu alte cuvinte, dacă după faimosul colan ar fi trimis subsidii

regulate) „multe lucruri ce s-au spus ar fi fost tăcute și multe s-au tăcut din cite ar fi putut fi spuse.” Dacă i se numără cei patru sute de *scudi* pe an, *con la verità mia fevellerò de la fama del re vostro*: cu adevărul meu voi proclama faima regelui vostru.

„Căci și eu sunt căpitan și miliția mea nu-și fură solda, nu răzvrătește noroa-dele, nu predă cetățuile; ba încă, cu șirurile ei de călimări, cu adevărul zugrăvit pe drapele cîștigă mai multă glorie principelui pe care-l servește decît îi dobîndesc oamenii armați pămînturi. Pe urmă, pana mea plătește peșin, atît în cînstire cît și în blam. În fiecare dimineață, fără alte istorii, eu dau în vileag laudele sau rușinea acelora, nu pe care-i ador sau îi urăsc, ci a acelora care merită să fie adorați sau urîți.” Da, numai adevărul, dar pe bani peșin! Către ducele d'Atri e și mai precis: „Nu sunt obișnuit să trăiesc din vise... Trei ani a întîrziat lanțul pînă să so-sească și au trecut alți patru de cînd nu mi-a venit nici măcar un bună ziua: de aceea m-am apropiat de cine dăruiește fără să făgăduiască. Vorbesc de împărat, servul lui Cristos și stăpînul soartei. Iată cardinalul de Lorena, zeul dărniceii, care văzîndu-mi în inimă chipul regelui său, îmi făcu oarecare daruri, și cum acestea nu-i pîrură de ajuns, mă asigură cu speranțe; dar acestea împrăștiindu-se în fumul francez mă desperară de afecțiunea franceză. Dar dacă mi se procură o cînstită înlesnire (*una onesta commodità*) voi recunoaște binefacerea, și dacă marele maestru (Montmorency) își ține făgăduiala, voi exalta onorurile regale.”

Aretino se mulțumea cu o *cînstită înlesnire*! În același timp, roagă pe Luigi Alamanni, care era și el poet, să ia afacerea în mîinile lui la curte, făgăduindu-i, dacă reușește, că „operele mele vor fi slugile faimei lui Alamanni”.

Se vede că francezii nu s-au hotărît destul de repede ori că împăratul a oferit mai mult, căci peste trei luni, în septembrie 1537, Aretino publică o scrisoare către Francisc I, urmată de mai multe altele către înalți demnitari imperiali și venețieni — adevărate articole de jurnalism mare. Despre ce era vorba? Nici mai mult nici mai puțin decît de marea lovitură politică a regelui Franței care se aliase cu Sultanul turcesc contra lui Carol Quintul. Probabil tocmai pentru ca Aretino să tacă în această conjunctură scabroasă, cînd cauza creștinătății putea fi așa de lesne susținută împotriva politicii franceze, făcuse Montmorency oferta sa. Față de amenințările turcilor care ocupaseră Ungaria și primejduiau Viena, împăratul făcuse o ligă cu Veneția, tot atît de amenințată în stăpînirile ei, și cu papa. Francisc I se aliase însă cu turcul. Aretino o ia de sus cu regele Franței și în termeni abili, condamnîndu-i politica, îl îndeamnă să renunțe la alianța cu Sultanul și să intre în liga creștinilor împotriva necredincioșilor: altfel nu-și mai merită numele de rege foarte creștin.

„Știți cum venețienii, disprețuind bogățiile lor din Levant, comorile ce socoteau de acolo, pierderile lor de sînge și nemaiuzitele oferte ale turcului, și-au întors, împreună cu Petru (papa) și Cesar, forțele lor de mare și de uscat în serviciul lui Cristos. Și acum lumea se întreabă ce va birui în cugetul Vostru cel mai înalt: ura ce purtați altora, ori iubirea ce datorați lui Dumnezeu? Dacă ura e mai puternică, priviți la titlul de cristianissim!.. Dacă iubirea e mai mare, iată liga sacrosanctă care nu numai că vă face loc, dar vă îmbrățișează punîndu-vă în fruntea ei.”

În cuvinte impetuoase, Aretino arată monstruoșitatea alianței dintre „omenia galică” și sălbăticia turcească: Cristianissimul să vie deci la frații lui de credință: „căci e mai glorios să-ți pierzi viața și domnia pentru botez decât să trăiești și să domnești rușinos prin circumciziunea altuia... Vai, păcătoasă sete de dominare! vai, crudă voință de răzbunare! tu, tu să întuneci mintea celui mai sincer și mai nobil rege ce a fost vreodată?” Tema lui Aretino era de aur și el o exploatează cu talentul lui de gazetar înăscut.

Trebuie să fi avut destul răsunet în Italia și aiurea aceste articole, odată ce vedem pe ducele d'Atri exprimând curînd nemulțumirea sa și a regelui Franței. Aretino, auzind prin amicii săi de la curtea franceză ecoul acestor nemulțumiri, se grăbește, în nădejdea să nu piardă binefacerile ducale, să scrie lui d'Atri o scrisoare de scuze, afirmînd că dacă ar fi bănuît că scrierile lui puteau cășuna atîta ne-caz, nu le-ar fi dat în vileag. Nu crede totuși să fi păcătuit, căci el nu e un adulator „exaltînd cu spume la gură, prin piețele publice, acvilele și cocoșii, nici nu încerc să scot bani și onoruri lingușind pe cei mari” (?!) Nu a atins cu pana lui pe rege ca să-l împungă, ci ca să-l îndemne spre mîngîierea creștinătății: *perchè io sono cristiano e non simulatore!* Dacă ducele crede totuși că merită o pedeapsă, să nu se mai ocupe de pensia promisă de Montmorency... Se vede că Împăratul îi plătise destul pentru realul serviciu ce-i adusese în opinia italiană și europeană. Francisc I nu se mai ocupă cîtva timp de Aretino, dar el nu rupe orice legătură cu marii seniori de la curtea franceză. Ba chiar și regelui îi trimite din cînd în cînd scrisori de laudă și toate operele noi ce publică. Cînd, în sfîrșit, regele face pacea cu Împăratul, Aretino exultă de bucurie și le trimite ambilor scrisori ditirambice. Ca și cum pacea el ar fi făcut-o, solicită mereu subvenții. Într-o scrisoare din octombrie 1538, amintește regelui de făgăduiala unui dar de 600 *scudi*.

Pietro e acum servitor exclusiv al cauzei imperiale. Peste cîtiva ani are loc scena cu care el s-a mîndrit cît a mai trăit și pe care a povestit-o de nenumărate ori. În 1543, Carol Quintul trecînd prin teritoriile Veneției spre Germania, Senatul i-a trimis întru întîmpinare o mare ambasadă sub conducerea căpitanului armatelor venețiene, ducele de Urbino Guidobaldo II. Acesta luase cu sine și pe Aretino pe care-l prețuia mult. Trimișii ieșiră înaintea Împăratului la Peschiera. Indată ce zări pe Aretino, Carol Quintul îi făcu semn să se apropie, îl puse în dreapta lui și călăriră astfel alături. La popas, împăratul expedie repede afacerile grabnice și rămase de vorbă cu poetul; acesta îi recită poemele ce compusese în cinstea lui, suveranul îi povesti „sfîrșitul îngrozitoarei întreprinderi de la Alger” și astfel conversară prietenește. Aretino se alese cu un dar împărătesc. Totuși, a doua zi Aretino pleacă de la Peschiera fără să-și ia rămas bun de la împărat. La ieșirea din biserică, povestește scriitorul, Carol Quintul îi făcu semn să-l urmeze. Din timiditate, spune el întîi, de teamă ca Împăratul să nu-l ia cu el în Germania, precizează el mai tîrziu, se ascunse după ambasadorii prezenți și se strecură nebăgat de seamă. Împăratul s-ar fi plîns apoi Venețienilor de dispariția lui Aretino. Supărarea nu va fi fost mare, căci a însărcinat pe ducele de Urbino să-l recomande seniorilor venețieni ca pe un om la care ținea mult.

Pe Împărat îl slujește pînă la moarte, iar Împăratul îi arată tot timpul cea mai mare bunăvoință. Cînd moare Împărăteasa Isabella, numai scrisorile de condoleanță ale lui Aretino, spune Carol Quintul familiarilor, au putut să-l mîngîie. Cum Pietro, modest, îi spune că nu crede că avînd pe brațe afacerile lumii întregi, și-ar pierde vremea cu scrisorile lui, Împăratul l-a asigurat nu numai că citea totul, dar că copii de pe scrisori se aflau în mîinile tuturor granzilor de Spania.

Pe lîngă Împărat și regele Franței nu e suveran, din Italia sau de aiurea, din care Aretino să nu-și fi făcut un tribut. A ajuns să stoarcă subsidii de la toți. Începea de obicei cu închinarea uneia din numeroasele lui opere — fecunditatea lui era extraordinară — ori cu scrisorile de laudă: urmau apoi ofertele de servicii mai precise. Rar să fi refuzat vreunul. După dedicații și scrisori hiperbolice, capătă daruri și subsidii de la regele Angliei Henry VIII, de la regele Portugaliei și toți principii din casa de Braganța, de la regina Poloniei care era principesă din casa de Savoia, de la regele Ungariei, de la regele Boemiei, de la Ferdinand de Austria, fratele Împăratului. Cînd Francisc I moare, Aretino își oferă laudele și serviciile regelui Henric II și soției acestuia Caterina de'Medici, mai ușor de cîștigat, credea el, fiindu-i compatriotă. Ajunge să scrie chiar și lui, „Arain din Barbarossa, re d'Algieri“, Barbarossa bey de Alger — un pirat care înspăimîntase toată lumea creștină din Mediterana. „Primește salutările ce-ți trimit eu care, printr-un dar fatal, am ajuns să am faimă în ochii tuturor principilor: vreau să mă cunoști și tu.“ Și trage-i lauda vitejiei și mărinimiei corsarului... Se pare că Barbarossa n-a rămas nesimțitor la admirația ghiaurului din Veneția. Alții spun că și Soliman sultanul i-ar fi trimis daruri.

Inutil să mai spunem că dintre principii italieni nu scapă nici unul: după marchizul de la Mantova, ducii de Ferrara, Urbino, Florența. Cînd ducele Alessandro de'Medici moare asasinat, Aretino ia sub protecția lui pe Cosimo, urmașul: îi dă sfaturi cum să guverneze Florența și scrie lui Carol Quintul îndemnîndu-l să recunoască pe noul duce și să-i dea de soție pe fiica Margherita, văduva lui Alessandro! Asupra lui Cosimo, fiul lui Giovanni dalle Bande Nere, Aretino își credea drepturi mari. Cosimo îi scria scrisori autografe, îi trimitea mereu daruri și subsidii, îi înzestră pe fiica Adria cînd fu să se mărite, dar Pietro nu e niciodată mulțumit. Se vaită mereu că fiul gloriosului signor Giovanni lasă să moară de foame pe cel mai devotat prieten al tatălui său! Plătea sârmanul duce, dar nu atît cît credea Aretino că i se datorește.

Primea din toate părțile și se tînguia totuși de sărăcie. Antonio de Leyva, viceregele spaniol la Napoli, îi trimite nu numai cupe de aur, dar se oferă să-i plătească anual suma de care are nevoie. Nobilul venețian Luigi Gritti, ambasadorul Ungariei la Constantinopol, dă ordin bancherului său din Veneția să-i plătească „atîția bani cît cheltuiește“. Și toți înalții demnitari spanioli din Italia, don Lope de Soria, marchizul del Vasto, numeroși principii mai mărunți, cardinali, nobili, se grăbesc să-i trimită daruri și subsidii. Numai pensii fixe avea peste 800 *scudi* de aur pe an, plus numeroasele gratificații. Biografii lui mai

vechi au făcut socoteala că i-au trecut prin mâini, cât a stat la Veneția, mai bine de 70 000 *scudi* de aur, sumă considerabilă pentru vremurile acelea, care astăzi ar face aproape două milioane franci aur. În momentele de sinceritate, față de prieteni (nu față de „tributari”) recunoaște că „cu o testea de hîrtie și o sticlă de cerneală” și-a făcut venituri de peste 1 600 *scudi* pe an. În 1537, spune lui Agostino Ticchi că „în pofida celor care spun că n-am nimic, am cheltuit zece mii de *scudi* din 1527 pînă astăzi, afară de stofele de mătase și aur uzate pe spinarea mea și a altora; cu o pană și o foaie de hîrtie i-am smuls din inima avariției. *Benchè io son re, poichè io signoreggio me stesso*”.

Ca să ațîțe dărnicia unora se laudă cu liberalitățile celorlalți și tuturor le arăta că nici un principe nu merită să fie principe dacă nu dă tribut oamenilor de talent (*virtuosi*). În această continuă vinătoare nu e mijloc la care să nu recurgă. Odată amenință cu emigrarea în Turcia... În 1533, scrie cardinalului Ippolito de' Medici că e silit să plece din Italia ca să-și tîrască bătrînețile și sărăcia la necredincioși, se va duce la Constantinopol ca să arate turcilor cum se răsplătește în Italia un *virtuoso* ca el; era sigur că ceea ce n-a putut mișca inimile creștine va înduioșa acele fiare... Bineînțeles, nu avea nici cel mai mic gînd să emigreze.

Nici femeile nu scapă de jecmănelile lui Aretino. Vittoria Colonna, marchiză de Pescara, poetesă ilustră și femeie pioasă avea, prin te miri ce aberație a gustului, simpatie pentru messer Pietro; îi împrumutase și bani. Scriitorul nu avea nici un gînd să-i restituie. Iată cum cere convertirea în dar a împrumutului:

„Căci și eu, care sunt cerșetor și virtuos, merit pomenile Senioriei Voastre; deși săracii de la Ferrara nu v-au sărăcit într-atîta încît să nu puteți ajuta și pe unul de pe aci, vă va fi de ajuns să aveți bogăția spiritului cu mila lui Cristos”.

Blînda marchiză, cam bigotă cum era, gusta scrierile religioase ale lui Aretino; îl dojenea însă, în candoarea ei, că scrie și lucruri licențioase. El se justifică cu obișnuitul lui cinism.

„Mărturisesc că mă fac mai puțin folositor lumii și mai puțin plăcut lui Cristos, pierzîndu-mi timpul cu sporovăieli prostești în loc să-l întrebuițez prin opere adevărate. Pricina răului stă numai în voluptatea altora și în nevoile mele. Căci dacă principii ar fi tot atît de bigoți precît sunt eu de nevoiaș, n-aș zugrăvi cu pana decît *Miserere*. Excelentă madonna, nu toți au grația inspirației divine. Ei ard pururea de pofta plăcerilor pe cînd Senioria Voastră se consumă în focul angelic; ceea ce sunt slujbele și predicele pentru ea, sunt pentru ei muzicele și comediile...”

Regele Franței i-a dăruit un colan pentru comedia lui *la Cortigiana*; un prieten al lui a trimis aceluiasi rege care-și zice „foarte creștin” o traducere a Vechiului Testament: de cinci ani așteaptă un răspuns. „Așa că merit scuze pentru prostiile ce scriu nu din răutate, ci ca să trăiesc.”

Dealtfel, cinismul și-l arată mereu, chiar față de cei ce-l plătesc. „Scriu de foame, nu pentru faimă”, afirma el făcînd un joc de cuvinte: *per la fame e non per la fama*. Într-o scrisoare către contesa Ran-

gonă, explicându-i pentru ce nu mai lauda pe regele Francisc I, spune pe față :

„Am spus totdeauna și spun din nou că știu să-mi amintesc de proslăvirea principilor când Excelențele Lor știu să-și amintească de nevoile mele ; cine mă părăsește mă învață să-l părăsesc și cine vine spre mine îmi dă prilej să mă întorc spre el. Spuneți-mi, vă rog, cum o să cînte poetul când nimeni nu-i ține hangul ? (*dicamisi : per che cōnto debba contar un poeta, non volendo altri sonare ?*)”

Lui Pietro Bembo îi mărturisea (scrisoarea din 9 august 1538) că nu e așa de prost să nu-și dea seamă de cusururile propriului său stil ; e nevoit însă „ca să hrănească orgoliul celor mari cu laude nerușinate, să-i ridice mereu în slava cerului pe aripile hiperbolei” și să scrie în așa fel încît „surlele scrierilor să deștepte din somn avariția celorlalți”. Ceea ce-i trebuie lui sunt — și aici alt joc de cuvinte — nu coroanele de laur dar cele de aur (*corone d'auro e non di lauro*). Un prieten îi spunea că lumea găsește că se contrazice prea des. El îi răspunde că atunci cînd atacă și satirizează, Aretino se arată așa cum este și arată pe ceilalți așa cum sunt ; cînd îi laudă și-i ridică în slava cerului, arată principilor cum ar trebui să fie. Dealtfel, adaugă el, sărăcia care-l înăbușă nu-i dă voie să se gîndească totdeauna la buna cuviință. Nu-i ajungea să ceară și să primească : grațitudinea lui nu e de multe ori decît impertinență. Contelui Rangone, care-i trimisese bani și haine scumpe, drept mulțumire îi răspunde așa : „Fericirea de a dărui fiind mai mare ca aceea de a primi, eu aș merita mulțumirile”. Iar unui vistiernic francez care întîrziase mult cu trimiterea subsidiilor făgăduite îi scrie : „Nu fi mirat de tăcerea mea ; mi-am cheltuit puterile cerînd, așa că nu-mi mai rămîn ca să mulțumesc”.

Cerea întruna și tuturor pentru că avea nevoi mari : nevoi de viață largă și de prodigalitate. Era un risipitor de mîna întîi. Cu aceeași ușurință cu care căpăta, cheltuia pe loc. În 1544, scria editorului Marcolini : „Adevărul este că mi s-au dăruit în acest an 1700 galbeni și nu mi-am făcut încă o haină ori o pereche de ciorapi ; mă ostenesc pururea spre binele altora.” Giovanni de'Medici, risipitor vestit, spunea odată la Piacenza lui Francesco Guicciardini că numai Aretino, de-ar avea mijloacele, l-ar putea întrece. Toate monetăriile din lume, se lauda Pietro, n-ar fi în stare să-i îndestuleze neînfrînată lui dărnicie. Altui corespondent îi mărturisește (scrisoarea din 9 noiembrie 1541 către Nicandro di Toletto) că leneș cum se simte, și de nu l-ar sili principii, n-ar mai mînji hîrtia și ar zvîrli călimările din casa lui. Nu ia până decît de nevoie ; e singurul mijloc ce a găsit ca să învingă avariția celor mari. Se plînge mereu de soarta dușmană care l-a silit, nefiind bun de altceva, să-și cîștige viața „*con l'industria della penna*” ori cum zice el, în stilul lui umflat, „cu sudorea călimării”. Îi place totuși să se laude că cheltuiește „o comoară în fiecare an” și că o lume întreagă trăiește de pe urma lui. Și nu era mare exagerare în toate acestea.

XII

Aproape treizeci de ani trăiește Aretino la Veneția, ducând viața largă pe care o visase din tinerețe, cu un prestigiu contestat de prea puțini, binevăzut de seniorii venețieni, prețuit și plătit de toți mai marii lumii, în strinse legături cu mai toți artiștii și scriitorii de seamă ai timpului. Se poate spune că el trona în orașul ce-și alesese, întâi ca refugiu, apoi ca centru al operațiilor lui gazetăresco-literare. Înfațișarea lui este, în acea vreme, cea pe care ne-o dă faimosul portret din palatul Pitti de la Florența, zugrăvit de Tiziano. Un om în țaria vîrstei, somptuos îmbrăcat într-o haină de mătase roșie închisă, pe faldurile căreia joacă luminile; pe vesta de sub haină strălucesc discret inelele cizelate ale unui splendid colan de aur; capul e mare și puternic, fruntea largă și înaltă, puțin cam fugătoare; pleșuvia începătoare e ascunsă de şuvițe artistic întoarse; nasul gros și acvilin, cu nările scobite, ochiul pătrunzător, buzele cărnoase și lacome; o vastă barbă neagră în care încep să apară firele argintii. În totul o figură de om care gustă viața, care pîndește desfătărilor: aproape o figură de faun. O figură de lup care stă să muște, afirmă Philarète Chasles privind, scrie el, același tablou. Figură de lup care caută prada, repetă după criticul francez italianul Francesco De Sanctis. Le cer iertare. Ambii au privit un portret a lui Aretino în gravura lui Patrini, care s-a amuzat să încadreze figura cu o piele și ghiare de lup, punînd capul animalului deasupra chipului omului; sugestionați, ambii afirmă că structura capului lui Aretino e aceeași cu structura capului de lup. Mărturisesc că nu văd nimic feroce în chipul de la Pitti: văd un *joueur*, un om lacom de plăceri, ochiul scînteindu-i în așteptare — un faun și atîta tot.

Sunt numeroase chipurile lui Aretino, zugrăvite, desenate ori gravate în medalii. Dar Aretino tronînd la Veneția e cel din portretul lui Tiziano. Același Tiziano a zugrăvit un alt Aretino, cel dinainte de 1530, adică înainte de înălțarea lui: un chip cu desăvîrșire neliniștitor. Pictura lui Vecellio, pierdută, e cunoscută printr-o gravură a timpului desenată de Petrucci. Omul, privit în față, e îmbrăcat într-o tunică strîmtă, închisă; pe piept poartă un lanț de aur cu inele simple; chipul e slab, cu umerii obrazului destul de accentuați; barba scurtă și rară, privirea aproape rătăcită; o mare neliniște e tipărită pe figură: omul pare bănuitor, nesigur, prigonit de soartă; aci poate fi vorba de fiară, de o fiară hăituită...

La Veneția își găsise siguranța și îndestularea tuturor poftelor. *Inveni portum*. De aceea nu mai încetează să cînte laudele Veneției și stăpînirii ei. „Binecuvîntez din inimă ceasul în care m-a adus aci; fiindu-i milă de mine, soarta m-a despărțit de răutatea curților.” Nicăieri nu e mai bine ca în această binecuvîntată republică. Unui amic îi scria să se grăbească să vadă Veneția: orice alt oraș i se va părea spital pe lîngă minunea din lagune.

„Cele mai mici colțuri de aci ar fi ținute drept minuni în orice alt oraș mare din lume. Aci ochii omului sunt biruiți de mulțimea priveliștilor oferite... Au greșit cei ce au pus pe Venus și Cupido la Cipru: aci e adevărata lor împărăție... Dumnezeu însuși stă cu plăcere aici unsprezece luni pe an; nu simți nici măcar o du-

rere de cap ori bănuială de moarte și libertatea se plimbă cu poalele ridicate fără să găsească cine să-i spună: dă-le în jos!"

Aci totul îl mulțumește, totul îl încântă. Începînd cu locuința lui de lângă Rialto. Închiriase casa, aproape un palat, a unui Domenico Bollani. Acestuia îi scrie una din vestitele lui scrisori, cîntînd laudele locuinței pe care începuse să o illustreze și descriînd, cu verva lui picturală, spectacolul împetrișat al vieții venețiene, pe Canal Grande, pe podul vecin, pe piețele din față, așa cum îl vedea din balconul lui: un excelent tablou plin de culoare și mișcare. Dar și mai frumoasă e scrisoarea către Tiziano, un tablou al cerului venețian:

„Împotriva obiceiului meu, iubite cumetre, am cinat singur, sau mai bine zis în tovărășia frigurilor care nu mă lasă să gust nimic; sculîndu-mă de la masă sătul de disperarea cu care mă așezasem, îmi răzîmai brațele pe pervazul ferestrei și aplecat în afară începui să privesc spectacolul minunat ce făceau bărcile nenumărate, pline de străini și localnici, înveselind nu numai pe privitori dar și apele canalului. Trecură două gondole lopătate de barcagii vestiți care se luaseră la întrecere: îi privea o mare mulțime adunată pe podul dela Rialto, pe riva del Camerlenghi, în Pescheria, la traghetto Santa Sofia și la Casa de Mosto. Pe cînd mulțimea după ce aplaudase se scurgea pe străduțe, eu ca omul care, năpădit de urît nu se poate gândi la nimic, ridicai ochii spre cer: de cînd l-a creat Domnul n-a fost mai frumos zugrăvit în umbre și lumini; Un cer cum ar vroi să zugrăvească cei ce te invidiază pentru că nu pot fi dumneata. Privește-l în povestirea mea: întii, șirul de case; deși de piatră adevărată păreau palate de vise; apoi lumina, ici pură și vie, dincolo turbure și stinsă. Deasupra, minunea norilor alcătuiți din abur des: în față atîrnau deasupra acoperișurilor, foarte aproape; în dreapta totul se pierdea într-un cenușiu negru. Mă uimi felurimea culorilor ce jucau pe ei: cei mai de aproape ardeau ca flăcările focului solar, iar cei mai îndepărtați se împurpurau cu roșu de miniu mai puțin aprins. O, cu ce frumoase trăsături pensula naturii împingea atmosfera dincolo de palate, întocmai cum face Vecellio în peisajile lui. În unele locuri apărea un verde azuriu, într-altele un azur verzui, compus de fantazia naturii, meșterul meșterilor. Ea cu luminile, cu umbrele, topea sau puneă în evidență cum și ce vroia; așa că eu știind ce-ți poate penelul, rudă cu cel al naturii, de trei sau patru ori exclamai: — O Tiziano, unde ești? De ai fi fost aci să zugrăvești ce vedeam, ai fi minunat o lume întreagă, precum uimit rămăsei și eu de minunea fără durată a acestui tablou”.

Douăzeci și doi de ani a locuit Pietro în casele lui Bollani. Cînd, în 1551, trebui să părăsească locuința unde strălucise atîta vreme și-și compusese „operele” fu prins de o adîncă melancolie. Zadarnic interveniră seniorii venețieni și chiar Împăratul: Bollani, plătit se vede mai mult în laude decît în chirie, nu vroi să știe nimic și Aretino, plîngîndu-se de ingratitudine și nedreptate, se mută pe riva del Carbon, tot lângă Rialto, într-o casă unde plătea, se văita el, chirie dublă.

La Rialto ca și pe riva del Carbon, Aretino își făcuse locuința de *gran signore*. Casa era plină de lucruri de artă, tablouri, sculpturi, vase prețioase, stofe și covoare scumpe. Puține cărți: Aretino nu era cărturar și se lăudă că n-are nevoie, ca să-și scrie operele, decît de hîrtie, pană și cerneală, plus mintea lui. Casa nu i se golea niciodată de prieteni, vizitatori, discipoli și familiari. Cum ajunsese o curiozi-

tate venețiană, nu era călător străin care să nu țină să vadă pe „flagelul principilor”, pe „divinul” Aretino. Nu se lăuda când spunea că la el vin toate neamurile pământului.

„Vin atîția *signori* care-mi bat capul cu vizitele lor, încît scările mele s-au tocit sub pașii lor ca pietrele Capitoliului de roatele carelor triumfale. Nici la Roma nu se vede atît amestec de nații ca cel ce-mi pică în casă. La mine vin turci, iudei, indieni, francezi, germani, spanioli: gindește-te acum ce fac italienii noștri. De poporul mărunt nici nu mai vorbesc: nu pot fi o singură clipă fără soldați, elevi, călugări și preoți împrejur. Așa că mi se pare că am ajuns oracolul adevărului de cînd fiecare vine să-mi povestească nedreptatea ce i s-a făcut de cutare principe ori de cutare prelat: iată-mă secretarul lumii; te rog să mă intitulezi astfel pe adresa scrisorilor...”

Viața era totuși destul de veselă în casa Aretinului. „De cinci-sprezece ani țin han deschis” exclamă el odată. Casă deschisă, masă veșnic pusă: venea la el cine poftea. A hrănit un popor întreg acest „flagel al principilor”. „De aș avea de o mie de ori cinci sute de galbeni și tot aș fi în strîmtoare. Dacă o fată naște un copil, casa mea suportă cheltuiala. Dacă unul e băgat la închisoare, eu trebuie să-i procur totul. Soldați fără echipament, străini nenorociți, toți cavalerii rătăcitori vin să se înfiripeze la mine.” Și veșnic tovărășii vesele: prieteni și prietene, familiari și ucenici; ospete prelungite, discuții artistice, glume libere. Aretino avea darul să inspire o deosebită simpatie prin firea lui veselă și deschisă și acestui dar trebuie să se atribue, în mare parte, durabilele prietenii ce a avut și continuul lui succes.

Vorbind de viața lui la Veneția, mențiuni speciale merită, întii, prietenii lui intimi, apoi discipolii și femeile de care-i era veșnic casa plină.

XIII

Să începem cu prietenii. Fostul zugrav ucenic de la Perugia se legase, în timpul șederii la Roma, cu cei mai buni artiști și scriitori adunați în jurul papilor Medici. Prietenia o continuă și după ce se stabilește la Veneția. După jaful Romei, o sumă de artiști se refugiaseră și ei acolo, unde puteau lucra în libertate și căpăta comenzi. La Veneția întâlnește din nou pe florentinul Sansovino¹² și pe Sebastiano del Piombo, care lucraseră la Roma. Cu Tiziano, care nu fusese încă la Roma — ba chiar refuzase să vină la curtea lui Leon X unde fusese chemat — Aretino se leagă din primele zile. Fra Sebastiano nu rămîne mult la Veneția. Aretino, Tiziano și Sansovino fac curînd un fel de triumvirat: un scriitor ascultat de toți principii din lume, un pictor mare, un sculptor și arhitect excelent; artiștii produceau, iar scriitorul — mai bine zis gazetarul — era în stare să-i „lanseze”, să le

¹² Sansovino, cu numele său adevărat Jacopo Tatti (1496—1570) s-a remarcat ca sculptor și arhitect italian din Școala florentină. A fost alături de Pietro Aretino și Tiziano Vecellio, unul din „triumvirii” epocii descrise de C. Antonide.

trîmbiþeze talentul, sã le facã cunoscute operele, sã le „organizeze publicitatea“, recomandîndu-i și la nevoie impunîndu-i principilor. Prietenia celor trei a durat, aproape fãrã tulburare, cît a trãit. Aretino pricepea pictura, sculptura și toate artele plastice, cunoștea tehnica și era în stare sã aducã judecãți temeinice. Scrisorile lui sunt pline de critice judicioase asupra operelor și artiștilor timpului — bineînțeles cînd nu era întunecat de patimã ori de resentimente, cum vom vedea în cazul lui Michelangelo. Nu e de mirare cã atîți artiști i-au fost prieteni și i-au ascultat sfaturile. Nu se lãuda cînd scria meșterului miniaturist Jacopo del Gallo: „Nu sunt orb în picturã și de multe ori Rafael și fra Bastiano și Tiziano s-au ținut la judecata mea, pentru cã cunosc parte din procedeele (*gli andari*) antice și moderne...“ Și tuturor prietenilor sãi, criticul le-a fost de mare folos în multe privințe. Iatã ce scrie Vasari, compatriot și prieten al lui Aretino, în viața lui Tiziano :

„Înainte de jaful Romei, ducîndu-se sã stea la Veneția, Pietro Aretino, poet celebru al timpurilor noastre, ajunsese foarte prieten cu Tiziano și Sansovino, ceea ce fu spre mare cinste și folos acestui Tiziano, pentru cã-l făcu cunoscut pînã în depãrtãrile unde ajungea pana lui și mai ales principilor de seamã, precum voi arãta la locul sãu.“

Cînd Aretino ajunge la Veneția, Tiziano are reputația lui localã ; dar cunoscut principilor noul sãu prieten îl face. Acesta îl impune marchizului de Mantova, cum am notat, odatã cu Sansovino și Sebastiano del Piombo¹³. Îl impune apoi Împãratului. Carol Quintul con-cepe atîta admirație pentru marele venețian încît nu mai vroi sã fie zugrãvit, el și familia sa, de alt pictor. Tot Vasari ne spune cã „în anul 1530 aflîndu-se Împãratul la Bologna, Tiziano prin mijlocirea lui Aretino fu chemat acolo de cardinalul Ippolito de' Medici, unde făcu un foarte frumos portret al Maiestãții Sale, îmbrãcat în armurã ; îi plăcu într-atîta încît îi dãrui o mie de *scudi*“. Tot prin intermediul lui Pietro zugrãvi la Mantova portretul lui Federico Gonzaga, al fratelui sãu cardinalul și apoi la Urbino pe ducele Francesco Maria. Cum apă-rea o nouã operã a lui Vecellio și mai ales cînd comanda fusese obți-nută prin el, Aretino publica o scrisoare ori sonet celebrîndu-i meri-tele. Cînd era vorba de portretul unui personaj ilustru, acesta se ale-gea cu pictura excelentã, și cu sonetul pe deasupra, mediocru de cele mai multe ori. Multe din scrisorile aretiniene cu descrieri și aprecieri de tablouri sunt excelente critice de artã ; de pildã cele care vorbesc de San Pietro Martire, de Annunziata, de portretul fiicei lui Ro-berto Strozzi — toate opere ale lui Tiziano. Reclama astfel organizatã mergea de minune. Desigur, Aretino avea partea lui din onorariile splendide ce încasa Tiziano de la principi, dar și pictorul știa sã-și conducã bine treburile ; uneori Pietro îl acuza chiar de avariție. To-

¹³ Sebastiano del Piombo, cu numele sãu adevãrat de Sebastiano Luciani (1484—1547) — pictor italian din Școala venețianã — și-a dobîndit epitetul „del Piombo“ sub papa Clement al VII-lea, cînd i-a acordat oficiul „plumbului“ (pe care îl rîvnise și Benvenuto Cellini). Era „dreptul“ ce se percepea asupra diplo-melor pontificale cînd li se puneau pecetile de plumb.

tuși, între cei doi „cumetri” n-a fost nici o neînțelegere durabilă, ceea ce vine spre cinstea lui Aretino, nu totdeauna comod. Dar Tiziano, cum spunea Vasari, avea o fire fericită și egală: „*oltre all'eccellenza dell'arte, è stato gentilissimo, di bella creanza, e dolcissimi costumi e maniere...*” Se înțelegeau perfect și Aretino se mîndrea să fie un *alter ego* al marelui Vecellio. „Tiziano și cu mine am fost transformați de puterea prieteniei într-o singură ființă, printr-o cinstită unire și perpetuă voință”. Nu numai pentru comenzile de tablouri intervenea Aretino: îl vedem scriind o dată lui Ottaviano dei Medici ca să obțină pentru Tiziano ceva cu totul străin de arta acestuia, anume licența de a importa în Toscana trei sute care de grîu de la Napoli!

Cînd Tiziano era în călătorie — și călătorea des pe la curțile unde era chemat să zugrăvească — cei doi cumetri își scriu lungi și interesante scrisori. De la Augsburg, unde pictorul se dusese după Carol Quintul, se întoarce „bogat ca un principe”. Grație lui Aretino e chemat la Roma de papa Paul III; după ce-i face portretul ajunge pictorul oficial al tuturor Farnesilor. Minunile Cetății eterne le vizitează sub conducerea lui Bembo și a lui Vasari. E așa de sedus de splendorile romane încît exprimă regretul că nu s-a stabilit acolo cu douăzeci de ani în urmă, cînd Leon X îi oferise prilejul. Aretino, mai venețian decît venețienii, îi răspunde cu o lungă scrisoare demonstrîndu-i supremația Veneției și superioritatea modernilor asupra celor vechi. Cine poate fi asemănat cu un Rafael, cu un Michelangelo, cu un Bramante, cu un Sansovino, cu Tiziano însuși? Il sfătuiește să nu întîrzie prea mult la Roma, cu toate cîte are de admirat. „Întoarce-te informat asupra curții și obiceiurilor curtenilor, ca și asupra artei pensulei și daltei, și adu-ți aminte să nu te pierzi în contemplarea judecății din capelă (Sixtina) încît să-ți uiți de plecare și iarna întreagă să te țină departe de mine și de Sansovino.” La Roma i se făcuse lui Tiziano oferte atrăgătoare, ca să rămînă acolo: oficiul plumbului, beneficii. Nevroind să se expatrieze, refuză ofertele, spre bucuria lui Aretino: „Refuzînd gradul ce ți se oferă, arăți cît de inferioară e în excelență și frumusețe Roma Veneției și cît valorează mai mult noblețea hainei seculare față de josnica haină călugărească. Ah! trăiască Vecellio!” Căci Aretino nu găsea nimic superior pe lume Veneției. Pe cînd era la Verona, atunci cînd ieșise înaintea Împăratului cu ambasada venețiană, nu se gîndea decît la Veneția. „Cînd pui piciorul în scări (era nevoit să călărească), suspin după odihna gondolei”. Cît despre locuri, toate i se par *forni, capanne, spelunche*: cuptoare, colibe, spelunci — în comparație cu *alma, inclita e adorabil Venezia!*

Al treilea din triumvirat este Iacopo Sansovino, sculptor și arhitect ilustru. Tînăr, lucrase la Florența, orașul lui natal, apoi la Roma, unde făcuse multe lucruri minunate. Ruina cetății și curții îl silise să fugă la Veneția, unde ajunsese repede *protomaestro* la San Marco. Orașul e plin de operele lui; numeroase statui și monumente funebre, apoi palatul Corner della Ca Grande, la Zecca, Libreria di San Marco, grațioasa *loggetta* de sub Campanil. E unul din marii arhitecți care au dat orașului, în contrast cu edificiile vechiului stat venețian, aspectul *rinascimento*. Aretino îl trimbetează mai puțin ca pe Vecellio, însă îl ajută mult, recomandîndu-l principilor prietenii lui, pînă ce talentul lui se impune definitiv. Prieteni rămîn pînă la sfîrșit.

Pe o poartă de bronz din San Marco (una din porțile sacristiei) Sansovino a nemurit prietenia „triumvirilor”; printre figurile de evanghe-
liști și profeți care încadrează poarta a sculptat în alto-relief chipurile
celor trei prieteni: Tiziano, Aretino și sculptorul însuși.

Era acest Sansovino, pe lângă un mare artist, o fire întreagă și
cinstită: „*stimò l'onore sopra tutte le cose del mondo, onde ne'suoi
affari fu lealissimo uomo e d'una parola*” ne spune același Vasari. Și
această prietenie face cinste unui Aretino. Simțindu-se înălțat prin-
tr-un asemenea contact, când o nenorocire se abătuse asupra capului
amicului, se arată în stare de toate jertfele cerute de prietenia ade-
vărată. În 1545, se construia în piazzetta San Marco, după planurile și
sub direcția lui Sansovino, biblioteca — la Libreria Vecchia — unde
trebuiau adunate cărțile lăsate republicii de Petrarca, de cardinalul
Bessarion și de Grimani. Într-o noapte către sfârșitul anului, construc-
ția se prăbuși în mijlocul ei. Procuratorii găsiră vinovat pe arhitect și-l
arestară. Era o nenorocire; dar vina nu era a arhitectului, ci a celor
care aveau întreprinderea zidăriei. Tiziano se afla atunci departe, la
Augsburg, lângă Împărat. Aretino se luptă singur și din răspuțeri ca
să se facă dreptate prietenului. Începe îndată o adevărată „campanie
de presă”: scrie nenumărate scrisori în toată Italia, caută sprijin pre-
tutindeni; se adresează noului doge Francesco Donato, ducelui de Ur-
bino, căpitan al armatelor venețiene, ambasadorului imperial la Ve-
neția, don Diego de Mandoza, scrie la Roma, la Florența, pretutindeni.
În cele din urmă, campania reușește și Sansovino e pus în libertate.
Aretino se grăbește să comunice buna veste lui Tiziano în Germania.
Însă cum la Venetia nu se juca cu banul public, Sansovino e nevoit
să plătească din punga lui reconstrucția bolții prăbușite. Aretino îl
ajută să adune banii pentru primele plăți. De rest, sculptorul se achi-
tă în statui de bronz pentru loggetta lui și în basoreliefuri pentru co-
rul din San Marco. Toată afacerea e spre cinstea lui Aretino.

Cei trei prieteni nu discutau numai artă și lucruri serioase; pe-
treceau lungi seri, în plăcută tovărășie, ascultind muzică ori poveștile
hazlii ale lui messer Pietro. Cercul nu era închis în casele de la Rialto,
mîncarea și băutura erau alese, „aretinele” înveseleau cinele și „ono-
ratele curtezane” erau totdeauna binevenite. Chiar cînd vestiții meș-
teri un Tiziano și un Sansovino, nu mai erau tineri — Aretino se lăuda
mereu cu perpetua lui tinerețe — le plăcea totuși să vadă, ca artiști
voluptoși ce erau și cunoscători ai frumuseții feminine, splendidele
exemplare ce abundau la Venetia. „O pereche de fazani și nu mai
știu ce vă așteaptă la cină împreună cu signora Angiola Zaffetta și cu
mine; veniți deci să ne desfătăm ca bătrînețea, spioana morții, să nu-i
spună acesteia că suntem bătrîni”. Iar ilustrei Zaffetta îi scria în ace-
eași zi: „Vino mîine la cină; vor fi bătrîni dumitale avocați, Tizi-
ano, Sansovino și cu mine. Iubirea lor față de dumeata s-a îndoit de
cînd ți-ai schimbat viața libertină într-una de continență...” Vorba
vine... Altă scrisoare către Tiziano: „Vă așteptăm cu toții astă seară
la cină, la care va veni și Sansovino cu domnul acela care vorbește,
vorbește atîta că ne taie toată plăcerea...”

Vasari ne povestește că Sansovino în tinerețea lui fusese „*molto
bello e grazioso, onde ne fu amato assai da diverse donne di qualche
importanza*”. Își păstrase pînă la bătrînețe prestanța lui tinerească, se

îmbrăca cu îngrijire, „*piacendogli tuttavia le femmine fino all'ultima sua vecchiezza*, mulțumindu-se să vorbească mult despre acest subiect...” Totuși găsea că Aretino exagerează. Îl dojenea prietenește atît pentru risipa ce făcea cît și pentru ușurința cu care curtezanele (*le metrici* zice el) veneau în casa lui. Aretino îi răspunde: „Cum am spus de atîtea ori, acest neam de femei rămîn modeste și cuviincioase atîta timp cît sunt în atingere cu femei cuviincioase și modeste: stînd de vorbă cu femei cinstite ajung și ele caste și pudice. Și dacă ar sta mereu, s-ar menține așa cum sunt cele ce locuiesc cu mine în casă...” Strașnic optimism. Aceluiași Sansovino îi face o profesie de credință asupra necesității unor anume îndeletniciri ca remediu contra îmbătrînirii.

„Bătrînii n-au decît un singur leac împotriva timpului: să se amorezeze. Acest leac e atît de tare încît întinereste pe oricine: de aceea eu îl întrebuițez mereu și uit anii ce port, fără să mai mă gîndesc la cei ce vor veni. Si-ți mai spun una: nu e om oricît de sătul de mincare să nu mai poată lua o bucățică; ori plin de băutură să nu mai ia o sorbitură. E destul să ai bună voie: latre cine o pofti, noi să iubim în draci!”

Pe lîngă acești prieteni intimi, Aretino cunoaște și e în legătură cu mai toți artiștii timpului: le scrie numeroase scrisori, le dă sfaturi, le comentează și le laudă operele, le cere și le face servicii, le procură comenzi. Lista e lungă de la Giulio Romano și Sebastiano del Piombo (el se laudă că și Rafael ¹⁴ îl asculta) pînă la Vasari și ceilalți elevi mai tineri ai lui Vecellio și Sansovino, pictori, sculptori, medaliști, miniatuuriști. La Veneția a avut relații și cu Tintoretto ¹⁵, alt mare venețian, care îi împodobise locuința cu frumoase picturi. Cînd însă acesta intră în rivalitate cu Tiziano, Aretino luînd partea marelui său prieten, scapă oarecare răutăți la adresa lui Tintoretto. O veche anecdotă venețiană spune că Tintoretto întîlnind pe Aretino l-ar fi bă-

¹⁴ *Raffaello Sanzio* (1483—1520) — celebru pictor italian din Școala romană — este, întîi de toate, pentru marele public, *pictorul madonelor*. Expresia „Frumoasă ca o Madonă de Rafael” a devenit proverbială și trece și azi drept elogiul suprem al frumuseții și grației feminine (*Andrei Ţetea, op. cit., p. 419*). Operele sale dintre 1504—1508 (*Madona de la Viena, Madona cu mielul, Frumoasa grădinărită, Madona Tempi, Madona cu sticlelele, Madona în luncă*) pun în evidență echilibrul dintre instinctele naturale ale vieții și cerințele simțului estetic și întrușipează idealurile despre umanitate și artă din epoca Renașterii. Între 1509—1511, însărcinat de papa Iuliu al II-lea, din 1508, cu decorarea unor camere ale Vaticanului, el a reprezentat, în *Camera Sennălurii*, *Filosofia*, *Teologia*, *Poezia* și *Justiția*, în care spiritul laic domină spiritul religios și în care se exprimă plastic unitatea dintre realitatea umană și reprezentarea ei artistică.

¹⁵ *Tintoretto*, pe numele său adevărat *Jacopo Robusti* (1518—1594) a introdus în pictura venețiană „drama și pasiunea”. El a fost „unul dintre miracolele artei, ceva tot atît de elegant ca și forța nudă și tot atît de vulgar ca și forța care vrea să se înveșmînteze, cel mai extraordinar creier — spune Vasari — pe care l-a avut vreodată pictura”, un erou bestial” (*Elie Faure, op. cit., p. 236*).

Se spune că *Jacopo Robusti* este unul dintre cei mai originali pictori ai Renașterii italiene și că tablourile sale reproduc tipuri venețiene din categorii foarte diferite ale societății. „Tintoretto nu a lucrat, ca Tizian, pentru papi, împărați, regi și principii, ci pentru confraternități (asociații religioase) numite la Veneția *Scuole*” (*Andrei Ţetea, op. cit., p. 417*).

Prin Tintoretto se deschide drumul spre arta barocului în pictură.

gat cam cu sila în atelierul său ca să-i facă portretul. Pietro așezîndu-se pe scaun vede pe pictor venind spre el amenințător, cu un pistol în mînă. — Ce vrei să faci, Iacopo? îl întrebă poetul înspăimîntat. — Să-ți iau măsura. Și măsurîndu-l cu pistolul îi spuse, liniștit: — Ai două pistoale și jumătate. De atunci Aretino și-a ținut gura și a rămas prieteni...

Dintre celebritățile timpului, omul pe care Aretino îl cultivă mai cu îngrijire e Michelangelo Buonarroti. Zadarnic însă. Strîngător de opere de artă, Pietro vroia cu orice chip să aibă măcar un desen al marelui artist. Începe, după metoda lui, cu tîmfierea hiperbolică. Într-o scrisoare din septembrie 1537 către Michelangelo își exprimă admirația fără margini pentru „cel mai mare sculptor, pictor și arhitect al timpului și al tuturor timpurilor”. Cine a văzut pe Michelangelo, exclamă Aretino, puțin îi pasă că n-a văzut pe Fidias, pe Apelles, pe Vitruviu ori Parrhasios: spiritele lor nu sunt decît umbra spiritului lui Buonarroti... Și se face mititel în fața marelui om. N-ar îndrăzni, scrie el, să-i aducă laude, știind ce puțin înseamnă, dacă numele lui „primit de urechile tuturor principilor” nu și-ar fi micșorat prin aceasta nedemnitatea. Pe atunci Michelangelo lucra în taină și cu îndîrjire la frescele Capelei Sixtine. Aretino auzise că terminase *Facerea lumii* și că se apucase de *Judecata de pe Urmă*. „Cine nu s-ar înspăimînta să-și pună penelul în acest teribil subiect?” E sigur însă că prin noua sa pictură Michelangelo se va întrece pe sine însuși. El care a făcut legămînt să nu mai pună piciorul în Roma, și-ar călca cuvîntul numai ca să admire aceste minuni. Fără să știe ce vroia să facă maestrul, scriitorul își permite să-i arate cum vedea el această judecată de pe urmă și într-o lungă pagină îi expune propria lui viziune, mai mult literară și declamatorie decît picturală. Buonarroti nu era om răbdător; nu-i plăcea nici lingușirea, cum nu suporta nici sfaturile sau criticile altora. La lunga epistolă răspunde curtenitor, însă refuzînd orice colaborare cu ideile aretiniene. „La primirea scrisorii dumitale am încercat în același timp bucurie și durere. M-am bucurat mult, pentru că-mi venea de la dumneata, om unic prin talent; dar m-am mîhnit în același timp pentru că terminînd în bună parte subiectul nu mai mă pot folosi de ideile dumitale...” Cum Michelangelo era într-adevăr *grand seigneur* nu putea rămîne asupra acestui refuz. „Nu numai că scrisorile dumitale îmi sunt plăcute, dar chiar te rog să-mi scrii, cu atît mai mult cu cît regii și împărații țin drept favoare să fie numiți de pana dumitale; de aceea dacă am ceva care-ți poate fi plăcut ți-l ofer din toată inima. Pentru că nu mai vrei să vii la Roma, cred că numai dorința de a vedea pictura la care lucrez nu te va face să-ți schimbi gîndul. Ar fi prea frumos...” Aretino e încîntat sau face pe încîntatul și răspunde și mai ditirambic:

„Pentru că nu am un vas de smarald ca cel în care Alexandru cel Mare a pus operele lui Homer, am suspinat privind prețioasa scrisoare și mi-am zis: valoarea ei e așa de mare și puterea mea așa de mică; am pus-o totuși într-una din cupele de aur ce bunătatea Împăratului mi-a dăruit!”

Dacă i-a scris asupra *Judecății de pe urmă* a fost nu ca să-i dea sfaturi, ci ca să-i arate că orice închipuire e mai prejos de ceea ce

face Michelangelo : *certamente voi sète persona divina!* Și vesel de permisia ce-i dă să-i scrie îi trimite primul lui volum de *Lettere*, atunci apărut. Încurajat, intră în materia care-i ținea la inimă : „Nu s-ar cuveni oare ca adorația mea să obțină de la principele sculpturii și picturii o bucată din acele cartoane pe care obișnuși a le dăruia chiar focului, ca să mă pot bucura de asemenea dar cât voi trăi și să-l duc cu mine în mormînt ?” Michelangelo se lasa greu și nu trimite nimic. Cîtva timp, Aretino nu mai îndrăznește să-i scrie, dar roagă pe toți prietenii care se apropiau de ursuzul meșter să-i obțină ceea ce dorea cu atîta ardoare. Un corespondent, artist și el, Iacopo Cellini, îi scrie că Buonarroto a primit cu plăcere salutările ce-i trimisese. Îndată Aretino ia pana și scrie din nou la Roma, de data asta lui Michelangelo, că bucuria ce a încercat la scrisoarea lui Cellini e egală cu bucuria ce a simțit cînd Împăratul l-a pus să călărească în dreapta lui. Mulțumește lui Dumnezeu că i-a dat să se nască în zilele unui om ca Michelangelo, fericire egală cu aceea de a trăi sub Carol Quintul. După laude de acest calibru, iată-l venind la principala lui preocupare :

„Dar de ce, o Signore, nu răsplățiți marea cucernicie cu care mă închin înaintea cereștilor voastre calități cu oricare din acele desene ce vă sunt mai puțin scumpe? Desigur voi prețui două linii cu cărbunele pe o foaie de hîrtie mai mult ca toate cupele și lanțurile dăruite de cutare sau cutare principe... Mă bucur sperînd și contemplez în speranță opera și contemplînd-o mă bucur de fericirea ce am, mulțumindu-mă cu lucrul sperat.”

Nici laudele desfrîinate, nici aceste ieftine *concetti* n-au convins pe Michelangelo : Aretino nu primește nici cel mai mic petec de hîrtie. Zadarnic scrie unui Carol Gualteruzzi de la curtea papală :

„Știînd intimitatea ce ai cu Michelangelo, dar divin, te conjur să-l întrebi pînă cînd crede că trebuie să sufăr chinul ce-mi dă fără încetare așteptarea desenelor ce mi-a făgăduit ; sunt tot atît de dornic să le am ca și să-l servesc.”

Primind în aprilie 1542 cîteva rînduri de la Buonarroto, îi mulțumește din nou în vorbe umflate și-i cere să-i trimită „una din minunile continuu născute din divinitatea care vă fecundează intelectul”. În cele din urmă izbucnește. În mai 1545, scriind lui Iacopo Cellini se plînge de tăcerea acestuia și de avariția lui Michelangelo : „Ar trebui să-i fie rușine... La urma urmei, spune-mi pe față dacă mai trebuie ori nu să am încredere în Buonarroto, de nu vrei să schimb în ură dragostea ce-i port.” În vremea asta Aretino se mîngîia cu copiile după frescele Sixtinei ce i se trimiteau de la Roma. O ultimă încercare face în aprilie 1546 :

„Signor Michelangelo, Marcantonio Anselmi, pe lîngă că vă va face plecăciune în numele meu care vă ador, va scuza supărarea ce vă aduc exprimîndu-vă din nou marea mea dorință de a avea unul din acele desene de care sunteți așa de darnic pentru foc și așa de avar pentru mine.”

Neprimind nici un răspuns, furia lui nu mai are margini. Scrie bătrînului maestru o scrisoare de o rară obrăznicie. Originalul s-a

găsit în arhivele Strozzi. Îi va fi fost și lui rușine de această faptă, căci publicînd mai tîrziu scrisoarea în volumul IV de *Lettere* nu o mai dă ca adresată lui Buonarroti, ci, suprimînd mai multe pasaje ireverențioase și insinuații ignobile, păstrînd mai ales critica ce se credea îndreptățită să facă frescelor din Sixtină, o pune ca trimisă unui messer Alessandro, corespondent vag indicat (poate sculptorul Vittoria?). Ce credeți că găsește de obiectat pudicul și decentul Aretino picturilor lui Michelangelo? Indecența lor! La autorul faimoaselor sonete și al acelor *Ragionamenti* de bibliotecă secretă, atîta pudoare e hazlie. Căci ce aere indignate își ia!

„Privind schița întregă a Judecății am ajuns să pricep strălucita grație a lui Rafael în fermecătoarea frumusețe a invenției. Așa că eu care am primit botezul mă rușinez de libertățile nepermise cu care exprimi conceptele ultime ale credinței noastre adevărate. Așadar, acel Michelangelo uimitor prin faima lui, acel Michelangelo admirabil a vroit să arate lumii, odată cu perfecțiunea picturii, culmea nelegiurii în materie de religie? E cu puțință ca omul mai mult divin decît uman să fi făcut aceasta în cel mai mare templu al lui Dumnezeu, pe cel dintîi altar al lui Iisus, în cea mai mare capelă din lume, unde cardinalii Bisericii, unde preoții venerabili, unde Vicarul lui Cristos cu ceremonii catolice și rugăciuni divine se spovedesc, contemplă și adoră trupul și sîngele Lui? Într-un subiect așa de înalt îndrăznești să arăți îngerii și sfinții, pe aceștia fără nici o pudoare pămîntească, pe ceilalți fără nici o podoabă cerească. Păgînii cînd sculptau, nu o Diană îmbrăcată, ci pe Venus goală, o puneau să-și acopere cu mina părțile ce nu se descoperă: și iată un creștin care, punînd arta deasupra credinței, crede că e un spectacol măret să nu păstreze aceeași cuviință față de martiri și de fecioare... Asemenea lucruri ar fi mai potrivite pe zidurile unei băi lascive decît într-o capelă supremă. Ar fi mai bine să fii necredincios decît să crezi în așa fel și să faci să scadă credința în ceilalți...”

Și dacă-i spune toate acestea, continuă Aretino, nu e de necaz că n-a obținut ceea ce dorește. Îi cunoaște destul ingratitudea și avariția — și aci vine cu o sumă de insinuări, pe care le culege, afirmă el, din zvonul public, cu privire la felul cum sculptorul și-a ținut făgăduielile față de Iuliu II care-i lăsase o comoară ca să-i ridice mausoleul — dacă scrie e că preferă să-i displace lui vorbind, decît să insulte pe Cristos tăcînd... Dacă Michelangelo ar fi ascultat de sfaturile lui la compunerea Judecății de pe Urmă — scrisoarea din 1537 „pe care secolul a citit-o” — natura nu s-ar fi căit astăzi de mintea ce i-a hărăzit și opera lui nu ar fi fost un simulacru de minune. La sfîrșitul acestei ipocrize și abjecte scrisori, Aretino adaugă cu mîna lui acest *post scriptum*:

„Acum că mi-am ușurat puțin minia împotriva cruzimii ce ai avut față de devoțiunea mea și că mi se pare a-ți fi arătat că dacă dumneata ești *divin* nici eu nu sunt de *apă* (*che se voi siate divino, io non son d'acqua* — detestabil joc de cuvinte), sfișie scrisoarea aceasta precum și eu am făcut-o bucățele și hotărâște-te odată, căci sunt om căruia chiar regii și împărații îi răspund.”

Bineînțeles, la atîta inconștientă și ineptie divinul Buonarroti nu putea răspunde decît cu cea mai disprețuitoare tăcere. Aretino nu l-a

iertat niciodată. Mai târziu a tras un simulacru de răzbunare cu prilejul *Dialogului asupra picturii* scris de amicul și discipolul său Lodovico Dolce¹⁶. În acel dialog Aretino ține locul de interlocutor principal și e probabil că tot ce spune va fi fost scris sub propria lui dictare. Obiectul acestei mediocre scrieri este mai ales să ridice în slava cerului pe Tiziano; Aretino reia criticele acerbe contra lui Michelangelo și reeditează ipocriziile lui asupra nudităților din Sixtină.

XIV

Îndată ce Aretino se afirmă ca dictator al opiniei publice, discipolii încep să se îmbulzească în palatul de la Rialto. O sumă de tineri scribi veneau să învețe de la „flagelul principilor” profitabilul meșteșug ce inventase: îi serveau de oameni de casă, de copişti, de secretari, de bărbați ai „aretinelor”, răutăcioșii ziceau și de *ruffiani*. Cu unii a avut noroc, căci i-au cîntat laudele, ca un Dolce; alții i-au ajuns dușmani și odată izgoniți din casa ospitalieră l-au acoperit de injurii și ignominie; cîțiva s-au mulțumit să-și bată joc de patron și să-l jefuiască. Nu găsim printre acești elevi numai aventurieri ai condeiului ori scribi meniți să rămînă în poziții subalterne. Unul din primii discipoli ai lui Aretino e un tînăr dintr-o familie patriciană din Veneția, Lorenzo Venier. Era un băiat de talent, versificînd cu ușurință și care la altă școală ar fi ajuns un poet prezentabil. Venețianul a vroit însă să-și creeze faima supralicitînd asupra vervei obscene a maestrului ce-și alestese. În *Ragionamenti*, Aretino scrisese vesele dialoguri de curtezane formînd manualul cel mai complet al artei și artificeiilor acestor persoane care, în Cinquecento și în special la Veneția, constituiau o breaslă considerată ca o adevărată instituție socială. Tînărul Venier publică, în 1530, un poem *La Puttana errante*, care întrecea în obscenitate tot ce scrisese messer Pietro: era povestea isprăvilor, spuse fără nici un ocol, săvîrșite de o ilustră puttana în peregrinările ei italiene; e ceva revoltant și dezgustător. Poemul era închinat lui Aretino, care se grăbește să-l trimită lui Federico Gonzaga, amator de asemenea compuneri. Lumea atribui poemul lui Aretino însuși, însă autorul adevărat, într-o lucrare publicată anul următor, protestează de nedreptatea ce i se face. Noul poem, și mai dezgustător decît celălalt — *Il Trentuno della Zaffetta* — era o răzbunare a patricianului împotriva unei celebre curtezane venețiene, Angela Zaffetta, care ajunge mai târziu una din amicele și comensalele triumviratului Aretino-Tiziano-Sansovino. *Il Trentuno* e povestea unei farse abjecte și sinistre săvîrșite împotriva curtezanei de un prea puțin delicat client...

Cu alți discipoli, Pietro a avut mai mult de furcă. Unul din aceștia e Niccolo Franco. Aventurier al condeiului, poet și umanist, plecase din Beneventul lui natal și ajunsese după o lungă rătăcire prin toată Italia, flămînd și jerpelit, la Veneția. Aci avusese norocul să

¹⁶ Lodovico Dolce (1508—1568) — imitator al lui Ludovico Ariosto — este și autorul lucrării *Le prime impresi di Orlando* — Primele isprăvi ale lui Orlando (Cf. Francesco de Sanctis, op. cit., pp. 444—445).

dea peste Aretino și casa lui ospitalieră. Condottierul de litere îl primește, îl înțolește, îl hrănește și cum tânărul era inteligent și învățat îl ia ca secretar. De când cu aventurile lui romane, Pietro scria greu cu mâinile lui schiloade; Franco începe ca copist, dar cum știa bine latinește îi ajunge repede indispensabil. Căci Aretino, cum mărturisea *non essere interprete de lo idioma latino*, se apucase, alături de dialogurile lui obscene, să compună scrieri de caracter edificator religios; pentru acestea avea nevoie de izvoarele latine ale operelor sacre; Franco îi pregătește tot materialul teologic. Același secretar se ocupă de prima ediție din 1538 a primei cărți din vestitele *Lettere*, care aveau să aibă atîta succes. Dar secretarul era un invidios plin de fiere: văzînd ușurința cu care patronul își cîștiga viața lui fastuoasă, cinstea cu care era privit de principii pe care-i jefuia fără scrupul, puțina lui cultură și repeziciunea cu care fabrica scrisori și cărți, își zise că la urma urmei, el, care valora mai mult, ca om cultivat ce era și poet adevărat, de ce n-ar încerca să deschidă pe cont propriu prăvălie de spirit și *chantage*? Începu atunci să vorbească de rău, pe ici pe colo, pe stăpîn, să povestească cele ce se întîmplau în palatul de la Rialto... Aretino, entuziasmat de știința și darul poetic al beneventanului, îl numea în scrisorile sale *giovane dottissimo e ottimo* și-i trimitea sonetele lui Benedetto Varchi, poet, istoric și critic cunoscut, afirmîndu-i că messer Niccolo Franco, va fi, după el, un alt Aretino: *che dopo me sara un altro me*. Lucrurile se strică însă cînd apăru, pe la sfîrșitul anului 1538, *la Vita di Pietro Aretino* fals atribuită pe copertă lui Berni, pamflet plin de bîrfelile cele mai atroce, de invențiile cele mai răutăcioase, de acuzații din cele mai odioase. Autorii pamfletului afirmau că țineau parte din faptele și aventurile aretinienne „de la nebunul de Niccolo Franco” și mai adăugau să acesta are de gînd să scrie și el scrisori „mai frumoase ca cele ale lui Aretino”, ca să-l întreacă. E drept că în acel dialog sunt o mulțime de amănunte asupra vieții scandaloase din casa lui Aretino, probabil exagerate, dar nu fără grăunte de adevăr la bază. Messer Pietro nu putea răbda ca un familiar să dezvăluie ori să bîrfească ceea ce se petrecea la el acasă, și Franco fu dat afară.

Îndată deschise *bottega* pe socoteala lui: ca să întreacă scrisorile fostului patron, publică în noiembrie 1538, într-o ediție somptuoasă, *Le Pistole vulgari*. Acestea nu erau decît o impostură: pe cînd scrisorile lui Aretino erau într-adevăr trimise destinatarilor, de la care primea și răspuns, bietul Franco își inventează corespondenții; scrie și el regelui Franței și altor personaje ilustre, dar nici scrisorile nu fuseseră trimise nici răspunsuri nu primise. Război nu declară încă lui Aretino; se mulțumește să nu-i adreseze nici o scrisoare și să nu-l pomenească niciodată. Aretino nu-și poate ține risul cînd apare acest concurent. Într-o scrisoare plină de vervă, adresată lui Lodovico Dolce, maestrul ridiculizează pe închipuitul ucenic pe care-l numește „bivolul rătăcitor” (*il bufalo errante*). „Am văzut în viața mea mulți nebuni, insolenți, invidioși, răutăcioși, nedrepti, înșelători, încăpățînați, aroganți, bătărași și ingrați; dar în felul nebuniei, insolenței, invidiei, răutății, nedreptății, vanității, încăpățînării, aroganței, bătărăniei și ingraturii acestuia n-am văzut”. Epistolele lui Franco nu avură nici un succes. Nici *I Dialoghi piacevoli* ce publică îndată; cu acestea

încep atacurile transparente ori directe împotriva lui Aretino. Înăcrit de nesucces — nu câştigase sărmanul nici bani nici faimă cu operele lui — se dă la birfire. Se laudă că tot ce e mai bun în scrierile lui Aretino, care e un prost şi un incult, lui i se datora. În sonete pline de murdării şi invective adună tot ce se spusese ori se şoptise pe socoteala fostului stăpîn, mai punînd şi de la el. Şi omul e din ce în ce mai furios. Un alt elev al lui Aretino, milanezul Ambrogio degli Eusebi, atacat şi el de unele sonete care-l numesc bărbatul îngăduitor al uneia dintre „aretine” şi-l prenumără printre „ganimezii” patronului, într-o bună zi răspunse cu cîteva lovituri de pumnal. Ceea ce se întîmplase lui messer Pietro la Roma i se întîmplă lui Franco la Veneţia. Cum primul nu putuse căpăta dreptate, nici al doilea nu o căpătă. Deşi la Veneţia nu se prea glumea cu asemenea fapte, Eusebi nu fu prea tulburat, fie că rănilor lui Franco nu fuseseră grave, fie că interveniseră alte influenţe ori că seniorii nu vroiau să se amestece în asemenea „certuri literare”. Fapt e că atentatorul e lăsat liber şi se plimbă, spre disperarea victimei, prin faţa casei unde aceasta zăcea rănită. E drept că Franco nu acuză deloc pe Aretino ca instigator al faptei lui Eusebi. Aretino îi trimite chiar ajutoare — ca să-l umilească şi mai tare, pretinde Franco. Persecutat de banda aretiniană şi neputînd găsi dreptate la Veneţia, bietul poet e nevoit să plece aiurea.

Se duse atunci în ținuturile mantovane, la Casal Monferrato, unde găseşte sprijin pe lîngă cardinalul Gonzaga, regentul Mantovei (ducele Federico Gonzaga murise) şi pe lîngă guvernatorul locului, Sigismondo Fanzino. Acolo îşi varsă toată fierea adunată la Veneţia publicînd *la Priapea şi Sonetti contro l'Aretino*. E ca un cîine turbat: nu mai poate muşca, dar urlă, urlă. Indignarea face uneori versuri, dar nu totdeauna bune. Ale lui Franco sunt francamente rele. Şi invectiva are o limită: Franco o întrece şi în loc de muşcături spirituale nu aduce decît un val de murdării. În furia lui nu se mulţumeşte să atace numai pe Aretino, ci injuriază pe toţi protectorii acestuia, începînd cu împăratul Carol Quintul pe care-l acuză de toate crimele şi răutăţile. Aretino se amuză la zvîrcolirile adversarului care „ca un şarpe căruia i s-a rupt şira nu mai poate mişca, dar nu încetează să-şi mişte limba şi să scuie venin”. Rîde de pretenţiile lui Franco că el i-ar fi scris operele cu care se făleşte: *poveretto, poverello, poveraccio, poverino*. Cînd apar însă scrierile tipărite în domeniul mantovan, Pietro protestează cu tărie pe lîngă cardinalul Ercole Gonzaga şi guvernatorul Fanzino, ameninţînd chiar că se va plînge Împăratului de toleranţa faţă de Franco. Intervine atunci şi Tiziano sfătuind pe ambasadorul mantovan de la Veneţia, Agnello, să nu ducă la disperare pe Aretino: cu cîteva cuvinte bune cardinalul l-ar împăca, după ce va fi dat poruncă lui Franco să nu mai scrie contra lui. Cardinalul nu avea însă simpatia îndelung răbdătoare a lui Federico pentru messer Pietro; răspunde scurt lui Agnello că mulţumeşte lui Tiziano pentru sfaturi, cît despre Aretino nu găseşte că e locul să-l împăce cu ceva, pentru că puţin îi pasă de el (*perchè poco ci curamo di lui*). Aretino, neputînd să atace pe cardinal, se mulţumeşte să-şi verse focul asupra lui Fanzino. Şi Franco continuă nesupărat, ani de-a rîndul, să muşte pe fostul patron. Un admirator al lui Aretino, mantovanul căpitan Bovetto, se oferă să-l pedepsească. Pietro, duşman al vărsărilor de sînge, amin-

tindu-și de ce pățise la Roma, îl roagă să nu se atingă de el. Totuși, Franco avea să sfârșească rău. Aretino, obișnuit cu profețiile de pe vremea giudizilor, îi proorocise spînzurătoarea. Tocmai așa s-a întîmplat, dar mult mai tîrziu, pe cînd messer Pietro se odihnea de vreo cincisprezece ani sub piatra de la San Luca. În furia lui, Franco începuse să atace toată lumea, principii, papi, înalți prelați. Se apucă, spre nenorocirea lui, să ridiculizeze conciliul de la Trento¹⁷, care lucra la reforma bisericii catolice, și să atace Închiziția, atunci la începuturile ei: în 1568 e arestat, manuscrisele lui arse, el însuși judecat și predat brațului secular; peste doi ani e spînzurat.

Celălalt discipol al lui Aretino, Ambrogio degli Eusebi, îi joacă alte renghiuri. Și acesta fusese un elev favorit: patronul îi lăuda sonetele, le distribuia corespondenților de seamă, îl căsătorise cu una din „aretine”. Marietta dell'Oro îl făcuse omul de încredere al casei. Cînd cu atentatul contra lui Franco, Aretino, ca să scurteze procedura criminală, găsise mai nimerit să-l trimită în Franța cu scrisori către rege ca să încaseze „tributurile” care-i reveneau din mînaoasa țară. De data asta recolta fusese foarte bogată. Ambrogio încasase de la rege și de la înalții demnitari francezi opt sute de *scudi*. Deși format la școală bună, tînarul găsise alții mai tari ca el: agiamiu, pierduse

¹⁷ „Conciliul din Trento” (1545—1563) a constituit prefața reacțiunii catolice în raport cu Renașterea și temelia pretențiilor curiei papale de dominație absolută și supremație desăvîrșită asupra societății laice. Prelații adunați aci au încercat să „reformeze” moravurile și disciplina Renașterii, *dacă nu cu castitate, cel puțin cu prudență* (*Si non caste, tamen caute*). Numitul conciliu marchează, din punct de vedere practic, începuturile *Contrareformei*. Cu acest prilej, Biserica romano-catolică s-a despărțit de filosofie, de științe, de arte și de umanism. Învățămîntul și educația au fost date în seama călugărilor și a preoților, iar morala și credința — în seama iezuiților. El a cauzat, după vorba istoricului *Paolo Sarpi*, cea mai gravă „deformare” din istoria creștinismului, întrucît a creat schisme și a întărit tabere opuse în rîndurile credincioșilor și laicilor. El nu a îngăduit nici o apropiere a ierarhiei clericale de formele democrației — scrie *Francesco de Sanctis* — și nici o lărgire de păreri în diverse probleme. Dimpotrivă. A întărit autoritatea papală în dauna episcopilor, „împunînd ierarhiei structura unei monarhii absolute” și „negînd competența rațiunii și a conștiinței individuale”.

S-au creat, astfel, două partide opuse: *Reforma și Contrareforma*. Primul pune accentul pe libertatea conștiinței și pe competența rațiunii în interpretarea Bibliei și teologiei pe cînd al doilea, condamînd alianța dintre rațiune și credință, sublinia autoritatea infailibilă a Bisericii și supremația vicarului lui Iisus Cristos în lumea creștină.

Conciliul din Trento, stabilind principiile de bază ale reacțiunii clericale, a avut consecințe politice considerabile. „El a dus la consacrarea monarhiei absolute pe ruinele libertăților comunale. Papa și regele își dădură mîna. Regele îi imprumută papii brațul său secular, iar papa îl consacra, îl legitima și îi dăruia închiziției și duhovniciei săi. Monarhia fu organizată în felul ierarhiei bisericești și întemeiată pe același principiu al autorității și al ascultării pasive. Tronul și altarul fură la fel de inviolabile și de indiscutabile. Fu un act de rebeliune faptul de a gîndi liber despre un papă sau despre un rege și apărură chiar maxima: *De Deo parum, de rege nihil* (*Despre Dumnezeu puțin, despre rege nimic*). Religia deveni astfel un instrument politic, despotismul religios deveni sprijinul natural al despotismului politic” (*Francesco de Sanctis, op. cit.*, p. 613).

Opoziția religioasă față de Renaștere și Reformă, reprezentată îndeosebi de Biserica romano-catolică, era motivată mai mult de setea de putere politică și de interese lumesti decît de sentimente și convingeri creștine.

Prin *Conciliul din Trento*, Evul Mediu și-a prelungit structurile, iar protestantismul s-a întărit și s-a organizat în toîul luptelor, în timp ce principii catolici au biruit, în cele din urmă, spiritul iezuit al curiei papale.

la joc toată suma; Aretino înțelegea să risipească el ceea ce primea de la principii, nu să-i prăpădească alții frumoasele tribute. De unde indignarea și furia lui. Incepu atunci să bombardeze toată lumea cu scrisori: scrie lui Francisc I cerindu-i să pedepsească aspru pe cei ce furaseră pe Ambrogio, scrie ducelui de Mantova să intervină pe lângă mareșalul Annebaut, scrie mareșalului însuși, lui Cesare Fregoso, ducelui de Toscana, cardinalului de Lorena; se plînge în lumea întreagă, iar cardinalului Gaddi, pe care-l acuză a fi tolerat ca în casa lui să fie jefuit elevul, îi trimite un pachet de injurii și amenințări. Bineînțeles, banii nu fură găsiți nici restituiți și Aretino rămase cu furia. Ambrogio degli Eusebi nu se tulbură prea mult de pierderea banilor lui Aretino și continuă ocolul pe la curți culegînd tributele. Se duce în Anglia, se întoarce în Navara, merge pînă în Portugalia, strîngînd mereu sume importante, din care uită să trimită cea mai mare parte la Veneția. Scrie însă frumoase scrisori povestind lui messer Pietro fama zgomotoasă de care se bucura în toată lumea și dîndu-i sfaturi ce personaje importante ar trebui adulate și impuse la tribut... Succesul cel mare Eusebi îl are în Portugalia: Aretino mulțumește regelui, infanților și tuturor curtenilor care primiseră așa de bine pe emisarul său și fuseseră așa de darnici, dar culoarea banilor portughezi nu o vede. I se întîmplau bietului Eusebi tot felul de accidente: aventuri neplăcute, întîlniri de tîlhari, naufragii... Dezolat de atîtea nenorociri și neîndrăznind să se prezinte fără bani înaintea scumpului său patron, sensibilul tînr hotărî să plece în Indii. „Deoarece în emisferul nostru n-a mai rămas nici un senior care să nu te fi dăruit, m-am hotărît să plec și să-ți aduc daruri de la antipode...” După ce-l furase, își bătea joc de el. Într-adevăr, Eusebi se duse în America de Sud de unde-i trimitea scrisori povestindu-i viața aspră a colonilor pe malul riului Paraguay... Aretino văzu atunci cu ce fel de tîlhar avuse-se a face: *un ribaldo di tre cotte*. Astfel a pierdut doi din cei mai iubiți ucenici. Îi rămînea, pe lângă alții, Lodovico Dolce, care-i pregăti publicarea volumului al doilea de scrisori. Acesta nu fu ingrat și în *Dialogo della Pittura* dă rolul principal lui Aretino.

XV

Nu numai vizitatori, prieteni și discipoli se adunau în casele Aretinului: patronul ținea un adevărat harem. Se laudă că „aretinele” lui, mîndre să-și păstreze acest nume chiar după ce le căpătuiseră aiurea. Amourile lui messer Pietro n-au fost de o calitate superioară; după „contesa” de la Reggio Emilia, pe care o întîlnise pe vremea cînd era în tovărășia lui signor Giovanni, nu găsim în viața lui decît amoruri ancilare ori venale: fetele sălășluite în casa lui ospitalieră și curtezanele venețiene, care dealtfel erau vestite în toată Italia. Mi se pare că Aretino e primul care a întrebuintat expresia de *amori ancillari*; expresie excelentă care i se aplică de minune. Lista „aretinelor” e lungă. Patronul se purta nu se poate mai bine cu ele: le căpătuia măritîndu-le fie cu discipoli iubiți, fie cu obligați de ai lui; așa pe Marietta dell'Oro o căsătorește cu Ambrogio degli Eusebi, pe Perina Riccia cu Polo Bertolini, iar pe Caterina Sandella, care-i dă două fiice

și rămîne sultana favorită pînă la sfîrșit, cu un messer Bartolo, a cărui noblețe Aretino se simte dator să o laude. Deși măritată, Caterina continuă să locuiască în casa de la Rialto și să conducă întreg haremul : ea nu dă patronului decepțiile ce alte „aretine” aveau să-i dea din belșug. Aceste femei făceau „familia” lui Pietro ; pe lîngă ele vedem un defileu continuu de curtezane de toate categoriile, căci — după cum afirmă, fără să ridă, scriitorul în fragmentul citat mai sus — frecventînd femeile „cumsecade” de la el de acasă și acestea deveneau caste și pudice. *Voire*, ar fi spus Panurge. În tot cazul Aretino le era de folos și acestor profesioniste : le cînta laude publice, le punea în contact cu marii artiști ai timpului, le da cele mai bune sfaturi, ca un bun cunoscător al materiei ce era autorul faimoaselor *Ragionamenti*. Unul din acestea e închinat unei ilustre curtezane, Valdaura. Pe Angella Zaffetta o celebrează pe tonul ditirambico-burlesc :

„Îți dau cununa printre toate cîte au fost și sunt, pentru că ai știut mai bine ca oricare alta să pui pe chipul desfrului masca cinstei, cîștigîndu-ți pe calea înțelepciunii și discreției avere și laudă. Nu întrebîntezi viclenia, sufletul artei curtezanei, nici trădarea, ci numai prin istețime ajungi să faci pe cel ce cheltuiește să creadă că el cîștigă. E greu de închipuit cu ce grijă știi să păstrezi pe cei ce odată i-ai atras. Împarți așa de bine săruturile, atingerile de miini, risetele și întîlnirile încît nu s-au auzit vreodată certuri, plîngerii ori blesteme. N-ai nici una din micile înșelăciuni ale curtezanelor. Știința dumitale femeiască purcede pe față. Minciuna, individa, birfirea nu-ți pun mereu în mișcare sufletul, nici limba. Dezmierzi virtutea și cinstești pe virtuoși... De aceea m-am dăruit Senioriei Voastre, părăindu-mi că e singura demnă.”

Tot o curtezană e și Angela Sarra — cu pretenții literare aceasta, ceea ce nu era rar la Veneția în lumea ei — căreia îi adresează scrisori cu laude hiperbolice, ca unui astru al meseriei. Unei anume Zufolina care — după Aretino — avea farmecul ambiguu al unui androgin îi scrie lucruri extrem de amuzante.

Nimic platonice în frecventările feminine ale Aretinului ; tot ce poate fi mai direct și mai imediat. Totuși, el, care-și bătuse joc de „petrarchiști”¹⁸, începu într-o zi să petrarchizeze. Desigur nu de dragul platonismului, ci ca intrare în materie. Avea ca vecină o sieneză, tînără și frumoasă, Angela, măritată cu un Giannantonio Serena. Nici darurile nici laudele nemăsurate nu o clintiră din calea cea dreaptă. Poetul începu atunci să-i închine — nou Petrarca acestei noi Laure — poeme eterice, celebrînd amorul cel mai pur și mai dezinteresat. Compuse astfel un volum de *Stanze per la Serena*, pe care publicîndu-l îl dedică, nici mai mult nici mai puțin, decît Împărătesei. Trimițînd volumul marchizului del Vasto, atunci guvernator la Milano, îi explică de ce a compus *in lode de la Serena, giovane castissima, castissimamente*, aceste stanțe. Împărăteasa, măgulită de dedicație, a trimis un dar împărătesc : un alt colan de aur. Dar Giannantonio, Angela și tot

¹⁸ Numele de „petrarchiști” s-a atribuit imitatorilor, pe linie negativă, ai rimelor lui Francesco Petrarca (1304—1474), iar verbul „a petrarchiza” ironizează aceste rele imitații. „A dobîndit numele de petrarchism acel aspect al operei care la Petrarca este ceva întîmplător, și este totul la imitatorii săi” (*Francesco de Sanctis, op. cit.*, p. 567).

neamul lor nu se arată deloc măguliți de cinstea ce le făcea Aretino : nu țineau deloc ca o femeie cinstită să fie celebrată, chiar pe tonul petrarchian, de sultanul haremului de la Rialto. Rugară frumos pe Aretino să nu mai adreseze stanțe Angelei, iar Angela dispensează pe „aretine” să-i dea bună ziua când o întâlnesc în Veneția. Zadarnic altă poetesă a timpului, amică a lui Pietro, Veronica Gambara, adresează un sonet Angelei, în care o aseamănă cu Laura pentru că a avut cinstea să inflăcăreze în chip așa de cast un spirit ilustru, și-i asigură nemurirea : Angela nu vrea să știe nimic și interzice poetului să o mai salute. Aretino e mortificat și se plînge ; întâi, unui prieten, apoi lumii întregi, de atîta incomprehensiune : „știu că pentru a fi înseminat cerul cu numele aceleia pe care am iubit-o cu o dragoste sfîntă și castă, n-am avut ca răsplată decît disgrația...” Se răzbună trimițînd o scrisoare de ruptură soțului :

„Pana mea a făcut nemuritoare pe madonna Angiola : află că papii, regii și împărații sunt fericiți cînd binevoiesc să-i cruț ; află că ducele de Ferrara îmi trimite un ambasador cu bani, pentru că n-am vroit să mă duc eu la el ; află că nu e femeie care să nu se mîndrească a fi cîntată în mod cast și celebrată în versurile mele. Va veni o vreme cînd scrisoarea aceasta ce-ți trimit și binevoiesc a semna cu mina mea va fi un titlu de mîndrie și nobleță pentru fiii voștri.”

Și poetul fu nevoit să se despăgubească cu „aretinele” și celelalte Angele mai accesibile.

Aretinele îi rezervau însă neplăceri. Una, Marietta dell'Oro, pe care o măritase după Eusebi, îi joacă o farsă urîță. Cînd Eusebi e trimis să culeagă tributurile din Franța — am povestit isprăvile acestui discipol — patronul, ca să fie sigur că pleacă, îl însoțește o bucată de drum ; întorcîndu-se la Veneția găsește pe Marietta dispărută și casa golită de toate lucrurile de preț : „aretina” se îmbarcase cu un amant și cu toată prada pe o corabie care plutea spre Cipru. Toată Veneția a rîs de această întîmplare. Altă „aretină” îi cășunează în-cercarea cea mai dureroasă din viața lui sentimentală.

I se întîmplă odată și epicureului Aretino să cadă într-o adevărată pasiune, să iubească de-a binelea și fără răsplată. Patimă nenorocită care-i zmulge strigăte de durere sinceră și-i înobilează oarecum viața lui mai mult josnică. Omul avea atunci patruzeci și cinci de ani și „demonul meridian” putu să-l copleșească în voie. Romanul lui Aretino poate fi lesne reconstituit din propriile lui scrisori. Eroina e Perina Riccia, venețiană de o familie, pare-se, mai bună : avea un unchi, Francesco Zicotto, prieten al lui Pietro, care era monsignore. Tinăra, frumoasă, gracilă, luase ori i se dase ca bărbat un anume Polo Bertolini, unul din discipolii lui Aretino. Fapt este că după măritiș locuia împreună cu soțul în casele de la Rialto, bine primită de Caterina Sandella. Pietro e în continuă admirație înaintea tinerei femei, admirație pe care se grăbește să o exprime monsignorului Zicotto, la Verona.

„Pierd zile întregi privind-o cum coase, citește, brodează, sau își rînduiește lucrurile, cu grația ce a adus din leagăn ; aș putea jura că n-am văzut de cînd sunt gesturi mai nobile ca cele ce purced, din ființa ei... Mă numește «tată și

mamă», și așa sunt pentru ea... Și n-ar fi lucru femeiesc să nu se mindrească văzându-se stăpînă peste tot ce am și sunt.”

Cînd Perina se ducea cu Polo pe malurile Brentei — lui Aretino nu-i plăcea să se miște din Veneția — casa i se părea pustie: „nu trebuie stat la țară mai mult ca o săptămînă, cînd e așa de bine la oraș! Întoarceți-vă deci, căci nevăzîndu-vă cu mine la masă mi se pare o prevestire de mizerie”. Prezența Perinei este pentru el „mana suavă a anilor ce-i mai rămîn de trăit.” Sub afecțiunea paternă ce arăta, era ceva mult mai profund.

Într-o bună zi, Polo discipolul, dornic de aventuri pe aiurea, ori pus la cale de însuși Aretino, ori poate sătul de rolul ce juca, dispărea din Veneția și Perina rămîne favorita haremului, sub ochiul binevoitor al Caterinei Sandella. Fericirea sultanului nu dură mult: tînăra, subredă de sănătate, cade greu bolnavă de piept. Amenințată de un grabnic sfîrșit, Aretino o duce pe *terra ferma*, la aer mai salubru ca cel din lagune. Era în toiul iernii, o iarnă grea, cu vînturi, ploaie, zăpadă. Pietro se ducea să o vadă și să-i vegheze la căpătîi în fiecare zi. Cînd vremea era prea aspră, nici un gondolier nu se încumeta să plutească pe apele înfuriate. Atunci Aretino se arunca într-o barcă și lopăta disperat.

„De cînd lumea nu fusese un decembrie mai groaznic, un ianuarie mai aspru, un februarie mai crud; totuși nu mă simțeam tulburat nici de ploile ce-mi cădeau pe cap, nici de zăpada ce mă îngheța, nici de vînturile ce-mi vijiiuau împrejur, ca și cum ropotul ploii, fulgii de zăpadă și năvala vîntului ar fi fost picături de rouă, petale de flori ori suflu de zefir.”

La căpătîiul muribundeii uită de oroarea boalei, îi sărută ochii stinși, obrajii ofiliți, buzele arse și i se părea că o vede în strălucirea ei de altădată; dar inima i se umplea de milă și durere: „rana sufletului meu era mai crudă ca răul ce-i chinuia membrele”. Sub îngrijirile de fiecă clipă ale lui Pietro o minune se întîmplă: bolnava își revine în fire, se mișcă, umblă, se întreamează. Adusă la Veneția e îngrijită, răsfățată și adorată, acoperită de daruri: Aretino e fericit vreun an. Dar în august 1541, Perina fuge cu un amant mai tînăr. Atunci Pietro, în scrisorile către prieteni, își exaltă toată furia. La început se declară fericit că ticălosul care i-a luat „*l'errante femina*” l-a redat sieși și l-a scăpat nu numai de *una meretrice*, *una ruffiana* e *un ladro*, dar și de cheltuială, de rușine și de păcat. Să și-o ție deci „prostul, răul și nebunul” care i-a furat-o. Altui prieten îi scrie să se bucure împreună cu el că s-a liberat de lanțul cel mai josnic ce a legat vreodată o inimă omenească: „cinci ani am trăit în iluzia care m-a silit să o ador; am văzut totuși falsitatea idolului meu și-mi vine să roșesc de prostia mea, cum ea ar trebui să roșească de atîta perversitate”. Și invectivele plouă peste Perina și ruffianul cu care a fugit. Dar sub furia cuvintelor ies, ici și colo, accente adevărate, care lasă să se vadă rana adîncă din inima bietului Pietro. „Nu stă în puterea celui ce iubește să nu mai iubească; deși căile amorului sunt peste măsură de perfide, trebuie să te ții într-însele, pentru că o inimă lipsită de chipul și ochii ființei iubite e ca un ținut pustiit de duș-

man..." Degeaba făcea Aretino pe grozavul... Căci peste trei ani, cînd Perina, părăsită de amantul ei, ori sătulă de rătăcirii, se întoarse la Veneția și bătu la ușa casei ospitaliere, Pietro o primi cu brațele deschise. Femeia venea ca să moară; roasă de ftizie, zilele-i erau numărate. Aretino o îngrijește cu aceeași dragoste și se luptă, cu doctori iluștri și leacuri, să o scape. Era prea tîrziu. Agonia fu lungă și dureroasă: „zăcînd în pat ca un cadavru în mormînt", Pietro o veghează pînă la ultima suflare. În ziua cînd Perina se stinge, Aretino primise un dar și scrisori de la un episcop: „Pantofii albaștri-azurii, cusuți cu aur, pe care i-am primit cu scrisoarea d-voastră, m-au făcut să plîng... Tinăra care trebuia să-i poarte a primit azi uleiul sfînt și nu vă pot scrie mai mult, atît sunt de mișcat." Mariettei Riccia, mama Perinei, îi scrie că în locul unde va fi îngropat corpul ei va fi și mormîntul sufletului lui: „căci am iubit-o, o iubesc și o voi iubi pînă la judecata zilei de apoi, care va judeca zădărniciile noastre (*l'ho amata, l'amo e l'amerò finchè la sentenza del di novissimo giudicherà la venità nostra!...*) Mie îmi rămîne ca moștenire veșnicia plînsului." Îi înalță un mormînt bogat. În durerea lui, găsește accente creștinești. Aceleiași Marietta îi scrie:

„Știu că e moartă acea Perina căreia i-ai fost mamă prin sînge iar eu tată prin iubire; durerea inimii mele nu e mai puțină ca durerea dumitale; să ne lăsăm în voia Domnului, căci știu sigur că neputînd să stea cu noi vom merge noi în curînd după ea. Să ne mîngîiem, deci, unul pe altul cu siguranța ce avem de mîntuirea sufletului ei, căci lungul ei chin i-a fost un adevărat martiriu, răbdat cu tărie. Să o plîngem împreună cît putem, ca să vadă lumea că buna copilă a fost nu mai puțin fiica mea decît a dumitale..."

Curînd, Aretino reia și continuă viața ce dusesse pînă la romanul cu Perina. Totuși, în fundul sufletului îi rămîne o durere și o amărăciune, de sinceritatea căreia e greu să ne îndoim. Mulți ani mai tîrziu scria prietenului Barbaro, profesor de filosofie:

„Nu știu dacă timpul îmi va vindeca rana ce mi-a lăsat în suflet iubirea ce aveam pentru Perina; mi se pare că sunt mort din ziua cînd a murit ea; sau mai curînd cred că această boală de iubire (*cotal peste d'amore*) nu mă va părăsi nici cînd voi muri. Răul e în adîncul firii mele și nimic nu-l va putea extirpa. Doctore vestit în ale filosofiei, învață-mă cum să uit!"

Aretino n-a vroit niciodată să se căsătorească. Era de părere că scriitorul, ca orice *virtuoso*, trebuie să rămînă liber. Într-o scrisoare către Eusebi (pe care dealtfel el îl căsătorește cu Marietta dell'Oro) îi dă asemenea sfaturi: „Iar dacă ești dornic să ai urmași, fă-i cu femeile altora; și dacă te mustră conștiința adulterului, legitimează-ți copiii cu bunătatea ta și virtutea lor, pentru că orice *virtuoso* ca și orice om de treabă își înobilează fiul, făcînd să se uite josnicia (l'infamia) mamei..." Unele „aretine" i-au dăruit progenitură — lucru ciudat, n-a avut decît fete — pe care le-a legitimat în felul lui; nu prin acte publice, ci cum spune el, „în inima lui". Cu Caterina Sandella, sultana favorită, a avut o primă fiică pe care a botezat-o Adria, ca recunoștință pentru ospitalitatea venețiană. Găsindu-i asemănare cu

Tita cea frumoasă, Adria a fost copilul de predilecție. În cinstea ei a pus să-i bată o medalie : pe o față se vede bustul Sandellei cu inscripția : *Catharina mater*, iar pe cealaltă capul Adriei cu vorbele : *Adria, Divi P. Aretini filia*. I-a dat o creștere de fată nobilă, ținând-o cât mai puțin în casa lui cu reputație îndoielnică. Când a fost să o mărite, a cerut tuturor principilor, tributarii lui, să contribuie la înzestrarea ei. Toți s-au grăbit să subscrie. Ducele de Florența, mai precaut, nu a voit să plătească partea lui decât după căsătorie. A măritat-o cu un urbinat, anume Rota, punînd pe soți sub ocrotirea ducesei de Urbino. Căsnicia n-a fost fericită. Altei fiice i-a dat numele de Austria, în cinstea împăratului, șef al casei de Austria. Și pentru aceasta, începuse să adune din vreme zestrea. Dar, Austria a murit copilă, ca și o treia fiică al cărei nume nu figurează în corespondență.

Către sfîrșitul vieții Aretino, căruia nu-i plăcea să părăsească Veneția, face totuși două călătorii : una la Urbino, unde conduce pe Adria ca mireasă, alta la Roma, la noul papă Iuliu III ; în scrisori ne prezintă ambele călătorii ca triumfale. Cu bătrînețea, firea începuse să i se înăcrească. Aștepta mari lucruri de la pontificele aretin, subsidii princiare și chiar cardinalatul. Nu primise nici bani prea mulți, nici pălăria roșie. Tînguirile lui sunt tot mai insistente : e bătrîn și obligat să cerșească, ducele Casimo îl lasă să moară de foame, papa îl uită ; așa a vroit soarta lui vitregă, *la mia fufante fortuna*. Își păstrează însă mîndria libertății lui, Madonnei Ersilia del Monte îi scrie : „*liber m-am născut, liber trăiesc și liber voi muri : io che libero ci nacqui, alla libera ci vivo et liberamente ci morirò*”.

Pietro Aretino muri accidental la 21 octombrie 1556. Am văzut ce temei se poate pune pe legendele ce s-au creat asupra morții lui. Alessandro Luzio a descoperit în arhivele Gonzaga de la Mantova un document contemporan care povestește sobru sfîrșitul lui Pietro. E o scrisoare a lui Lodovico Nelli, ambasadorul ducelui de Mantova la Veneția, purtînd data de 29 octombrie 1556, adică o săptămînă după moartea scriitorului.

„Sărmanul Aretino se duse pe lumea cealaltă și, desigur, în chip jalnic : stînd într-o seară spre orele cinci pe un jîlt cu brațe, căzu pe spate și izbitura de podea fu așa de puternică încît muri fără să poată spune măcar Doamne ajută... Frumosul lanț ce purta la gît, dăruit de regele Franței și cîntărind opt livre, a fost tăiat și cheltuit pentru pompa lui funebră.”

Pietro Aretino fu înmormîntat la Veneția, în biserica San Luca. Mai tîrziu cînd s-au refăcut temeliile sfîntului locaș, roase de apele canalului, mormîntul a dispărut ; astăzi nu se mai știe unde odihnesc oasele „flagelului principilor”.

XVI

Ce valora omul, văzurăm din întîmplările vieții și din propriile lui mărturisiri. Ce valorează însă scriitorul ? Cît a trăit, temut și adulat, a trecut drept mare scriitor ; după moarte omul e hulit iar opera dată

uitării. Istoricii literari obligați să se ocupe de scrierile lui, un Tiraboschi, un Mazzuchelli, se miră cum a putut trece drept scriitor acest extraordinar cacograf. „N-am întâlnit niciodată cărți mai zadarnice și mai inutile ca ale acestui impostor” scrie cinstitul Tiraboschi în vasta lui Istorie a literaturii italiene. Să fi fost oare fără nici un merit literar „divinul Aretino” gustat de o întreagă epocă? Cazul lui merită oarecare studiu și silința de a ajunge la o judecată imparțială.

O acuzație mereu repetată contra lui Aretino este aceea de ignoranță. El singur recunoaște că n-a învățat mare lucru și că nu știa nici grecește nici latinește. E lucru rar pentru acea epocă trăind încă din tradiția umanistă ca cineva să aibă pretenții de scriitor fără să fi studiat literaturile clasice. Rupînd cu tradiția timpului său, Aretino merge și mai departe și-și face o fală din ignoranța lui. Are chiar pretenția să inaugureze un stil nou care să nu țină seama de nici o tradiție. Ca în orice epocă, sunt și în timpul Renașterii oameni care scriu în mod natural, necăutat, așa cum le venea. Un Cellini de pildă; dar omul se simte umilit și se declară singur ignorant: după ce-și scrisese viața o trimisese lui Varchi ca să i-o pună în „stil nobil”. Un Aretino nu are această umilință. Ceea ce face originalitatea atitudinii lui e că se ridică împotriva învățaturii de școală și contra imitației clasicii. El vrea ca scriitorul în loc să se ia după modele, fie ele ale literaturii antice ori ale marilor scriitori italieni, să privească direct lucrurile, să le spună așa cum îi dictează firea lui, să urmeze în totul propria lui spontaneitate. Toată viața a dus luptă contra *pedantismului*, contra celor care nu trăiesc decît din cărți, care nu știu altceva decît ce se găsește în cărți, care scriind refac mereu cărțile altora. E drept că pedantismul și imitația servilă a altora a fost și este o plagă a tuturor literaturilor. În scrisori îl atacă mereu și în comedii a dat figuri comice de pedanți. Pedantismul, zice el, după ce asasinează morții, ucide și pe cei vii. Pedantismul nu se mărginește numai în domeniul literar: din pedantism, un Lorenzino de Medici, plin de amintirile clasice contra tiraniei, ucide pe ducele Alessandro; pedanterie e erezia lui Luther *arcipedante*; pedanți toți cei care lucrează după cărți, iar nu din priceperea timpului în care trăiesc.

Scrisoriile lui Aretino sunt pline de considerații asupra artei literare, asupra inspirației, asupra relațiilor dintre artă și natură: strînse la un loc, ar da un excelent manual ori „*discours sur le style*”. Ce ne trebuie atîția clasici antici, atîta Petrarca și Boccaccio? Imitația lor servilă a omorît orice spontaneitate. Nu cei care-i urmează orbește în expresiile ori în întorsăturile lor, nu cei care-i jefuiesc îi egalează: i-ar egala numai dacă ar găsi secretul acelei *dolcezza*, acelei *leggieria* cu care se exprimă acei mari scriitori. „Mai bine să beau din paharul meu de lemn decît din cupa de aur a altuia”. E o nebunie să crezi că-ți poți face un nume cu ostenelele altuia. Adevărata artă literară este cea care iese firește și vie din pană, nu cea pe care o scoți din studiul cărților altuia.

„Îmi rîd de pedanți care cred că știința consistă în limba greacă și latină, afirmînd că cine nu le pricepe nu poate deschide gura... Eu n-am urmat căile lui Petrarca și Boccaccio nu din ignoranță, căci știu bine ce sunt ei, ci ca să nu-mi pierd timpul, răbdarea și numele cu nebunia de a voi să mă transform într-înșii,

ceea ce e cu neputință. Mai bine pline goală în casa ta decît mîncări alese la masa altuia..."

Învățătura, oricît de multă, nu poate înlocui talentul înnăscut; acesta îl ai, ori nu-l ai. În ochii lui Aretino, natura are mai multă importanță decît studiul: *dalla culla e non dalla scola deriva l'acceleranza di qualunque ingegno mai fusse*: din leagăn și nu din școală vine talentul... Poetul adevărat este cel care seamănă cu „izvoarele care-și țîșnesc apele vii, limpezi și dulci, fără să știe cum și pentru ce". Bineînțeles, talentul trebuie și el exercitat, căci altfel rămîne ca o sămîntă închisă într-un plic, dar e de preferat un talent natural, fără studiu, unei biete minți împănate de cunoștințe și fără judecată; căci judecata e fiica naturii, care e mama artei. Literatul fără judecată e ca un dulap plin de cărți.

Aretino se laudă că el privește direct lucrurile și le exprimă așa cum îi dictează natura. Pretinde că el a făcut în literatură ceea ce făcea Tiziano în pictură.

„Homer, zugrăvind pe Ulisse, nu-l sulemenea cu împesărișătura științelor, ci-l făcu cunoscător al obiceiurilor neamurilor.. De aceea, eu mă silesc să redau firea altora cu vioiciunea cu care admirabilul Tiziano zugrăvește cutare sau cutare chip, și pentru că pictorii buni prețuiesc mai mult un grup frumos de figuri schițate, las să se tipărească lucrurile mele așa cum ies și nu mă preocup să cizelez cuvinte... Esențialul este să faci repede și numai dintr-al tău; restul sunt prostii..."

Unui scriitor îi dă sfatul să fie „sculptor de înțelesuri iar nu un miniator de cuvinte": *si ch'è attendete a esser scultor di sensi e non miniator di vocaboli*. „Natura însăși — afirmă el într-alt loc —, al simplității căreia eu sunt secretar, îmi dictează ceea ce compun"; nu imita pe nimeni, ci se imita pe sine însuși.

Trebuia un deosebit curaj unui scriitor din Cinquecento să vină cu asemenea afirmări și să rupă cu toată tradiția scrisului savant, cu imitația modelelor consacrate, cu inspirația limitată la anume canoane. Aretino abordează toate genurile literare cu un spirit revoluționar. În limba ce scrie nu se mai preocupă nici de sintaxa nobilă copiată după fraza ciceroniană ori fraza bunilor scriitori clasici italieni, nici de vocabularul consacrat și cernut cu îngrijire; preferă limba vorbită limbii culte și ia cuvintele așa cum îi vin, nobile sau plebee, toscane sau de aiurea, fără să se gîndească la originea sau noblețea lor. Cum spune De Sanctis, deviza lui este: *come viene viene*. Scrie așa cum îi vine la condei, sub inspirația momentului.

E o mare doză de bun simț în ce spune Aretino. Rupînd cu imitația altora, căutînd să vadă direct lucrurile și să le exprime fără intermediul modelelor perimate, revenind la limba vie vorbită, ar fi putut să ajungă un mare scriitor și să dea exemple de o artă mai vie, mai direct legată de viață, mai puțin academică. Spontaneitate și vivacitate avea destulă, vedea lucrurile naturii cu ochiul unui adevărat pictor, minuia cu ușurință limba: altceva l-a împiedicat însă să dea opere nepieritoare. Întîi, cusurul fundamental al firii lui: omul era lipsit de orice înălțime de sentiment ori de cugetare. Nu are nici o curiozitate mai adîncă, nu-l preocupă nici una din marile probleme ale lumii și

ale vieții; dimpotrivă ride și batjocorește pe cei ce se ocupă de *il perchè delle cose*, de gânduri înalte, de speculațiunile spiritului. Ceea ce-l interesează e numai cunoștința imediată a oamenilor și a lucrurilor, și aci arată un spirit practic de o rară acuitate. Își cunoaște perfect semenii, cunoaște perfect condițiile timpului; de aci abilitatea cu care se mișcă în lume și continuul lui succes. Plin numai de acel *particolare suo* de care vorbește Guicciardini, cunoscând oamenii și împrejurările, nu se gîndește decît cum să tragă folos. Pe asemenea temelie e greu de edificat o operă mare. Acestea nu cresc decît într-o atmosferă de spiritualitate. Îi venea, apoi, împotriva marea lui facilități. Aceasta poate fi o calitate, dar de cele mai multe ori e un cusur. Nimic durabil nu s-a făcut cu ușurință. Aretino avea inspirația în vîrful penei și scria, scria. Afară de scrisorile ce trimitea zilnic e prodigioasă cantitatea de volume ce publica. Îi plăcea chiar să se laude cu ușurința lui de om care nu cizela frazele ci le lăsa să curgă cum veneau. Încă de pe cînd era la Mantova uimise pe Gonzaga cu ceea ce putuse să producă în cîteva zile. Cu același ritm, continuă multă vreme. Se lăuda că nu recitea nimic, că trimitea foile la tipar așa cum ieșeau de sub pană, și că n-avea nevoie să stea la masa de scris mai mult de două ore pe zi. Către bătrînețe se plîngea că anii i-au lenevit talentul: „obișnuiam să scriu patruzeci de stanțe într-o dimineață; acum de abia dacă pun pe picioare una; în șapte dimineți am compus *Psalmii*, în zece *la Cortigiana* și *il Mariscalco*, în patruzeci și opt cele două *Dialoguri*, în treizeci *la Vita di Cristo*.” El da ca scuză a grabei cu care scria necesitatea ce-l stringea: *scrivo per la fame e non per la fama*. Cantitatea vatămă calitatea. De aceea mare parte din operele aretiniene sunt caduce, ilizibile.

O altă greșală îi vine din lipsa de gust. Voind ceva nou, ajunge la ceva cu totul bizar. Judecînd ridicol stilul imitat după clasici și preferîndu-i stilul direct al vorbirii populare, ca reacție și în furia lui de renovare vrea să creeze un stil personal — *lo stile aretino* — care să fie cel mai natural și să reproducă în același timp realitatea lucrurilor. Împotriva stilului arhitectonic al compoziției clasice, urmărește un stil mai mult pictural și sculptural, care să reproducă plasticitatea formelor și culoarea lor, iar pentru lucrurile interioare intensitatea lor. Însă în loc să ajungă la o expresie naturală, stilul lui e tot ce poate fi mai artificios și mai artificial. Îngrămădește epitetele, repetă cuvintele, încîlcește fraza în întorsături bizare, trîntește metafore peste metafore, face cascadă de genitive, substantivează adjectivele; locul naturalului îl ia emfaza, umflătura absurdă, prețiozitatea. E un stil bogat, dar bogăția lui e bogăție de spoială; perlele lui sunt bizare, dar false. Uneori cade în adevărat galimatias. Iată de pildă cum se adresa odată ducelui de Urbino:

„Fiind meritele voastre stelele cerului gloriei, una din ele, oarecum planeta talentului meu, îl înclină și vă zugrăvesc cu stilul cuvintelor imaginea sufletului, așa că adevărata figură a virtuților voastre, dorită de lumea întreagă, să poată fi văzută în orice parte; dar puterea mea, întrecută de înălțimea subiectului, deși mișcată de o influență așa de forte nu poate exprima pînă în ce măsură bunătatea, clemența și tăria de suflet v-au concedat, printr-un decret fatal, adevăratul nume de principe.”

Et voilà pourquoi votre fille est muette, ar zice personajul lui Molière. N-a fost dușman mai mare al regulei de aur a stilului formulată de La Bruyère : „*quand vous voulez dire qu'il pleut, dites : il pleut*”. Și perle de acestea găsești la fiecare pas. Citez câteva la întâmplare :

„Sărut cu gura inimii acea mină adorată de oricine prenumără printre zei pe zeița Liberalitate. Am pescuit în lacul memoriei cu undița gândului. Cuiul recunoștinței imi înfige în inimă numele amicilor mei. Nu înmormîntați speranțele mele în mormîntul falselor voastre făgăduieli. Primiți afecțiunea mea în pulpana pietății voastre. Încercările la care ard de dorință să fiu pus risipesc norii răutății cu soarele credinței mele. Veniți și venind însoțiți pompa superbă a venirii voastre cu splendoarea liberalității, pentru că aceasta dă suflu vocii care va anunța pretutindeni sosirea voastră. Cînd se va întîmpla, dulce prieten, ca mana care plouă ca o rouă a afecțiunii din cerul bunătații dumitale să hrănească iubirea ce-ți port cu grația prezenței sale? Pîntecul intelectului îngreunat de știință naște perlele și diamantele, pe cînd cel al norocului (*fortuna*) rămîne pururea sterp.”

Prostul gust e din toate timpurile. În Italia a strălucit mai ales în secolul XVII și nu numai în literatură dar și în artele plastice, cu excepții, bineînțeles. În literatură, marinismul, concettismul, prețiozitatea au un demn strămoș în Aretino. Desigur, nu el a inventat răul gust, dar succesul lui a contribuit să se lătească și să se dezvolte în acel detestabil *seicentism*, plin de vorbărie, de subtilități în vînt, de false giuvaere.

Trebuie să recunoaștem că de multe ori Aretino e un adevărat cacograf. Cacografia lui e așa de accentuată, de voită, încît îți vine să crezi că e ceva caricatural, ori o prinsoare. Examinîndu-l de aproape, găsești la Aretino două stiluri : unul e silit, supărător, obositor, de necitit, mirosind a nesinceritate, hiperbolic, umflat, întortocheat ; e stilul cînd scrie de comandă, sau de nevoie, cum zice el. Celălalt e stilul în care scrie pentru plăcerea lui, conform cu ideile lui cele bune, stil excelent, simplu, direct, plin de suc. Primul îl găsim în nenumăratele scrisori în care vrea să laude, să lingusească, să stoarcă bani, ca și în operele fără nici o sinceritate, cum sunt cele cu caracter religios. Pe Aretino cel bun îl găsim în scrisorile către prieteni, acolo unde lasă orice poză și renunță să facă stil, unde spune lucrurile simple, cu hazul și verva lui înnăscută ; îl mai găsim în comedii și în dialogurile intitulate *Ragionamenti*.

Aretino a scris mult, prea mult chiar. A încercat toate genurile literare : a scris pasquinate și satire, sonete și stanțe, poeme epice și o tragedie, scrisori și dialoguri, comedii și vîeți de sfinți. Cantitatea e mare dar calitatea foarte inegală. Versuri a scris toată viața, dar trebuie să recunoaștem că pamfletarul nu era poet. Sonetele și stanțele lui sunt mediocre cînd nu sunt anoste. Are destulă vervă în scrierile satirice — *giudizi, pasquinate, capitoli* — dar acestea sunt inferioare satirelor unui Berni. Poemele cavalerești ce a încercat și pe care le-a lăsat neterminate, *Marfisa, le Lacrime d'Angelica*, nu ne lasă nici un regret că n-au fost desăvîrșite. Aretino nu avea suflu epic. Ar fi reușit mai bine în poemă burlescă. *Orlandino*, poem parodic fragmentar, n-are însă mare valoare.

Hagiografiile lui, destul de numeroase, sunt ilizibile. Căutînd să exploateze gustul epocii în toate direcțiile, Aretino se apucă de viețile sfinților și de tratate religioase: credea astfel că sare în ajutorul papalității și Bisericii catolice grav amenințate de Reformă și că-și va crea drepturi la răsplată... Nicăieri ipocrizia nu e mai detestabilă ca în scrieri de acest gen, unde o miroși de la o poștă. Fără cel mai mic sentiment religios, fără nici o convingere transcendentă, cu o cultură teologică pe apucate, autorul dialogurilor de curtezane îndrăznește să scrie: *la Vita di Maria Vergine, la Vita di Santa Caterina, la Vita di San Tommaso d'Aquino, l'Umanita di Cristo, il Genesi con la Visione di Noe*, care sunt romane teologice extrem de plate ori invenții din cele mai baroce, în stilul aretinian cel mai detestabil. Și nu se temea de sacrilegiul invențiilor lui: „Ce importanță are minciuna pe care o amestec în aceste opere? Odată ce vorbesc despre sfinți, care sunt refugiul nostru ceresc, cuvintele mele devin cuvinte de evanghelie.” Ceea ce e de mirare e că s-au găsit suflete pioase care să le guste și eclesiastici care să le traducă în franțuzește, nemțește și spaniolește. Aretino se mira că Roma nu făcea nici un caz de scrierile lui sacre și nu-l privea ca pe un stîlp al Bisericii. Mai bine informată, Inchiziția, cînd a pus la index toată opera lui Aretino, nu a exceptat nici scrierile „religioase”.¹⁹

Ceea ce rămîne de la Aretino și poate fi încă citit sunt *Scrisorile, Dialogurile și Comediile*. Dar și acestea reclamă oarecare rezerve.

Publicîndu-și scrisorile — a adunat în timpul vieții șase volume de *Lettere* — se poate spune că Aretino a inaugurat genul epistolar în Italia — genul scrisorilor făcute spre publicare, imitat în urmă de mulți alții. Valoarea lor e inegală. Din miile de epistole, multe sunt fără mare interes ori conținînd numai laude plate și lingușiri; s-ar putea scoate o antologie de vreo două sute scrisori extrem de interesante. Interesante pentru cunoașterea omului — Aretino se înfățișează în toată goliciunea și ne dă singur cheia propriei lui personalități ca și a succesului scandalos de care s-a bucurat —, interesante pentru cunoașterea timpului, a oamenilor de seamă și slăbiciunilor lor. Crowe și Cavalcaselle, biografii lui Tiziano, sunt de părere că „scrisorile lui Aretino sunt un conducător incomparabil pentru studiul istoriei artei în prima jumătate a secolului XVI în Italia”. Pe lângă amănuntele vieții venețiene, căpătăm informații asupra vieții mai tuturor artiștilor de seamă ai timpului.

Opera cea mai savuroasă sunt acele faimoase și indecente *Ragionamenti*, cu desăvîrșire scandaloase. Genul literar nu era nou și are ca strămoși dialogurile de curtezane ale lui Lucian și novelele lui Boccaccio și ale celorlalți novellieri italieni. Dialogurile lui Aretino sunt distribuite, după modelul boccaccian, în zile: *Ragionamenti* se petrec în trei zile și poartă asupra acestor subiecte: viața călugărițelor, viața

¹⁹ C. Antoniade se referă aci la Lista cărților interzise de Biserica romano-catolică atît pentru clerici cît și pentru mireni. Este vorba de faimosul *Index librorum prohibitorum* alcătuit de Inchiziție în 1559. În 1653 a fost înființată Congregația *Indexului* — tribunal eclesiastic al cărui scop era cenzura cărților și interzicerea celor care, prin conținutul lor, contraveneau dogmelor stabilite de Conciliul de la Lateran (1512—1517) și întregite prin Conciliul din Trento (1545—1563).

femeilor măritate, viața curtezanelor. Interlocutoarele sunt două *polane* din Roma: Nanna și Antonia. Ghicim îndată cărei categorii sociale aparțin. Nanna ne spune că a fost pe rînd călugăriță, femeie măritată și curtezană. Cumetrele examinează pe rînd meritele fiecărei condiții și povestesc tot ce știu — în *novelle* extrem de scabroase — asupra vieții călugărițelor în mănăstiri, asupra femeilor măritate, asupra curtezanelor. Ammirato ne spune că în dialogurile lui Aretino *spiego tutta l'arte del puttanesmo*: e un manual complet al terti-purilor și meșteșugurilor curtezanelor, de la cele de mai sus pînă la cele mai de rînd. După multe povești, cumetrele abordează un subiect important: ce carieră să dea Pippei, care e fiica Nannei. Antonia e de părere să o facă curtezană: „Aceștia totuși le e permis. Sunt ca soldații: sunt plătiți ca să facă răul.” Spre aceeași carieră înclină și tinăra Pippa, care apare și ea în dialog. Atunci cele două experte îi dau sfaturile cele mai bune cum să reușească și să-și împlinească importanta ei misiune. Aretino se lăuda că abordînd asemenea subiecte și descriînd situațiile cele mai scabroase nu a lăsat să-i scape nici un cuvînt murdar. Își făcea iluzii asupra propriei lui decențe. Dacă vorbele urite sunt ocolite, poveștile lui sunt tot ce poate fi mai liber și mai scandalos. *Ragionamenti* sunt carte de bibliotecă secretă. Și, totuși, sunt scrierea lui cea mai bună. În stil nu mai face „aretinism”, ci reproduce limba vorbită în popor cu toată culoarea și savoarea ei. Ca povestitor e excelent, din linia marilor novellieri italieni. E plin de vervă, și tablourile ce prezintă din viața claselor de jos — în lumea cam specială ce frecventase în tinerețea lui la Roma — pline de adevăr, haz și relief. Ca pictor de moravuri are o importanță istorică. Păcat că a depășit mereu și într-adins limitele cuviinței și respectului față de cititor.

Nicăieri Aretino nu apare mai în lumină, cu calitățile și defectele lui, ca în scrierile pentru teatru. Un spirit ingenios și inovator, capabil să deschidă drumuri noi, un bun observator al semenilor săi în viața lor de toată ziua, un scriitor plin de spontaneitate și descoperind ușor ridicolul altora: calități incontestabile, dar zădărnice de partea puțin serioasă a firii lui, de neputința de a se concentra și a adînci cel mai mic lucru, de superficialitatea lui, cu un cuvînt, la care se adaugă facilitatea aceea deplorabilă, lăsa-rea în voia inspirației momentului, graba de a termina cît mai repede lucrul de abia început. Un francez a spus că *le génie est une longue patience*; geniul poate nu, care e de altă natură decît cea aplicată, dar în tot cazul talentul mare, cel care dă operele durabile. Această răbdare și stăruință îi lipsește lui Aretino. Dacă pe lîngă darurile ce avea ar fi fost în stare să se concentreze, să-și dea osteneala să adîncească un caracter, să definească bine o situație dramatică și să nu se lase tîrît numai de improvizarea continuă, Italia ar fi avut un adevărat teatru încă din Cinquecento.

A scris o tragedie și cinci comedii. În toate încearcă ceva nou. *Orazia* e singura lui compunere tragică; e importantă prin faptul că rupe cu tradiția tragediei umanistice, copie palidă a tragediei clasice, greacă și latină. Aretino nu mai vrea să calce pe urmele lui Sofocle, Euripide ori Seneca, nu mai ia ca model eternele situații tragice date de miturile ori legende elenice, ci scoate tragedia din istorie. *Orazia*

e luată din istoria luptei dintre cei trei Horații cu cei trei Curiati, așa cum a fost povestită de Titu Liviu. Tragedia, în versuri când mai bune când mai slabe, este destul de prezentabilă. Slab cunoscător al lumii latine, Aretino nu aprofundează nimic și nu ajunge să se ridice la înălțimile adevărat tragice. Unii critici mai vechi s-au entuziasmat de această *Orazia* și au încercat să apropie pe poet de Shakespeare și dramele lui istorice; ceea ce e excesiv. Nu e mai puțin adevărat că el e primul care calcă pe un drum nou. Comparat cu Shakespeare sau cu Corneille, care reia același subiect în tragedia lui *Horace*, se vede toată distanța de la geniul tragic la simpla abilitate grăbită.

Cele cinci comedii: *la Cortigiana*, *il Mariscalco*, *lo Ipocrito*, *la Talanta* și *il Filosofo* datează în istoria teatrului italian. Și aici Aretino inovează, căci rupe cu tradiția comică a Renașterii, cu imitarea servilă a lui Plaut și Terențiu, de care nici un Ariosto nu putuse să se dezbrace. Precum Machiavelli încercase, cu cea mai bună comedie din Cinquecento, la *Mandragola*, să se evadeze din lumea comică convențională și să dea o piesă scoasă din viața reală florentină, tot așa și Aretino în locul tipurilor și situațiilor convenționale caută tipuri noi și situații reale din lumea pe care o cunoștea. În același timp rupe și cu canoanele și regulile stricte ale comediei tradiționale. În prologul *Cortigianei* previne publicul: „Nu vă mirați dacă stilul comic nu e observat cu rânduiala ce se cere, căci se trăiește altfel la Roma decît se trăia la Atena”. Zice „la Roma”, pentru că această comedie, cu alte două ale lui, e localizată la Roma, nu în cea antică, ci în Roma din vremea lui, în Roma papilor Renașterii.

Ideea care circulă în toate aceste comedii este că lumea aparține celor isteți și îndemnatoci, celor care știu să îmbrobodească și să înșele pe semenii, celor care știu să tragă folos din eterna prostie omească, nerușinaților și ticăloșilor. El însuși personaj de comedie — cum observă cu drept cuvînt Francesco De Sanctis — Aretino descrie admirabil această lume după chipul și asemănarea lui, lume pe care o cunoscuse și o frecventase la Roma și aiurea, lume dubioasă și pitorească, și prezintă o vastă galerie de aventurieri și ticăloși de o parte, de proști și închipuiți de alta. În jurul personajelor principale mișună o împetritătură hazlie de curtezane de toată mina, de slugi pline de duh și de tertipuri, de negustori de bilci și șarlatani, de doctori și curteni, de căpitani și zbirii, de pedanți și călugări. Totdeauna cei șireți biruiesc și ajung să trăiască bine pe urma proștilor și închipuiților. Întocmai ca Aretino.

În *Cortigiana*, un sienez messer Maco, strămoș al molierescului Pourceaugnac, prins de o ambiție subită, vine la Roma ca să ajungă înții om de curte, apoi cardinal; un nobil napolitan, signor Parabolano, bogat și în vîrstă, crezînd că e destul să apară, ca orice femeie să-i cadă la picioare, vine și el după aventuri. Amîndoi pică într-o lume de curtezane în frunte cu Alvigia, care dă numele piesei, de rufiani și rufiane, de escroci și pungași, care-și bat joc de ei și-i jefuiesc după plac. *Mariscalco* e comedia lui Aretino cea mai simplă: o situație unică dusă de-a lungul celor cinci acte. Acțiunea se petrece la Mantova. Șeful grajdurilor ducale — il mariscalco — e misogin și a hotărît să nu se însoare niciodată. Ducele îi poruncește să se însoare negreșit: i-a găsit nevastă tînără, frumoasă și bogată. Toată piesa se

învîrtește asupra ezitărilor bietului om, în discuție veselă și contradictorie asupra avantajelor și dezavantajelor căsătoriei, ceva care seamănă cu faimoasa discuție asupra însurătoarei lui Panurge din *Gargantua et Pantagruel* (e posibil ca Rabelais să fi cunoscut comedia aretiniană). Cu moartea în suflet mariscalcul se duce la nuntă, fără să fi văzut înainte pe mireasă. Totul fusese o glumă a ducelui: mireasa era un băiat îmbrăcat în femeie. *Lo Ipocrito* e strămoșul lui Tartuffe: un șiret care simulează cucernicia și viața cea mai morală, care țese o sumă de intrigi exploatând credulitatea și prostia altora ca să se îmbogățească. Și reușește pînă la sfîrșit, în deosebire de eroul lui Molière care e demascat. *La Talanta* e adevărata curtezană abilă, care știe să învîrtească toată lumea: ajunge, bogată și cinstită, să se mărite cu un vechi amant al ei, credincios prin toate aventurile. *Il Filosofo*, căruia în bătaie de joc Aretino îi dă numele de Plataristotile, e omul care, pierdut în studii filosofice, grav și sentențios, nu-și dă seama de cele ce se petrec în jurul lui: toți îl înșală, începînd cu Tessa, șireata lui soție, și terminînd cu slugile și toți cîți îi ies în cale.

Dacă Aretino ar fi avut răbdarea să adîncească fiecare din aceste situații ori caractere, ar fi putut da comedii care să rămînă. Schițînd în grabă figura principală, o uită repede și îneacă apoi desfășurarea piesei într-o sumă de intrigi parazite și episoade lăturalnice. Cum spunea el însuși, cu exagerarea lui obișnuită (cu prilejul *Cortigianei*), în piesele lui se găsește materia a douăzeci de comedii. Ar fi fost destul să dezvolte una singură. Titlul e de cele mai multe ori înșelător: *la Cortigiana* nu e tipul curtizanei; găsim acest tip mai curînd în *la Talanta*, deși, și în această comedie, acțiunea principală se pierde în complicații și încurcături infinite. Subiectul *Ipocritului* din care ar fi putut scoate ceva nepieritor, cum a scos Molière în *Tartuffe* (e sigur, după critici autorizați, că Molière a cunoscut comedia lui Aretino), e cu totul prăpădit: nu ipocritul și acțiunea lui rămîn în centrul comediei: cu subiectul principal se întreș subiectele a șapte ori opt comedii, cu tot felul de complicații împrumutate din vechiul repertoriu: frați pierduți și regăsiți, soți și logodnici dispăruți și reveniți, personaje al căror rost în acțiune nu se impune deloc. Aretino nici nu știe să „compună”, nici nu vrea să se mărginească: vrea să bage totul într-o singură piesă, tot ce-i aduce imaginația lui dezordonată. Dacă reușește să scrie scene excelente și amuzante, nu știe să conducă o acțiune, să facă o piesă.

Facilitatea lui Aretino nu-l lasă să aprofundeze nimic; de aceea a rămas pururea la suprafață și n-a izbutit să dea o capodoperă scenică. Totuși comediile lui au meritul vervei continue, vastei caricaturi, perpetuei *buffonata*. Sunt în ele elemente satirice prețioase: critica curților, batjocura pedanților, ca și a proștilor și închipuiților. Apoi tablouri de moravuri care ne pun în lumină o lume cinică și depravată. Limba comediilor e excelentă: limba vorbită de cei pe care-i descrie, limbă locală ori dialectală, limbă vie, colorată, acidă, fără nici unul din ticurile stilului aretinian.

Aretino nu poate fi privit ca un mare scriitor: n-a dat nici o capodoperă. Singura lui capodoperă este viața și reușita lui deplină. Talent versatil și veșnic adaptabil, plin de vervă abundentă și de spirit, a avut oarecare idei originale, a întrevăzut multe lucruri, dar din

toate a vroit mai ales să tragă un folos imediat și pentru propria lui împingere în lume. Nu e un om care să-și simtă o misiune mai înaltă, un inovator conștient. Totul era pentru el mijloc. A simțit condiția deplorabilă a omului de litere sub regimul mecenatismului; se laudă însă când afirmă că scopul lui a fost dezrobirea unei întregi clase de cărturari și artiști; n-a urmărit decît propria lui liberare și ca el să-și domine timpul și să se impună. A simțit marea putere a presei de abia născută, a forței cuvîntului tipărit și ușor de împrăștiat, dar nu s-a gîndit la binele ce ar putea face luminarea omenirii, ci numai la arma ce avea la îndemînă pentru a înfricoșa pe cei mari și a-i exploata. Ideile bune ce a avut în materie de artă literară: o literatură mai puțin academică și mai adaptată la viața reală, un stil mai puțin arhitectonic și mai mult plastic și sculptural, un teatru în afară de convențiile tradiționale — toate aceste excelente idei rămîn la el pure veleități și cînd a fost să le aplice, tîrît de superficialitatea și graba lui facilă, le-a aplicat rău, le-a compromis.

Dacă scriitorul nu poate fi pus în rîndurile celor mari, omul a fost pecetluit cu veșnica infamie, întîi de cîțiva rari contemporani, apoi de posteritate. Ca să fim exacti, trebuie să spunem că a găsit și apologiști, unii chiar mai recentî, care au preamărit nu numai pe scriitor dar și pe om. Exagerare și din partea acestora ca și din partea detractorilor furioși. Pentru contemporani vina lui cea mai mare stă în insolenta lui reușită. Ca să fi reușit, credeau aceștia, trebuie să fi avut ceva diabolic într-însul, să fi fost un monstru de scelerateță. Și judecata asta a ajuns tradițională. Nu l-a numit un istoric german Cesare Borgia al literaturii? I se face prea mare cinste cînd e pus la așa înălțimi, chiar în rău. Aretino un „monstru”? Cîtuși de puțin. Desigur, nu e un personaj cu desăvîrșire recomandabil, o pildă de dat. E un produs al timpului său și în toată echitatea trebuie judecat în mijlocul societății în care a apărut, cu criteriile atunci admise. Din punctul de vedere al moralei absolute, un Aretino, cu viciile și purtările lui, e un om cu totul reprobabil. Dar în societatea Cinquecentului? În acea lume de *corruttela*, cum zicea Machiavelli, într-o lume unde din ideal nu rămăsese decît idealul artistic, unde individul liberat de vechile opreliști tradiționale își credea totul permis, un Aretino, cu aspirațiile lui de libertate deplină, cu poftele lui de viață largă și voluptoasă, cu dorul lui de a domina, de a-și afirma *il particolare suo* pe toate căile și cu orice mijloace, nu e o excepție. E de notat că-l recunosc ca unul din ai lor și-l admiră nu numai cei care se puteau teme de el, dar semenii de ai lui, artiști, literați, oameni de seamă, femei ilustre, care nu vedeau nimic monstruos în om și în metodele lui. Cu drept cuvînt, criticul Arturo Graf examinînd „procesul Aretinului” ajunge la concluzia că Aretino nu era mai rău decît secolul lui. Au fost desigur în acel secol alții mai buni ca secolul lor — cei care fac cinste și Cinquecentului și omenirii. Dar Pietro un monstru pentru că a urmat linia și regula jocului *coruttelei* instalate?

Fiind înzestrat cu mari calități de observare și îndemînare, a știut să se adapteze mai bine ca oricare altul la condițiile timpului și să-l exploateze. A jefuit principii? Desigur, principii care se lăsau jefuiți de un Aretino n-aveau niște ei conștiința deplin împăcată. Nu

jefuiau și ei popoarele și nu se pregăteau atunci să aducă asupra Italiei apăsarea cea mai grea? Simțind o forță obscură la spatele lui au preferat să cumpere pe cel care le citise jocul și ar fi putut să descopere lucruri neplăcute. Nu e locul să ne înduioșăm asupra cazului lor. Un monstru de depravare, o fiară de pradă acest Aretino? Desigur nu. Un „bon vivant”, un bun și vesel tovarăș, un om spiritual și simpatic, dornic de viață largă și somptuoasă, un voluptuos care ca să ajungă la îndestularea tuturor poftelor se servește de istețimea lui nativă, de șiretenia lui fără margini și mai ales de prostia ori temerea altora. În fond nu era un om rău. A făcut și binele, a ajutat o sumă de nevoiași, a risipit în dreapta și în stînga, a impus talente. Era capabil de prietenie și de devotament prietenesc. Cînd mai mulți s-au oferit să-l răzbune de unii dușmani care treceau limita, a refuzat. Dacă avea curajul să atace în scris și de departe, nu strălucea prin curajul fizic; îi era frică de lovituri și se strecura binișor. Cu tertipurile și șurubăriile lui, Aretino²⁰ e un perfect tip de comedie. Comedia o joacă toată viața; e tipul comic în drama din care avea să moară Italia. Aretino e produsul unei epoci de slăbiciune morală, de dezorientare sufletească, de decadentă și o exprimă perfect. În același timp, ne arată pînă unde poate merge omul liberat de orice constrîngere internă ori exterioară, unde duce individualismul exagerat, cel care nu mai e luminat de nici o spiritualitate.

²⁰ Într-un mod analog, dar mai întunecat, apare portretul lui *Pietro Aretino* în viziunea lui *Jacob Burckhardt*. El este considerat, în primul rînd, „cel mai mare calomniator al epocii”. În Veneția, unde și-a petrecut ultimii treizeci de ani ai vieții, *Pietro Aretino* și-a găsit, „singurul azil posibil pentru el”. „Retras în acest oraș, a ținut toate celebritățile Italiei într-un fel de stare de asediu; aici se revărsau și darurile principilor străini, care aveau nevoie de pana sa ori se temeau de ea. Carol, Quintul și Francisc I-ul îi oferiră în același timp cîte o pensie, fiecare din ei sperînd că Aretino va face zile amare celui alt. Aretino îi linguse însă pe amîndoi, atașîndu-se, bineînțeles, mai mult de Quintul, care rămăsese stăpînul Italiei. După victoria lui Carol asupra Tunisului (1535), tonul său trecu la o proslăvire exagerată, un fel de divinizare ridicolă”.

„Pentru papalitate afecta un dispreț profund, sub pretextul că ar cunoaște-o de aproape; motivul adevărat era însă că nimeni de la Roma nu mai putea, sau nu mai voia, să-l finanțeze. În ce privește Veneția, care-l adăpostea, tăcea chitic, cu multă înțelepciune. Restul relațiilor lui cu cei mari, era șantaj, sau cerșetorie curată” (*Cultura Renașterii italiene, I, ed. cit., pp. 201—202*).

Și *Jacob Burckhardt* considera că *Pietro Aretino* s-a bucurat, în vremea sa, de o favoare neasemuită, datorită abuzului de publicitate, și că el este, în multe privințe, strămoșul jurnalistic moderne. Se spune, totodată, că talentul literar al lui *Pietro Aretino*, proza lui limpede și picantă, capacitatea de a observa oamenii și lucrurile, l-ar fi făcut, în orice caz, *remarcabil*, cu toată *nepriceperea* lui de a scrie o operă de artă propriu-zisă, de a construi, bunăoară, scheletul dramatic al unei bune comedii. „La aceasta se adaugă, pe lîngă răutatea cea mai grosolană, dar și cea mai fină totodată, darul strălucit al glumei grotești, în privința căreia, în unele cazuri, nu rămîne mai prejos de Rabelais” (*Ibidem*, p. 203).

FRANCESCO GUICCIARDINI

(1483—1540)

I. Machiavelli și Guicciardini, spiritele politice cele mai agere din Cinquecento. Inanitatea paralelelor literare: totuși se impun uneori. II. Neamul Guicciardini: Jacopo, Piero. Educația umanistă și austeră a lui Francesco. Studiile de drept. Ambiția. Misiunea în Spania. Ideile asupra guvernului florentin. III. Guicciardini guvernator la Modena. Președinte în Romagna. Un mare administrator, cu puteri nelimitate. Rolul său în pregătirea Ligii de la Cognac. Locotenent papal la armate în timpul războiului Ligii. Decepțiile: căderea Romei; papa Clement VII prizonier. IV. Guicciardini la Florența. Restaurarea republicii. Colaborarea lui cu Niccolò Capponi. Lupte politice. Căderea lui Capponi. Guicciardini la Rimini pe lângă papă. Căderea republicii populare. Revine la Florența. Represiuni. Alessandro de Medici — „cap al guvernului florentin.” Guicciardini viceregent la Bologna. Moartea lui Clement VII. Guicciardini sfetnic al lui Alessandro. Asasinarea ducelui. Alegerea lui Cosimo; partea lui Guicciardini. Îndepărtarea lui. Retragera la țară; scrierile intime; Istoria Italiei terminată. V. Omul interior după Ricordi: examen de conștiință sincer. Realismul lui Guicciardini. Contra teoriilor: discrezione. Spirit a-religios; anticlerical; contra dominației papilor. Pesimism asupra firii omenești. Il partulare suo. Oportunism: trovarsi dove si vince. VI. Doctrină rece și uscată. Contra schimbărilor. Inutilitatea idealului. Scepticism politic. „Nu se țin Statele cu conștiința”. Nu există dominație justă pe lume. VII. Istoria Italiei: atitudine spirituală identică cu cea din Ricordi. Măreția operei. Atitudine de naturalist. Indiferența istoricului. Părerea lui Montaigne. VIII. Omul valorează mai mult ca doctrina. Figură întreagă și austeră. Ambiția și justificarea ei. Concepția aristocratică a onoarei. Fidelitatea până la capăt. Dar invidelitate față de sine însuși. Nenorocirea lui Guicciardini și nenorocirile Italiei. Acceptarea înfrîngerii. Iară Guicciardini și Machiavelli.

I

Renașterea italiană, care deschide atâtea drumuri noi în cugetarea filosofică, în științe ca și în arte, abundă și în spirite politice. Acestea au fost numeroase atât în domeniul teoriei cât și în cel al prac-

ticii: de o parte, scriitorii asupra lucrurilor statului, de alta oamenii de stat, principii, miniștri, ambasadori. Doi florentini însă, care s-au îndeletnicit atât cu practica cât și cu teoria, sunt priviți ca spiritele politice cele mai agere și mai pătrunzătoare ale Cinquecentului. Aceștia sunt, cum toată lumea știe, Niccolò Machiavelli și Francesco Guicciardini. Le-a fost dat amândurora să ia parte la evenimentele cele mai tragice în care s-au zbatut patria lor și Italia întreagă, să joace un rol într-insele și să asiste, neputincioși, la ruina a tot ce le era mai scump. Amândoi, oameni cu vastă experiență, au meditat asupra celor ce se petreceau sub ochii lor și nu au vroit ca meditația și experiența lor să rămână sterpe: au lăsat opera lor politică. Operă care a suscitât cele mai acerbe controverse. Amândoi au fost atacați nu numai în doctrină, dar și în viața lor de oameni publici și privați. Reputația unuia este tot atât de rea ca și a celuilalt. Asupra lui Machiavelli care a avut parte de faima cea mai blestemată, m-am străduit să-i explic cazul de-a lungul a două compacte volume. Să vedem acum cum ni se înfățișează, în viața și opera sa, chipul lui Guicciardini și să judecăm în ce măsură își merită detestabila reputație ce-și făcuse încă de pe când trăia.

Paralelele literare sunt din fericire un joc retoric perimat. Apropierile ori punerile în contrast dintre viețile și cugetările a doi oameni, factice ori periculoase de cele mai multe ori, nu pot fi decât un bun exercițiu de școală. Sunt însă apropieri, comparări și puneri în contrast care se impun de la sine. Fără a vroi să fac un asemenea paralel între Machiavelli și Guicciardini, apropierea și compararea lor continuă e ineluctabilă. Contemporani și prieteni, asistând la aceleași evenimente, lucrând împreună în momentele cele mai tragice ale vieții amândurora, istorici amândoi, având aceeași structură spirituală și aceeași metodă de cercetare, diferind însă prin emotivitate și avînt sufletesc, ajung la concluzii deosebite, nu în judecata prezentului, ci în privirea viitorului, așa încît, în cele din urmă, găsim mai mult contrast decât asemănări. Guicciardini a fost definit (Marc-Monnier) „un Machiavelli fără teorie și fără ideal”. Pe cînd unul se ridică, cu ajutorul teoriei și idealului, deasupra viziunii dezolante a prezentului și deschidea porțile viitorului, celălalt, încremenit de tragedia la care asistă, refuză, în uscăciunea lui de suflet, orice avînt, nu mai crede în nimic dezinteresat, în nici un eroism; închis în tristețea dezastrelor ce vede, nu face decât să-și rumege amarul și disperarea.

Nici Machiavelli nici Guicciardini n-au fost fericiți. Ar fi fost și greu să fie, unor oameni conștienți și dornici de binele patriei lor, în vremurile acelea aspre pe cînd calamitățile și dezastrele se grămădeau și cînd nu vedeau în jurul lor decât slăbiciune și josnicie. Și dacă amândoi sîrșesc disperați, soarta fusese totuși mai blajină cu unul decât cu celălalt. Pe cînd Machiavelli, deși de neam bun și el, dar scăpat nu are parte, cît timp îi e dat să-și slujească patria, decât de posturi subalterne, mai prejos de meritele lui, ca apoi să sufere dizgrația și sărăcia în anii cei mai frumoși ai maturității, fără să i se găsească o întrebuintare demnă de el, Guicciardini se naște în fruntea cetății, calea îi e netezită din capul locului și toată viața ocupă cele mai înalte posturi fie la Florența, fie în serviciul celor doi papi Medici.

II

Neamul Guicciardinilor era un neam florentin ilustru. Palatul lor se ridică și astăzi, mîndru, în via Guicciardini, nu departe de Palatul Pitti : casa Machiavelilor, simplă, sobră și modestă, e pe aceeași stradă, mai aproape de Ponte Vecchio. Cînd Francesco se naște în 1483 — era cu patrusprezece ani mai tînăr ca Machiavelli — neamul lui lua parte de mai bine de două sute de ani la cîrmuirea Florenței. Ca toate familiile conducătoare din timpul republicii, era ieșită din acei *popolani grassi*, burghezii mari și bogați, care prin luptele lor distruseră aristocrația feudală și ajunseseră ei aristocrația cetății. Francesco era mîndru de neamul lui care dase Florenței nenumărați gonfalonieri, priorii, ambasadori. „Două lucruri doresc pe lumea mai presus de orice — scria Guicciardini în 1508, tînăr încă, în însemnările lui personale — : unul e înălțarea perpetuă a Florenței și libertatea ei ; celălalt este faima casei noastre, nu numai cît voi trăi, ci pe vecie.”

Către sfîrșitul vieții, întreprinsese să scrie o istorie a familiei Guicciardini, istorie din care au rămas însemnate fragmente, grupate în ediția completă a operelor sub titlul *Ricordi di famiglia*. În șirul de strămoși ce ne prezintă în aceste amintiri, găsim un aer de familie comun tuturor. Oameni chipeși și viguroși, temperamente bogate, dar practici și circumspecți în toate. Guicciardini se îmbogățiseră prin negoț fericit în Florența și pe aiurea — navele lor pluteau din Levant pînă în Spania și în Flandra — dar nu se ținuseră la o parte de cîrma cetății. Înălțarea lor se făcuse încet, și nu umblaseră niciodată după locurile de primul plan, care sunt cele mai primejdioase : preferau strălucirii puterea și vaza efectivă. Cumpăniți în totul și calculați, nu vroiseră niciodată să se compromită în lupta dintre partide. În cele din urmă se raliaseră la Medici, cînd aceștia ajunseră stăpîni pe Florența. Preocuparea lor de căpetenie era să se afle în locurile unde erau cele mai puține riscuri.

Dintre toți strămoșii, Francesco are o deosebită predilecție pentru tatăl său mare, Jacopo, prietenul și sfetnicul Magnificului Lorenzo. În portretul ce-i desenează, transpiră iubirea și admirația. Îl admiră pentru că pe vremea lui „fusesse omul cel mai frumos din Florența”, cum îl admiră pentru mintea lui ascuțită și pozitivă, ca și pentru vasta lui experiență. Fără să fi fost om de carte, împlinise cu cea mai mare autoritate și strălucire sarcinile cele mai grele. „Vorbirea lui nu era nici elegantă nici bogată, dar naturală și gravă, cum e obiceiul la oamenii înțelepți și fără învățătură.” A știut să se strecoare cu dibăcie prin cele mai grele împrejurări și să aducă, fără să se compromită, cele mai mari servicii concetățenilor. Lui Lorenzo i-a dat totdeauna cele mai bune sfaturi. Fiul lui Jacopo, Piero, tatăl lui Francesco, se abate întrucîtva de la linia Guicciardinilor : descendentul negustorilor și oamenilor de stat e un umanist care pune patima literelor și artelor deasupra negoțului și luptelor politice. Elev și prieten al marilor umaniști de la sfîrșitul secolului XV (e în strînse legături cu ilustrul Marsilio Ficino care-i botează pe al treilea fiu, Francesco al nostru), refuză mai multe misiuni importante și se ține cît mai departe de viața practică. Francesco, deși îl iubește mult, îl admiră

mai puțin ca pe moșul Jacopo. Îi recunoaște meritele de minte și suflet, dar nu-i aprobă dezinteresul de lucrul public.

„Pietro a fost un adevărat înțelept, cu judecată sigură și pătrunzătoare; nu era florentin cu conștiință mai înaltă și mai curată; iubea cetatea și pe săraci și n-a făcut nimănui nici cel mai mic rău. Pentru acestea, ca și pentru noblețea casei și a strămoșilor, încă din tinerețe a fost prețuit de toți, așa că pînă la moarte s-a bucurat de mare vază. În afară de Giovan Battista Ridolfi, n-a fost florentin care să-i fie deopotrivă prin tăria minții și demnitatea vieții. Dacă pe lingă bunătate și prudență ar fi avut ceva mai multă vioiciune, ar fi avut renume și mai mare. Dar, fie că natura l-a croit astfel, fie că timpurile cereau așa, căci timpurile acelea erau într-adevăr aspre și ciudate, pășea cu puțin curaj și multă băgare de seamă, neamestecîndu-se decît în puține treburi, neintrînd decît încet și după multă chibzuială în cele ale statului, și nu-și arăta pe față părerea și intențiile, în chestiunile importante, decît atunci cînd nevoia și conștiința îl obligau. De aceea, fiindcă nu se făcuse cap de partid sau de mișcări noi, numele lui nu fu pe buzele tuturor, nici popularitatea lui statornică. Totuși, purtarea lui îi sluji într-altele, căci în mijlocul tulburărilor și revoluțiilor care răsturnară în vremea lui cetatea, îl scăpă de toate primejdiile și-și păstră neatînsă situația, ceea ce nu se întîmplă nici unuia de seama lui, căci toți ceilalți fură amenințați în viața sau bunurile lor.”

Francesco e crescut de acest umanist auster și, cum îl judecau contemporanii, cam „melancolic”: educație îngrijită dar cam severă. „Anii mei cei mai tineri nu cunoscuseră nici o depravare, nici o ușurință, nici o pierdere de vreme”. Piero exclusese din educația fiului tot ce nu era cunoștință utilă și virtute practică. N-a avut o creștere de „curtean”, ca un Castiglione, de pildă. Nici muzică, nici dans, nici scrimă, nici călărie, nici eleganță în îmbrăcăminte: pierdere de vreme, prilej de alunecături primejdioase, credea Piero. Mai tirziu Francesco regretă aceste „ornamente”, pentru că ele pot ajuta la înălțarea cuiva. În schimb, învață latinește și grecește. Latineasca îi era indispensabilă pentru orice carieră; greceasca era un lux. Pornit pe calea practicității, Francesco lasă greceasca repede și se perfecționează numai în latinește. Căci de tînr întreprinde studiul dreptului. Întîi la Florența, apoi la Ferrara, în cele din urmă la Padova²¹, unde erau profesori iluștri și școala de drept cea mai mare din lume. Doctor în drept în 1505, e însărcinat cu un curs de *institute* la Florența și începe să profeseze avocatura. Ajunge repede avocat ilustru, apărînd

²¹ Școala din Padova, întemeiată în primele decenii ale secolului al XIII-lea, era vestită, la început, în Apusul Europei, prin studiul medicinei și al astrologiei, apoi, la sfîrșitul secolului XIII și începutul secolului XIV, devenise predominant studiul naturii și, în parte, al filosofiei naturii, sprijinit pe doctrina lui Aristotel și înrudit cu interpretările „comentatorului” său Averroes. În secolele XIV și XV, Școala și-a orientat programele spre filosofie și logică, iar în secolul următor studiul limbii și literaturii eline și studiul dreptului își găsesc recunoaștere generală. Profesori iluștri ai Școlii au fost Petrus Pompanatius — Pietro Pomponazzi (1462—1524), Caesar Cremonius — Cesare Cremonini (1550—1631), Galileo Galilei (1564—1642) și Julius Caesar Vanini (1585—1619) care au excelat prin erudiție critică și prin punerea credinței sub controlul rațiunii (P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii* volumul I, Institutul de Arte Grafice CAROL GÖBL S-sor, București, 1910, pp. 83—152).

interesele tuturor marilor familii florentine, ca și ale multor corporații și congregații religioase. Dar dreptul așa cum se practica pe atunci, nu convenea mult felului său de spirit. Jurisprudența era încă plină de scolastică. Într-una din însemnările lui de mai târziu (*Ricordi*, 208), arată că în știința legilor în loc să domnească rațiunea, domnește autoritatea jurisconsulților care au scris asupra chestiei; avocatul și judecătorul, în loc să raționeze cu mintea lor, trebuie să-și piardă vremea răsfoind tot ce au scris alții, așa că munca lor nu e muncă de învățați, ci de hamali... Adevărata vocație și-o simțea aiurea: spre treburile publice.

Ca să-și lămurească sieși viața politică a Florenței în care dorea să joace un rol, Guicciardini întreprinde să studieze trecutul patriei sale. Rezultatul cercetărilor îl consemnează într-o *Istorie a Florenței* care se întinde de la tumultul Ciompilor (1378) până la gonfalonieratul lui Pietro Soderini²² (1509), evenimente la care membrii familiei sale luaseră o parte destul de însemnată. În toată istoria ei, republica a fost sfîșiată de lupta continuă a facțiunilor. Cercetarea îi fixează un punct care rămîne apoi neclintit în cugetarea lui politică: luptele de facțiuni n-au izbutit niciodată să dea un bun guvernămînt Florenței. Dar care e cel mai bun? Lungile discordii civile au dus la dominația Medicilor, pe care istoricul o judecă destul de aspru; după răsturnarea Medicilor și experiența teocrației lui Savonarola a venit republica lui Soderini: defectul tuturor guvernelor a fost că s-au bazat mai ales pe burghezia mică și pe norodul mărunt, cu tendința spre excluderea „oamenilor de calitate”, adică a propriei lui caste. Nu poate fi guvern stabil și durabil la Florența dacă nu se face partea cea mai largă optimaților, adică cetățenilor capabili și pricepuți. Ceea ce urmărea Guicciardini era deci un regim mixt, cu o largă bază democratică, dar cu o conducere aristocratică.

De timpuriu aspiră deci la conducerea cetății și nu se sfiește să-și afirme continuu ambiția. Totul e calculat de aci înainte în vederea acestui scop. Senioria lui Soderini îl întrebuințează în mai multe misiuni și-l cheamă în diverse consilii. Tot în vederea înaintării lui sociale — cum mărturisește singur în însemnările ce ține regulat — ia în căsătorie pe Maria, una din fiicele lui Solviati, capul unei familii aristocratice, bogată și puternică, dar împotriva tatălui său Piero: „Alamanno și Jacopo Salviati întreceau în înrudiri, bogăție, vază și faimă pe toți cetățenii florentini, și cum eram destul de dornic (*volto assai*) de asemenea lucruri, am vroit să mă înrudesesc cu orice preț cu ei.” Mai târziu, scriind despre această căsătorie, cere iertare lui Dumnezeu că a mîhnit pe tatăl său; deși mulțumit de această alianță, se temea să nu fi ofensat cerul îndurerînd un părinte ca Piero.

Fără să aștepte mult, măririle aveau să-i vie grabnic. Cînd papa Iuliu II înjghebase, pentru izgonirea francezilor din Italia, acea ligă zisă sfîntă, împreună cu Veneția și Spania, Florența se găsea în mare

²² Piero di Tommaso Soderini (1452—1522) — „gonfalonier” (magistrat pe viață) al Florenței — l-a sprijinit pe Niccolò Machiavelli la organizarea milițiilor naționale în vederea apărării Republicii prin forțe proprii. Nehotărît și slab cum era, dar și neajutorat de principii și condottierii italieni, nu a putut împiedica restaurarea Medicilor (1512).

strimtoare. Veche aliată a regelui Franței, nemulțumise rău pe teribilul papă în complicata afacere a Conciliului de la Pisa, închipuit de Ludovic XII împotriva pontificelui. Victoria aliaților ar fi însemnat răsturnarea republicii lui Soderini și reîntoarcerea Medicilor la Florența. Pe când Machiavelli era trimis la regele francez, Soderini, de acord cu partidul marilor burghezi, hotărăște să trimită un ambasador la regele Aragonului, Ferdinand „ca să apere înaintea lui Florența de acușările papei” și să-i câștige bunăvoința spre profitul republicii. Deși nu împlinise vârsta legiuită pentru asemenea însărcinare publică, e numit ambasador, cu dispensă specială, Francesco Guicciardini. El ezită să primească, nevoind să părăsească treburile lui de avocat cu vază; Piero însă îl hotărăște: văzuse că o misiune ca aceasta putea fi începutul unei cariere strălucite. Misiunea era totuși grea și cu puțini sorți de reușită. Guicciardini nu e ajutat nici de Seniorie, nici de împrejurări. I se dau instrucțiuni vagi care, după cum el însuși scrie, nu erau de natură să-i ușureze sarcina și să schimbe reaua voință a confederaților. Odată plecat — oratorul ajunge la Burgos în martie 1512 — Senioria nu mai are grija să-l țină în curent cu cele ce se petreceau. Evenimentele se precipită. Victoria franceză de la Ravenna (Paști 1512), care ar fi putut să scape Florența de neliniștea ei, e urmată de dezastre: francezii sunt nevoiți să evacueze Lombardia, iar Florența rămâne la discreția confederaților. Guvernul lui Soderini nu e în stare să ia vreo hotărâre: nici să se apere cu armele, nici să-și cumpere libertatea. Spaniolii intră în Toscana, iar cu Prato la doi pași de Florența, unde comit un jaf rămas de pomină, guvernul florentin e răsturnat, Medicii sunt readuși de confederați în patria lor. Guicciardini nu începe să primească vești și scrisori din Florența decît în clipa cînd amenințarea era la porțile orașului. Ce mai putea face ambasadorul? Soarta Florenței era de mult pecetluită în gîndul regelui spaniol. Noul guvern florentin menține pe ambasador în Spania, împotriva dorinței lui de a se întoarce în patrie, unde se petrecuseră mari schimbări, de care ar fi putut profita, date fiind legăturile ce avea cu neamul Medicilor. Aceștia se înălțau tot mai sus. Murind Iuliu II, cardinalul Giovanni e ales papă. Din Spania, Guicciardini se grăbește să felicite pe fericitul Leon X. La începutul anului 1514, i se dă în sfîrșit voia să se întoarcă în Italia. Apropiindu-se de casă, află că tatăl său Piero murise.

Dacă nu putuse să fie de mare folos patriei lui în misiunea spaniolă, Guicciardini face în schimb o mare și bogată experiență politică. Are norocul să cunoască un om politic de mîna întîii, pe regele catolic Ferdinand, în care descoperă, cum descoperise Machiavelli în Cesare Borgia, un model de principe. Un rege înțelept, răbdător, stăruitor, știind să înșele fără să fie descoperit. „Cred că știe să se prefacă mai bine ca orice alt om”. Veșnic norocos, știa să lucreze astfel încît dorințele și planurile lui să pară că-i erau impuse de supuși. Atît în *Istoria Italiei* cît și în *Ricordi*, Guicciardini nu se satură admirînd pe acest isteț și norocos rege.

„Un mare noroc pentru oameni este să aibă prilejul de a arăta că la lucrurile ce fac pentru propriul lor interes au fost împinși de gîndul binelui public. Acest

noroc a făcut glorioase întreprinderile regelui catolic; săvârșite pururea pentru siguranța și mărirea lui, părură veșnic făcute fie spre creșterea credinței creștine, fie spre apărarea Bisericii”.

Guicciardini își dă seamă cum un rege abil, care numai cu Aragonul lui ar fi rămas un rege cerșetor, știe să se facă stăpîn peste toată Spania. Străbătînd și cunoscînd o nouă țară, ambasadorul florentin se silește să o studieze și să o priceapă sub toate fețele: popoare și firea lor, organizație politică, condiții economice, forțe armate. Întors în patrie, scrie pentru el — Guicciardini nu a publicat un rînd cit a trăit, deși tot timpul a scris pentru sine și ai săi — o *Relazione di Spagna*, tablou al întregii vieți spaniole, care poate fi citită și astăzi cu interes.

La întoarcerea în Italia, găsește pe Medici stăpîni la Florența și un papă Medici pe tronul pontifical. Cu toate vechile legături dintre ambele familii, Guicciardini, în cugetul lui ca și în scrierile ce nu publică, judecă destul de aspru pe noii stăpînitori. Avea ideile lui asupra guvernămîntului florentin: nu era nici pentru tiranie nici pentru democrația excesivă; înțelegea un guvern temperat, cu cei mai buni în frunte — adică casta lui — guvern liber acceptat de restul poporului: o ierarhie, unde fiecare să fie la locul lui; ceva care să semene cu republica venețiană. Într-unul din *Discursurile* lui politice (al III-lea din *Operele inedite*, vol. II) scris pe cînd se afla însă în Spania își afirmă din nou ideile lui de constituție cu bază largă populară: marele Consiliu, cu un gonfalonier pe viață sau pe lung timp, și un consiliu mai restrîns, compus din cei mai buni cetățeni, pentru guvernul efectiv. Întors la Florența, constată că Medicii vroiau să escamoteze guvernul popular și să se întoarcă la tiranie. Ca să fie consecvent cu sine însuși, ar fi trebuit să se declare pe față contra Medicilor. Nu are însă acest curaj și de atunci începe divergența profundă dintre sentimentul lui intim și purtarea efectivă, contradicție de care avea să sufere tot restul vieții lui politice. Lorenzo de Medici, care era atunci stăpînul de fapt al statului, simte reticențele și dezaprobarea mută a lui Guicciardini. Acesta, vîzîndu-se ținut la o parte, nu trece în opoziție, ci caută să se explice cu Lorenzo. Lucrurile acestea le povestește el însuși în *Ricordi di famiglia*. „Văzînd reaua dispoziție a lui Lorenzo față de mine și temîndu-mă de mai rău, făcui cîteva demersuri discrete.” Nu spune cum s-a explicat cu Lorenzo, dar conchide astfel: „Ideea că eram un om de care trebuia ținută socoteală fu de ajuns, după părerea mea, ca Lorenzo să vrea să mă păstreze ca prieten în loc să mă aibă ca dușman.” Messer Francesco nu-i iubea pe Medici, dar nici nu îndrăznea să se strice cu ei. Deși se împăcase cu Lorenzo, nu se simțea la largul lui în Florența. Cînd, peste puțin timp, papa Leon X îi oferă un guvernămînt în statele pontificale, se grăbește să primească. Renunța astfel să mai joace — provizoriu credea el — un rol politic în patrie, dar primea să intre în serviciul celorla care se pregăteau să-i aservească patria.

În 1516, începe cariera lui Guicciardini de mare administrator pontifical. E numit guvernator de Modena, unde rămâne opt ani, înăuntrul cărora jurisdicția lui se întinde asupra altor două orașe cu ținutul lor, Reggio și Parma. În 1524, sub domnia celui alt papă Medici, Clement VII, e numit prezident al Romagnei. Din capul locului se arată administrator de mîna întîi. Îi plăcea stăpînirea și știa să o exercite. Muncind fără preget, vedea totul, știa totul, făcea totul. O oglindă a activității lui găsim în vasta corespondență din anii lui de guvernămînt. Guvernămînt care e adevărată domnie. I se dase, pentru că o pretinsese și știuse să o obțină, o autoritate universală. Puterile lui erau nelimitate pentru că astfel știuse să și le facă. Oriunde a guvernat a fost stăpin absolut: cap civil și militar în același timp al provinciilor. Un adevărat proconsul. Statele pontificale erau cele mai rău administrate din Italia. Populațiile erau cele mai turbulente, iar toate ținuturile erau sfîșiate de facțiuni, cutreierate de bandele mercenare veșnic în război ori bintuite de bandiți și răzvrătiți. Anarhia aceasta nu o putea suporta un Guicciardini. Atît la Modena, Reggio și Parma cît și în Romagna, cu tact și strășnicie, pacifică ținuturile, stîrpește facțiunile și bandiții și aduce liniște și siguranță populațiilor sărăcite și veșnic terorizate. Sollicitudinea lui se îndrepta mai ales spre cei mici și umili, cărora a căutat veșnic să le ușureze sarcinile. Cîrmuirea lui a fost pretutindeni pîrintească. A fost totuși acuzat nu numai de strășnicie, dar și de cruzime. E drept că era fără milă față de cei tulburenți, dar totdeauna just. Cruzime bine întrebuintată, cum zicea Machiavelli. Nu era tiran, ca cei ce mișunaseră prin locurile unde cîrmuia el acum; ieșit dintr-o cetate bine rînduită ca Florența, a căutat să aplice pretutindeni ceea ce învățase acasă: justiția și pacea florentină, de care era mai mîndru ca de orice. Ținuturile odată pacificate, nu se mai gîndea decît la operele de folos obșteșc: organizarea justiției, așezarea dreaptă a impozitelor, căi de comunicație, construcții. Om sobru și auster, administrator parcimonios al banului public, trăia fără cea mai mică risipă. Îi plăcea însă fastul care impune: mîndru și distant, nu se amesteca cu administrații, dar cînd ieșea în public îi plăcea să fie înconjurat de pompa unui adevărat domnitor.

Nu era numai un excelent administrator civil: cum era și cap militar al provinciilor, își făcea datoria de apărător al posesiunilor papale: „pentru că soarta m-a pus în acest loc, nu voi lipsi nici de la datorie, nici de la cinstea mea”, scria el în 1517, cînd ducele de Urbino amenința Modena și el o apăra cu îndîrjire. Același lucru cînd în 1521, francezii atacă Reggio, iar după moartea papei Leon X, cînd Parma e atacată: guvernatorul conduce el însuși apărarea, călare în mijlocul ostașilor, electrizînd norodul în care intrase panica și pe mercenarii gata de răzvrătire fiindcă nu erau plătiți... Toți contemporanii sunt într-un glas să afirme că guvernatorul Guicciardini a salvat atunci orașul.

Rolul cel mai însemnat îl joacă Guicciardini în evenimentele care se desfășoară în Italia după bătălia de la Pavia și pacea încheiată la Madrid între Carol Quintul și Francisc I, adică în timpul războiului

ligii de la Cognac, război nefericit pentru papă și pentru Italia, care duce la jaful Romei și la robirea peninsulei. Guicciardini se afla din 1524 președinte al Romagnei, unde își continua opera de pacificare. Papa Clement îi ducea politica de șovăieli, hotărându-se pururea ori prea târziu ori prea precipitat, și rău de cele mai multe ori. În rivalitatea dintre împărat și regele Franței, Leon X luase, în cele din urmă, partea împăratului. Guicciardini, care administra în numele papei teritoriul pontifical, judecă aspru hotărîrea stăpînului său; își împlineste datoria luptîndu-se contra francezilor, dar vede și spune greșeala papei care s-a pus, prin tratatul ce încheiase, la discreția lui Carol Quintul. Victoria noii lîgi împotriva Franței fusese fără urmări durabile, iar în 1524 Francisc I cobora din nou în Italia. Clement VII își păstrase cît putuse neutralitatea, pentru că nu fusese în stare să se hotărască într-un fel sau altul. Însă îndată ce regele Franței intră din nou în Milano, papa, sigur de victoria francezilor, trece de partea acestora. Guicciardini se miră de hotărîrea asta gravă, luată grabnic în ajunul luptei decisive și vede ce catastrofă s-ar putea abate asupra Florenței și papei în caz de victorie a împăratului. Evenimentele îi dau dreptate, căci în 1525 Francisc I e înfrînt la Pavia, luat prizonier și dus în Spania. Împăratul, politic abil, în loc să se năpustească asupra papei, încheie cu el o pace care se transformă în tratat de alianță și primește importante contribuții în bani. De la disperare, Clement VII trece cu aceeași ușurință la mari speranțe și crede că Carol Quintul îi va asigura puterea spirituală ca și cea temporală. Oamenii cu vedere clară își dau seama de ce însemna victoria imperială. Un Machiavelli, un Guicciardini văd că spaniolii odată înfipti la Napoli, ca și la Milano, toată Italia va fi la discreția lor: nici statele pontificale, nici Florența, nici Venetia nu vor mai însemna nimic; toți vor sfîrși ca robi: *actum erit de libertate Italiae*. Toate spiritele adevărat politice ale timpului pricep acest lucru și nu văd altă soluție pentru libertatea Italiei decît războiul contra Împăratului. Guicciardini nu dorea războiul, dar îl judeca inevitabil — afară numai dacă Italia ar vrea să primească jugul de bunăvoie. „Cui i-e frică de război, trebuie să-i arăți primejdiile păcii; prea marea prudență e acum imprudență. Singura scăpare de o pace care ne va face pe toți robi e să alergăm la arme.” Tot timpul scurs între înfrîngerea de la Pavia și încheierea Ligii de la Cognac contra Împăratului e folosit de Guicciardini într-o intensă acțiune de informare și meditare asupra evenimentelor. Scrisorile sale către Cesare Colombo, imputernicitul ce avea la Roma pe lîngă curie, scrisorile către datariul Giberti, memoriile ce scrie sub formă de *discorsi* sunt pline în acel timp de îngrijorare patriotică, de judecată sănătoasă a evenimentelor, de sfaturi bune și de prevederi, realizate în mare parte. Clement VII avea o deosebită încredere în iscusința și spiritul politic al președintelui, așa că acțiunea acestuia îl scutură din inerția și șovăielile lui continue. De altă parte, pe cînd regele Franței era încă prizonier în Spania, regenta Luisa „*donna interdentissima et di forte animo*”, cum o numesc istoricii timpului, pune în mișcare tot ce în Italia mai dorea libertatea — Milano, Venetia, papa —, declarînd că Franța e gata să renunțe la Milano ca și la Napoli și să ajute pe italieni să scape de jugul imperial. Clement VII, ascultînd de o parte de Guicciardini, de alta de sfetnicul său in-

tim Giberti, cunoscut ca profrancez, se însuflețește la ideea libertății Italiei și se pregătește ca odinioară Iuliu II să ia conducerea unei ligi, care să izgonească pe barbari din peninsula. Papa îndeamnă pe toți potentatii italieni să nu piardă acest prilej unic. La un moment dat se gîndește chiar, pentru armarea propriilor lui provincii, să aplice ideile pe care Machiavelli le aplicase odinioară la Florența, atunci cînd crease milițiile naționale. Machiavelli e trimis cu misiune în regulă la amicul său, prezidentul Romagnei. Aristocratul Guicciardini nu avusese nici simpatie, nici încredere în miliția democratică a fostului secretar; fără să dezaprobe ideea, arată că e cu neputință de aplicat în Romagna, ținut în care noradele trăiesc în vechi dușmăanii și numai din violențe, unde unii sunt partizanii Franței iar alții ai Împăratului și nimeni ai Bisericii: a le arma ar însemna să le îndemne de-a dreptul la răzvrătire. Papa renunță, și ideea scumpă lui Machiavelli rămîne neaplicată în statele pontificale.

Pentru pregătirea diplomatică a ligii antiimperiale ce plănuise, papa avea nevoie de un conducător abil: la începutul anului 1526, cheamă pe Guicciardini la Roma. Prezidentul conduce acum diplomația Sfîntului Scaun, el scrie instrucțiunile ambasadurilor și partea lui e mare în încheierea ligii de la Cognac (mai 1526) între Franța, Sfîntul Scaun, Florența și Veneția. Liga își propunea lucruri mărețe, izgonirea imperialilor din Italia, anularea tratatului de la Madrid. Diplomația italiană fusese la înălțime; ca să izbutească, ar fi trebuit ca și mijloacele, hotărîrea și conducerea ulterioară a Ligii să fi fost la aceeași înălțime. Cînd războiul ajunge inevitabil, Guicciardini e numit locotenent general al papei la armatele pontificale. Ca reprezentant al florentinilor în tabăra Ligii e numit Machiavelli, și între cei doi florentini începe o strînsă și continuă colaborare. Amîndoi se luptă din răsuputeri să galvanizeze energiile amorțite ale compatrioților lor. Războiul acesta e o rușine pentru Italia. Acțiunea militară e condusă fără nici o energie; căpitaniii armatelor confederate nu se înțeleg între ei și lucrează fiecare pentru sine. Cel mai valoros, Giovanni dalle Bande Nere, un Medici, fiu al Caterinei Sforza, e ucis într-o încăierare cu hoardele germanice; cu el, Italia pierde ultimul ei căpitan. Conducătorul armatelor venețiene, ducele de Urbino Francesco Maria della Rovere, purcede veșnic cu o încetineală care exasperează: incapabil ori trădător? Probabil amîndouă. Incuriei și încetinealii lui se datorește dezastrul cel mare, luarea și jaful Romei. Norocul cel mare al Împăratului, scrie Guicciardini, e să fi avut a face cu inamici fără minte și fără curaj. Cu drept cuvînt îi numește Machiavelli pe acești italieni de *corruttela*, conducători de state, căpitani de armate, soldați, *vituperio del mondo*, rușinea lumii. Între membrii Ligii nu domnea nici o încredere. Regele Franței nu trimite ajutoare efective: plătește pe italieni cum îl plătiseră și ei ani de-a rîndul, cu sfaturi și vorbe bune. Regele Angliei, aderent și el la Ligă, se dezinteresează cu totul de treburile Italiei: *quid ad nos Italia?* spunea cardinalul Wolsy trimisului papei. Clement VII nu ascultă sfaturile, îndemnurile și cererile locotenentului său. Nu avea curajul, nici mijloacele pecuniare ca să ducă un lung război. Nimeni nu mai pricepea de ce, în asemenea condiții, ridicase o dușmănie așa de primejdioasă ca aceea a Împăratului. În veșnica lui șovăială, pontificele căzu în cursa ce-i întinsese

cu multă dibăcie Carol Quintul care, nevoind să lupte pe față cu Sfântul Scaun, vroia să-l despartă de Ligă. Lovitura o dă cu ajutorul facțiunii romane a neamului Colonna. Încercându-se în cuvîntul unuia dintre Colonna, Clement VII, ca să scutească din cheltuielile armatei, licențiază trupele care apărau Roma: Colonezii cu trupele lor intră în oraș, jefuiesc totul și vor să pună mîna pe pontifice, care de abia are vremea să se închidă în Castel Sant'Angelo. Ca să scape, e silit să încheie un armistițiu cu spaniolii, după ce suferă o umilință cum nu mai suferiseră papii de la Bonifaciu VIII, la Anagni. Cînd află cele petrecute la Roma, indignarea lui Guicciardini e fără margini: „*Maledetto chi ha più paura de'pericoli che del male!*”, scrie el lui Giberti la Roma: „mai curînd aș părăsi Italia decît să trăiesc la Roma cum va fi silit papa să trăiască.” Iar Machiavelli e plin de sarcasm pentru acest papă care s-a încrezut mai mult într-un acord pe hîrtie (el zice într-o *impennata d'inchiostro*, — cerneala cît ține o pană) decît într-o mie de soldați care ar fi fost de ajuns ca să-l păzească. Martor al strădaniei zilnice a locotenentului, același Machiavelli, scriind la Florența ca să îndemne pe ai săi să termine cu tîrguielile înșelătoare și să facă războiul de-a binelea, spunea: „Locotenentul trăiește în mare strîmtoare, pune rînduială și leac unde poate; numai el le impune condottierilor, numai el obține bani. Dea Domnul să poată face ceva.” Iar lui Vettori, vechiul prieten al amîndurora, îi scria: „Iubesc pe messer Francesco Guicciardini, îmi iubesc patria mai mult decît sufletul...” Dar silințele celor doi florentini inimoși fură zadarnice: sfîrșitul se apropia. Bandele germanice și spaniole înaintază nesupărate de nimeni din Lombardia spre sud. Guicciardini reușește să tîrască o parte din armatele Ligii ca să apere Florența. Bourbon, cu hoardele lui lutherane²³, nu mai îndrăznește să continue prin Toscana și se îndreaptă spre Roma. Ducele de Urbino, care ar fi putut ușor să le taie drumul, nu mișcă. Nimeni nu sare în ajutorul papei și Cetății eterne; bandele sosesc sub ziduri și la începutul lui mai Roma e luată după o scurtă împresurare. Papa Clement se închide din nou în Castel Sant'Angelo, unde rămîne ca prizonier, privind de sus cum imperialii îi ardeau și jefuiau orașul de scaun. Ceea ce se întîmplă atunci la Roma umple de spaimă întreaga lume creștină. Nu fusese jale mai mare de la năvălirile barbare încoace: Biserica și papa adînc umiliți; orașul sfînt prada hoardelor dezlănțuite; sanctuarele pîngărite, palatele golite; orășenii, bărbați, femei, copii, eclesiastici, uciși, chinuiți, pîngăriți, vinduți ca robi: o civilizație întreagă asasinată de barbaria germanică. În *Istoria sa*, Guicciardini avea să zugrăvească în culori sumbre spectacolul lamentabil al celei mai mari umilințe a Italiei și a catolicismului. Locotenentul se luptă din răputeri să salveze pe papa Clement prizonier, cere pretutindeni ajutoare, dar nimeni nu-i

²³ „Hoardele lutherane” sînt, în realitate, bandele germane, spaniole și italiene, unite sub sceptrul lui Carol Quintul (Carlos I al Spaniei devenit împărat la 28 iunie 1519), care, timp de două luni, începînd de la 6 mai 1527, au ocupat Roma, măcelărînd populația civilă, jefuind casele și bisericile, necistînd femeile și distrugînd o mulțime de opere de artă, în timp ce papa Clement al VII-lea (1523—1534), înfricoșat de trupele imperiale, se refugiase, rușinos, în Castelul Sant' Angelo, unde a fost silit, în cele din urmă, să plătească o mare despăgubire de război și să cedeze imperialilor Parma și Piacenza.

răspunde. Cum pontificele începuse să negocieze cu învingătorii, se străduie să țină armatele Ligii cât mai aproape de Roma; dar ducele de Urbino e grăbit să plece aiurea. Rămas la discreția învingătorilor, papa încheie pacea cu împăratul. Astfel se sfârșește, în jale și dezastru, ultimul vis de liberare al Italiei în Cinquecento.

IV

Cu căderea Romei și încheierea păcii ia sfârșit și rolul lui Guicciardini de locotenent papal la armatele Ligii. Îi rămânea președinția Romagnei, dar nu o păstrează multă vreme, căci credea că a sosit momentul să joace un rol mai însemnat în propria lui patrie și să-și pună în fapt ideile politice. Cu tot oportunismul de care dă dovadă, nu merge decât din decepție în decepție. Așa în aprilie 1527, pe când imperialii intraseră în domeniile florentine și locotenentul se străduia să apere cu trupele Ligii orașul lui natal, un tumult izbucnește la Florența, exasperată de incuria papei și prepușilor lui, care erau incapabilul cardinal Passerini și doi tineri bastarzi mediceeni Ippolito și Alessandro: o ceată de tineri armați ocupă palatul Senioriei, strigând *popolo e libertà*, vechiul strigăt republican; Medicii sunt declarați decăzuți și republica restaurată. Guicciardini se afla în acea zi la Florența, iar gonfalonier era fratele său Luigi. Ca să înlăture războiul civil, căci Passerini impresurase cu oamenii lui Senioria, iar mercenarii din jurul orașului atita așteptau ca să se dea la obșnuitele lor jafuri, Francesco Guicciardini pătrunde în palat și izbutește să facă o pace cu răzvrătiții, acordându-le amnistia deplină. Scăpase astfel orașul de o nenorocire, dar rezultatul a fost că el și-a atras ura ambelor partide: a republicanilor pentru că-i frustrase de speranțele lor, a partizanilor Medicilor pentru că împiedicase nimicirea adversarilor. În *Istoria* lui, cu drept cuvânt, se plînge de ingratitudea concetățenilor.

După căderea Romei, evenimente mult mai grave se petrec la Florența. Când vestea dezastrului sosi în oraș, tumultul fu de dată asta universal. Florentinii știau că după Roma va veni rîndul cetății lor. Cu politica lor absurdă, Medicii îi duseseră la marginea prăpastiei. Orașul era ruinat, bîntuit de ciumă, fără nici o apărare. Cardinalul Passerini și cei doi tineri Medici nu așteptară să fie izgoniți, ci fugiră singuri. Republica e restaurată ca pe vremea lui Soderini și Niccolò Capponi — *cittadino di grande autorità ed amatore della libertà* — e ales gonfalonier. Vechile facțiuni renasc și orașul e din nou împărțit în trei partide: moderații, cărora le zicea ca pe vremea lui Savonarola *piagnoni* (tînguitorii); democrații înaintați, demagogici, ziși *arrabbiati* (turbații); și *palleschi*, ultimii partizani ai Medicilor. Guvernul lui Capponi era de natură moderată și nu fără simpatie pentru reîntoarcerea Medicilor. Guicciardini, prieten cu Capponi, se raliază la noul regim: credea că a sosit, în sfârșit, momentul să-și dea măsura și să instaureze la Florența republica aristocratică pe care o visa. Renunță atunci la postul de preșident al Romagnei și vrea să se consacre, alături de Capponi, la reforma Florenței după ideile ce-i erau scumpe. E întâmpinat însă atît în orașul lui cît și în jurul papei cu

cea mai deplină neîncredere. Partizanii Medicilor și o mare parte din Curie îl acuzau ca autor al dezastrului Bisericii și Italiei, ca cel care pusese la cale războiul nenorocit, iar democrații de la Florența îl urau ca slugă a Medicilor. Ba aceștia îl mai acuzară și de prevaricație, afirmând că ar fi furat banii republicii pe cînd era comisar la armatele Ligii. Acuzația de necinste îi fu ușor să o spulbere, dar celelalte învinuiri și continua suspiciune ce simțea în juru-i îl făcură să renunțe la viața publică și să se retragă la țară. În vila lui de la Finocchieto nu stă inactiv : începe să-și aștearnă pe hîrtie amintirile de familie și politice, și să schițeze marea lui *Istorie* a Italiei. Capponi îl consultă continuu, întîi pe față, apoi pe ascuns, asupra tuturor afacerilor florentine. Gonfalonierul încearcă mereu, dar zadarnic, să-l reabiliteze în ochii florentinilor. Amîndoi lucrează ca Florența să se împace cu papa și să se apropie de Împărat. *Arrabbiati* însă le stau mereu împotrivă și-i acuză că lucrează pentru întoarcerea Medicilor. În aprilie 1529, Capponi e răsturnat și „turbații” vin la putere sub gonfalonieratul lui Francesco Carducci. Încep atunci tot felul de prigoniri și vexațiuni împotriva Medicilor și partizanilor acestora. Bunurile familiei sunt confiscate, statuile celor doi papi Medici sunt sfărîmate, armele lor șterse de pe palatele ce le aparțineau. După asemenea ofense nu mai era cu putință nici o împăcare cu papa. Împăratul, ca să cîștige definitiv de partea sa pe Clement VII, îi oferă ajutor militar pentru răsturnarea guvernului popular și restabilirea Medicilor la Florența. Tratatul de la Barcelona, primit de papă, pecetluiește soarta Florenței. Aceasta se găsea acum părăsită și de papă și de Împărat și de regele Franței.

Guicciardini nu așteaptă ca represaliile noului Guvern să înceapă și contra lui și părăsește Florența și Toscana. Se duce spre Clement VII care se află la Rimini ; de acolo îl însoțește la Bologna unde pontificele avea să se întîlnească cu Carol Quintul. Florentinii nu-l privesc ca rebel : cînd trimit o ambasadă ca să trateze pacea cu papa, ambasadorii solicită sprijinul lui Guicciardini. Acesta îl dă și obține de la papă condiții acceptabile. Guvernul florentin însă, sortit pieirii, le refuză declarînd că n-are încredere în justa lor aplicare. Războiul devenea din nou de neînlăturat. Guicciardini trimite un ultim sfat florentinilor, îndemnîndu-i să se împace cu papa, căci rezistența lor va fi zadarnică. Drept răspuns e citat de cei opt să vină imediat la Florența ca să se justifice. Bineînțeles nu se duce și e condamnat ca rebel, iar toate bunurile lui confiscate. Tot timpul cît a stat pe lîngă papă, messer Francesco n-a făcut decît să intervină pentru cruțarea Florenței. El care-și iubea orașul „mai mult decît sufletul” nu se putea gîndi, fără să i se frîgă inima, la asaltul și jaful ce-l aștepta din partea imperiilor. Trupele pontificale și imperiale asediază Florența. Rezistența fu lungă, aprigă, eroică. E ultima zvîrcolire a eroismului florentin. Dar în august 1530, orașul e silit să se predea. E ultimul act al agoniei independentei florentine.

În noul guvern ce se instituie la Florența, Guicciardini are un rol principal. Înainte de a începe reorganizarea statului, *gli Otto di pratica* întreprind să curețe orașul de „umorile maligne”, cu alte cuvinte o represiune cruntă contra partizanilor guvernului căzut : condamnări la moarte și executări, exilări, confinări. Așa era regula jocului. De-

mocratul Busini din partidul înfrînt scrie : „Oraşul ajunsese un adevărat iad. Învingătorii fură tot aşa de turbaţi împotriva noastră, cum fuseserăm şi noi împotriva lor, cu deosebirea că noi aveam dreptate, pe cînd ei nu.” Guicciardini a fost făcut şi el răspunzător, şi cu drept cuvînt, de cruzimea acestei represiuni, pe care el încearcă să o justifice prin necesitatea consolidării statului : „cine vrea să întărească statele, trebuie să renunţe la mijloacele blînde”.

Nici de data asta nu are norocul să-şi poată pune în aplicare planurile lui de republică aristocratică, planuri pe care le aşterne din nou în patru frumoase „discursuri” ce scrie în puţinele luni cît stă la cîrma Florenţei. Clement VII avea cu totul alte idei : instalînd la Florenţa pe nepotul său Alessandro se gîdea să înfiinţeze un principat absolut ; se săturase de democraţie ca şi de aparenţele de democraţie. Alessandro, numit „cap al guvernului florentin” şi instalat de un reprezentant al Împăratului, e timp de un an un fel de prezident de republică. Dar în 1532, toate instituţiile republicane sunt desfiinţate ; Alessandro e intitulat „duce al republicii florentine” : în realitate e un principe absolut şi orice urmă de libertate democratică piere din Florenţa.

Guicciardini nu mai rămîne în patrie şi primeşte atunci să fie numit de Clement VII vicelegat la Bologna. Şi acolo administrează cu obişnuita lui înţelepciune, dar nu multă vreme, căci în 1534 nefastul Clement VII moare şi urmaşul acestuia, Paul III Farnese, duşman al Medicilor, nu-l mai păstrează în importanta legătuire bologneză. Francesco se întoarce la Florenţa, unde ajunge repede sfetnic al ducelui Alessandro. Acesta, la moartea papei, rămăsese fără nici un sprijin. Dacă Guicciardini îi sare în ajutor şi-l serveşte cu agerimea spiritului său politic, nu e atît de dragul acestui şters Medici, cît pentru că era vorba de Florenţa şi mai ales de independenţa ei faţă de Împărat care, stăpîn cum era pe mai toată Italia, ar fi putut lesne să o cotopească. Cum moare Clement VII, numeroşii exilaţi florentini printre care erau personaje considerabile, ca un Filippo Strozzi, un Ippolito de Medici, ca istoricii Nardi, Varchi, Giannotti, încep o luptă pe faţă contra ducelui de Florenţa, pe care-l numesc tiran şi uzurpator. Căci între Florenţa şi Carol Quintul intervenise un tratat care stipula menţinerea libertăţii florentine ; tratatul nu fusese respectat de Alessandro, care din cap al guvernului republican se făcuse duce şi ştersese orice libertate. Cînd, în 1535, Carol Quintul se opri la Napoli, refugiaţii florentini în mare număr îi prezentară doleanţele lor şi cerură depunerea ducelui uzurpator şi tiranic. Sfătuit de Guicciardini, Alessandro se duce şi el la Napoli ca să se justifice în faţa Împăratului. Apărarea contra dreptelor acuzaţii ale exilaţilor o prezintă însuşi messer Francesco : apărare abilă, elocventă, îndrăzneată, care nu putea decît să placă Împăratului, căruia nu-i ardea deloc să restaureze regimul popular ori libertăţile republicane la Florenţa. Nu e mai puţin adevărat că Guicciardini, cu toată abilitatea lui, apără o cauză care era contra convingerilor lui cele mai adînci. Singura lui scuză e că cererea refugiaţilor conţinea o mare primejdie, aceea a amestecului Împăratului în afacerile interioare ale Florenţei ; într-adevăr, se cerea reintegrarea tuturor exilaţilor sub controlul Împăratului, control pe care Carol Quintul era foarte dornic să-l primească. În cele din urmă, Alessandro, gra-

ție lui Guicciardini, câștigă procesul. Împăratul renunță la reintegrarea în bloc a refugiaților, la amestecul în afacerile florentine; Alessandro rămâne duce și ia în căsătorie pe fiica naturală a lui Carol Quintul, Margherita D'Austria — fără zestre (ba plătește el 120 000 de galbeni împăratului).

Alessandro nu avea să se bucure mult de victoria de la Napoli. Un alt Medici, dintr-o linie legitimă acesta, tânăr ambițios și invidios, fantastic și cam dezechilibrat, vestitul Lorenzino, îl ucide mișelește la începutul anului 1537. E ales atunci în grabă tânărul Cosimo de Medici, fiul lui Giovanni dalle Bande Nere. La alegerea noului duce, Guicciardini avu o mare parte, cea mai mare spun martorii contemporani. De unde gravele acuzații aduse atunci și mai târziu împotriva lui: ar fi fost pentru un alt duce, el partizanul unei republici aristocratice, numai din răzbunare contra democraților și din ambiție personală; Cosimo, tânăr și neexperimentat, s-ar fi lăsat ușor condus de bătrînul politic, cu care era și înrudit (mama lui Cosimo era o Salviati ca și soția lui Francesco), și care voia să-i dea ca soție o fiică a lui. Se poate prea bine ca Guicciardini să fi crezut că va putea juca un rol important sub fiul tânăr al unui bun prieten al lui; se poate să fi avut și gîndul să și-l facă ginere; acțiunea lui se explică însă și mai bine prin veșnicul lui oportunism și tendințele lui realiste. În notele lui autobiografice, mărturisește acest lucru: „Am iubit totdeauna guvernele pe care le-am judecat folositoare cetății și n-am fost niciodată dintre cei care prepară revoluțiile sau favorizează răsturnările“. Pe lângă oroarea ce avea de răsturnări, în împrejurările de atunci întoarcerea la republică i se părea cu neputință; era sigur că Împăratul nu o va permite și că ar fi intervenit cu armele pentru menținerea principatului. Guicciardini acceptă principatul, crezînd că sub noul duce, pe care de altfel cei ce-l aleg nu-l numesc decît cap și guvernator al republicii florentine, va putea, în sfîrșit, să-și realizeze idealul lui de guvernămînt exercitat de elita cetății. De aceea, din capul locului puse condiții care să limiteze puterile lui Cosimo, instituînd un senat fără de care capul guvernului să nu poată decide nimic. Guicciardini își făcuse însă socotelile fără să cunoască perfidia și dorul de stăpînire efectivă a celui pe care-l ridicase în fruntea cetății. Ajunge, într-adevăr, capul primului guvern al noului duce, dar colaborarea nu dură mult. Guicciardini vroia să rezolve omeneste chestiunea vechilor exilați. Cosimo profită însă de o mișcare nenorocită a acestora și cu ajutorul Împăratului îi nimicește pe toți. Tot cu ajutorul și sprijinul Împăratului, proaspătul duce anulează toate condițiile sub care fusese înălțat și se face și el principe absolut. Pe sfinții din primele zile îi ține deoparte.

Curînd Guicciardini văzu cum îi scădea autoritatea, cum nu mai era nici ascultat, nici consultat. Nemaiputînd face nimic pentru Florența, plin de amărăciune, se retrase din nou la țară, la villa sa Santa Margherita în Montici, la Arcetri. În liniștea de acolo, își reia vechile hîrtii și însemnări. Acolo termină marea lui *Istorie a Italiei*. Papa Paul III, amintindu-și de marile servicii ce adusese Bisericii, vrea să-l întrebuițeze din nou. Istoricul răspunde că are prea mari greutăți de familie și că slujba papilor l-a costat prea mult... Decețiile, amărăciunile, falimentul politicii lui îi scurtară viața. În mai 1540, părăsit dar

nu uitat, Francesco Guicciardini se stinge din viață. După dorința ce exprimă e înmormântat fără nici o pompă în biserica Santa Felicità din Florența, zidită de strămoșii săi. Cu el pierе ultimul apărător al aristocrației florentine.

Acestea sunt împrejurările exterioare ale unei vieți consacrate acțiunii și cugetării politice în vremurile cele mai tulburi ale Italiei cinquecentiste: viață făcută dintr-un șir neîntrerupt de decepții. Pentru cunoașterea omului interior și pentru explicarea acțiunii lui avem norocul să posedăm documente neîndoielnice, emanînd de la omul însuși, care ne permit să-l vedem pînă în resorturile cele mai ascunse ale firii.

Guicciardini a fost un mare parte, care mai mare spus mai puțin împotriva lui. De unde gravitatea acuzărilor aduse atunci și mai târziu împotriva lui: ar fi fost pentru un alt dușman al partizanului unei republici aristocratice, numai din răspunderea conștiinței sale. V

Omul acesta, care n-a publicat un singur rînd cît a trăit, a lăsat ca moștenire o masă impunătoare de documente scrise. Deși absorbit de activitatea lui practică, politică ori diplomatică, Guicciardini a scris mult; se poate spune că era veșnic cu pana în mînă. Spirit exact, aplicat, metodic, luase obiceiul să mediteze scriind, notîndu-și totul, examinînd totul, planuri, proiecte, idei, evenimente. Sarcinile lui oficiale îl obligau să scrie rapoarte și scrisori; acestea ocupă mai multe volume din operele lui complete. Pe lîngă corespondența oficială, a ținut o lungă corespondență cu familiarii, cu amicii, cu cunoscuții. În răgazurile ce-i lăsau înaltele lui oficii și mai ales după retragerea din viața activă, a scris nu numai operele lui politice și istorice, dar și o sumă de lucrări cu caracter mai intim, personal. Așa sunt amintirile vieții lui²⁴ și cercetările ce întreprinsese asupra ascendenților de care era așa de mîndru, fragmente adunate în operele lui sub titlul de *Ricordi di famiglia*. Cele mai interesante sunt însă acele *Ricordi politici e civili*, colecție de maxime, amintiri și precepte pe care istoricul și le nota, numai pentru sine și ai săi, fără nici un gînd să le dea vreodată în vileag — produsul unei lungi experiențe a oamenilor și lucrurilor. Această cîrticică este examenul de conștiință cel mai sincer al unui om al Renașterii, o oglindă fidelă care reflectează nu numai pe omul Guicciardini în întregul lui, ci atitudinea în viață a unei întregi epoci, filosofia dezolată a unor vremuri de decadență. Egoismul, uscăciunea, oportunismul și refuzul oricărui ideal care transpiră dintr-însa au făcut pe criticul italian Francesco De Sanctis să o numească „la *corruttela italiana codificată e înalțată a regola della vita*”. E o carte uscată și amară, plină de o teribilă sinceritate. E, cum am spus, rodul experienței dezolate a unui om care a văzut în jurul lui numai dezastre, care s-a străduit cît a putut să facă oarecare bine, dar care, în cele din urmă, se convinge de zădărnicia oricărei efortări. *Pathemata mathematica*: spirit precis și fără multe iluzii din naștere, experiența n-a făcut decît să-i întărească atitudinea, și pentru el cele încercate și

²⁴ Amintirile lui Francesco Guicciardini „sînt corupția italiană codificată și înălțată la treapta unei reguli de viață” (Francesco de Sanctis, *Istoria literaturii italiene*, ed. cit., p. 571).

pătimite n-au fost fără învățătură. Nimic nu ne ajută mai bine să pătrundem în adîncul lui Guicciardini ca aceste *Ricordi*.

Ca atitudine spirituală, Guicciardini, întocmai ca și Machiavelli, este un realist și un empirist. Ca și secretarul florentin, nu urmărește decît la *verità effettuale delle cose* — lucrurile așa cum sunt, nu cum ar putea sau ar trebui să fie — dar în ce strîmte limite o mărginește! În deosebire de compatriotul și amicul său, Guicciardini n-are nici o încredere în generalizări și în teorii. Cu un dar de a pricepe evenimentele în particularitatea lor, de a descîlci din încâlceala lor legăturile cauzale imediate — martoră a acestei facultăți ne stă marea lui *Istorie a Italiei* — istoricul și cugetătorul politic nu se crede îndreptățit să meargă mai departe. Are o repugnanță congenitală pentru orice construcție abstractă: nu-l mulțumește decît concretul, individualul și înlănțuirea cauzală dintre evenimente; dîncolo de acestea nu caută altceva, convins că dîncolo nu pot fi decît construcții arbitrare. „E o mare greșeală — scrie el în acele însemnări intime — să vorbești despre lucrurile omenești în mod general și absolut și, ca să zic așa, după reguli: căci toate, din cauza varietății împrejurărilor, au distincții și excepții care nu se pot regula după aceeași măsură; aceste distincții și excepții nu se găsesc scrise în cărți, ci trebuie să ți le arate discernămîntul” (*Ricordi politici e civili*, 6). Discernămîntul — *la discrezione* — e lucrul esențial; dacă nu ți l-a dat natura, scrie el, poți, rareori, să-l dobîndești prin experiență; din cărți, niciodată. Ce puțin putem cunoaște din lucrurile ce ne înconjoară, și mai puțin încă din cele viitoare! *Le cose del mondo sono troppo varie*: nu putem îmbrățișa dintr-o dată varietatea amănunțelor; scăpîndu-ți unul, riști să judeci greșit tot întregul — *perchè spesso una circostanza benchè minima varia tutto il caso*. Nimic mai incert ca viitorul; toate speculațiile asupra lui, toate prezicerile sunt falacioase, oricît de bine ai cunoaște trecutul, căci variînd cel mai mic amănunt, variază și concluzia: „de aceea nu se pot judeca lucrurile lumii așa din depărtare (*da discosto*), și trebuie să le judeci și să le rezolvi zi cu zi” (*Ricordi*, 114). Istoria însăși e o știință conjecturală. Nu e de mirare că nu știm ce se petrece în timpul nostru:

„Nu avem cunoștință adevărată nici de lucrurile prezente, de cele ce se înîmplă zilnic într-un oraș: adesea între palat și piață e o negură așa de deasă sau un zid așa de gros încît, nepătrunzîndu-l ochiul oamenilor, știe tot atît poporul despre cele ce fac cei ce guvernează ori despre cuvintele pentru care le fac cît știe despre lucrurile ce se petrec în India; și de aceea se umple lesne lumea de părerii greșite și zadarnice” (*Ricordi*, 141).

Judecata după pilde e extrem de înșelătoare, căci dacă condițiile cazurilor puse față în față nu sunt cu totul identice, comparația nu servește la nimic; cea mai mică schimbare în cauză poate aduce cea mai mare schimbare în efect; și ca să descoperi aceste varietăți, trebuie să ai ochiul bun și perspicace (*Ricordi*, 117). Discernămînt deci. Și într-alt loc:

„Cît se înșală acei care la tot pasul invocă pe romani! Ar trebui întîi să ai cetate rînduită ca a lor și apoi să te cîrmuiești după acel exemplu; acesta este

aşa de nepotrivit acolo unde nu se potrivesc condiţiile, încît e ca şi cum ai vroîi ca un măgar să alerge ca un cal" (*Ricordi*, 110).

Aici e o aluzie directă la metoda lui Machiavelli în faimoasele lui *Discorsi sopra le Diche di Tito Livio*. Guicciardini nu se împacă deloc cu teoriile şi generalizările amicului său; i se păreau hazardate şi fără nici un folos practic. Citind scrierea fostului secretar florentin, întreprinsese, tot pentru sine şi pentru clarificarea propriilor idei, fără gînd de publicare, o refutare în regulă care s-a găsit printre hîrţile rămase de la el şi care e publicată sub titlul de *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavello*. Repugnanţa lui pentru teorie şi speculaţie e continuă. Nu crede decît în concret, în imediat, în real, dindu-şi mereu seama de greutatea oricărei cunoştinţe adevărate. Vorbeşte cu un deosebit dispreţ, nu numai de miracole, în care nu crede, şi de astrologie în care nu vede decît şarlatanie, dar şi de filosofie şi teologie.

"Filosofii şi teologii, şi toţi cei ce scriu asupra lucrurilor supranaturale sau care nu se văd, spun mii de nebunii; pentru că de fapt oamenii n-au lumini pentru asemenea lucruri şi cercetările lor au servit şi servesc mai mult la exercitarea minţilor decît pentru aflarea adevărului" (*Ricordi*, 125).

Ca şi Machiavelli, şi mulţi alţii din vremea lor, Guicciardini nu era un spirit religios. Misterul lumii şi existenţei nu-l tulbura peste măsură şi în tot cazul formula catolică nu-i impunea o adevărată condiţionată. Se arată şi el, ca mai toţi ceilalţi, respectuos de dogma creştină, dar simte o predilecţie pentru păgînism, care — după concepţia lui şi a lui Machiavelli — exaltă forţele individului, în deosebire de creştinism care, negînd valoarea vieţii pămînteşti, le înăbuşise.

"S-a zis cu drept cuvînt că prea multă religie strică lumea, pentru că efeminează spiritele, învăluie pe oameni în mii de erori, îi abate de la multe întreprinderi generoase şi virile; nu vroiesc prin aceasta să derog de la credinţa creştină şi cultul divin, ci tocmai să le întăresc şi să le măresc deosebind excesul de ceea ce e de ajuns, îndemnînd spiritele să privească bine numai cele de care trebuie ţinut socoteală şi să dispreţuiască restul" (*Ricordi*, 254).

Guicciardini nu neagă rostul credinţei, dar simte nevoia să-i dea o justificare raţională şi utilitară: dacă credinţa duce la lucruri mari, este că întăreşte viaţa, *fa ostinazione*, cum zice el: „cine are credinţă devine obstinat în ceea ce crede şi purcede în calea sa inimos şi hotărît, dispreţuind greutăţile şi primejdiile, gata să suporte orice suferinţă" (*Ricordi*, 1).

Circumspecţiunea, din care face o regulă a vieţii, îl face să nu atace religia ori dogmele: „Nu vă luptaţi niciodată cu religia ori lucrurile ce par a depinde de Dumnezeu; acestea au prea multă forţă în mintea proştilor" (*Ricordi*, 253). Dar dacă nu vrea să lupte cu religia, Guicciardini înalt demnitar pontifical, e anticlerical în cugetul lui adînc: ca şi Machiavelli, e plin de sarcasme pentru clerul corupt din vremea lui şi în dispreţul ce-i poartă învăluie pe toţi slujitorii şi mai ales pe cei mai mari, pe care-i cunoscuse şi-i servise ani de zile.

„Treis lucruri doresc să văd înainte de a muri — scria locotenentul papal —; mi îndoiesc însă, trăind cât de mult, că voi vedea vreunul; o republică bine rânduită în cetatea noastră, Italia liberată de toți barbarii și liberată lumea de tirania acestor preoți ticăloși” (*Ricordi* 236).

Și într-alt loc :

„Firește, am dorit pururea ruina statului ecleziastic, dar soarta a voit să avem doi papi (Leon X, Clement VII) de așa fel încît am fost silit să doresc și să mă străduiesc spre mărirea lor; de n-ar fi fost acest cuvînt, aş iubi pe Martin Luther mai mult ca pe mine însumi, căci aş spera că secta²⁵ lui ar fi în stare să ruineze sau cel puțin să taie aripile tiraniei ticăloase a preoților” (*Ricordi*, 346).

Odioasă îi era depravarea clerului: „nu știu cui îi sunt mai urite decît mie ambiția, lăcomia și stricăciunea preoților”. Dar Martin Luther a greșit cînd a atacat dogmele catolice; Guicciardini l-ar fi iubit ca pe sine însuși (ideea aceasta îi ținea la inimă) dacă ar fi lucrat nu ca să se libereze de legile religiei creștine, ci ca să reducă în marginile cuvenite haîta asta de ticăloși (*questa caterva di scellerati*), adică să fi rămas sau fără vicii sau fără autoritate (cf. *Ricordi*, 28).

Guicciardini avea, ca și Machiavelli, o mediocră idee despre omînire. În sinceritatea lui abruptă, Niccolò declara că omul e fundamentul său: concepție pesimistă înrudită cu aceea a creștinismului. Și lumea în care trăiau și unul și altul nu era făcută să le schimbe părerea. Totuși, Guicciardini, mai circumspect și ferindu-se de generalizări, deși ajunge, practic, la aceleași concluzii, introduce mai multă *discrezione* în constatările lui. Într-unul din *ricordi*, deși începe cu declarația că „oamenii toți prin firea lor sunt înclinați mai mult spre bine decît spre rău”, e silit să adauge corectînd: „dar firea omenească e așa de slabă și așa de dese pe lume prilejurile care cheamă spre rău, încît oamenii se lasă lesne abătuiți de la bine” (*Ricordi*, 134). Și pe urmă scrie: „și dacă se găsește vreunul care să fie înclinat din fire să facă mai curînd răul decît binele, spuneți cu siguranță că nu e om, ci bestie ori monstru...” (*Ricordi*, 135).

După aceste declarații de principiu, vin precizările. Oamenii nu se conduc după rațiune. Oamenii uită binefacerile, dar nu injuriile. Nu te bizui pe altul; ia-ți măsurile, dacă vrei să fii în siguranță, așa încît chiar de ar vroi să nu-ți mai poată vătăma: „siguranțele bazate pe bunăvoința și placul altora sunt înșelătoare, dată fiind puțina bunăătate și credință a oamenilor” (*Ricordi*, 27). Ca să nu rătăcești, nu te încrede în nimeni: omul e așa de înșelător, așa de insidios, așa de dornic de interesul lui, așa de puțin respectuos de acela al altora! (*Ricordi*, 157). Într-alt loc exclamă: „Ar părea o vorbă răutăcioasă sau bănuitoare, și facă Domnul să nu fie adevărată: sunt mai mulți oameni cei răi decît cei buni...” Un Machiavelli și un Guicciardini vorbesc în cunoștință de cauză, căci au cunoscut pe oamenii din timpul lor, iar Guicciardini a avut să-i și minuiască.

²⁵ „Secta” lui Martin Luther desemnează aci protestantismul în forma sa evan-ghelic-lutherană.

Cum să te porți cu o asemenea lume, mai ales cînd ți-e dat, cum a fost dat acestora, să trăiască în vremurile cele mai tragice, cînd catastrofele veneau după catastrofe, cînd nu mai exista nici o siguranță, cînd totul se prăbușea în lașitatea, în neputința și aproape în indiferența generală? Rămînea ceva sigur, ceva fix în răutatea și prăpădul universal? Guicciardini, și cu el mulți alții, a găsit răspunsul: rămîne individul și interesul lui: *il particolare suo*, cum îl numește el. Esențialul este să scape individul teafăr, să știe cum să-și ducă mai cu îndemînare barca în vînturile aprige ale timpurilor așa de potrivnice. „Acei oameni își conduc bine treburile în lumea aceasta care au pururea înaintea ochilor interesul propriu și-și măsoară toate faptele după acest țel...” (*Ricordi*, 218). Guicciardini nu se sfiște să declare că a urmărit pururea *il particolare suo*, așa cum îl înțelegea el (și ceea ce nu era — cum vom vedea — de o calitate josnică). Tot așa mărturișește că dacă a slujit pe cei doi papi Medici și le-a dorit mărirea, este mai ales pentru profitul său propriu: *il particolare mio* (*Ricordi*, 28).

Pentru Guicciardini, omul înțelept este omul practic, pozitiv, care vede lumea așa cum este și, citind în cartea discrețiunii, adică a discernămintului, știe, avînd ca țel înaintea ochilor propriul său interes, să se acomodeze cu toate situațiile. În sfaturile ce dă, înainte de orice, pune prudența, circumspecțiunea: totul trebuie cîntărit cu îngrijire, chiar lucrul cel mai mic, căci „mici începuturi, aproape imperceptibile, produc adesea mari dezastre ori mari fericiri: e înțelept să cîntărești lucrurile cele mai mărunte”. Nu te lăsa niciodată în voia întîmplării, căci cine știe unde te duce.

„Cine se conduce la întîmplare se găsește la sfîrșit la întîmplare; calea dreaptă e să cugeți, să examinezi, să cîntărești bine orice lucru cit de mărunț; chiar trăind așa tot cu greutate îți conduci treburile: gîndești-vă cum merg cei ce se lasă duși de cursul apei” (*Ricordi*, 187).

E desigur urît să făgăduiești și să nu te ții de cuvînt: de aceea nu te lega prin promisiuni precise; mulțumește-te să dai răspunsuri generale și pline de speranțe (309). Ferește-te de orice-ți poate vătămă: e o nebunie să-ți faci dușmani fără necesitate; de aceea nu spune niciodată despre alții, în prezența sau absența lor, lucruri care să le displacă (310). Nu te vîrî prosteste în primejdii; curajos e acela care, cunoscînd pericolele, intră fără ocol într-insele, fie de voie, fie pentru un cuvînt onorabil (310). Omul să nu exagereze nici în speranțe, nici în spaime. „Îi spuneam papei Clement care se înspăimînta de orice pericol, că un leac bun la teama prea lesne era să-și amintească de cîte ori se temuse zadarnic. Asta nu înseamnă că oamenii nu trebuie să se teamă niciodată, ci să se obișnuiască a nu se teme pururea și de orice” (59). Cunoașterea primejdiilor nu trebuie să te paralizeze, căci nu toate au efect; multe le înlături cu diligența, cu dibăcia sau franchețea; altele dispar de la sine... E desigur lucru plăcut tuturor să fii om sincer și deschis, dar cîteodată îți poate vătămă. De altă parte, prefăcătoria e folositoare și deseori chiar necesară din cauza firii rele a celorlalți; dar e urîtă în sine și-ți face renume rău. Cum să te porți atunci? Cred că e bine, spune moralistul, să le întrebunțezi pe amîndouă în același timp: în viața obișnuită să fii sincer și veridic ca

să-ți capeți reputația cea bună; totuși, în cazurile importante și rare să întrebuințezi simulația care-ți va izbuti atunci cu atît mai bine cu cît aveai mai bună reputație. „De aceea nu laud pe cel ce trăiește veșnic în prefăcătorie și meșteșuguri, dar scuz pe cel ce le întrebuințează cîteodată” (267, 268). „Neagă mereu ceea ce nu vrei să se știe și afirmă pururea ceea ce vrei să se creadă, deși contrariul ar putea fi cu siguranță verificat, căci afirmarea sau negarea viguroasă izbește mintea celui ce te ascultă” (37). Se întîmplă, cu toată reputația de simulatori și înșelători a unora, ca înșelătoriile lor să găsească ascultare.

„Pare lucru ciudat, dar e foarte adevărat și-mi amintesc de regele catolic (Ferdinand de Aragon) care mai mult ca oricine lucra astfel: și totuși nu i-au lipsit atîția care să se încreadă mai mult decît se cuvenea în tertipurile lui; cred că asta vine sau din prostia sau din lăcomia oamenilor: unii crezînd ușor în tot ce doresc, alții fiind neștiutori” (105).

E mare ușurare să te descarci de bucuriile sau necazurile tale asupra altuia; confidențele pot fi însă vătămătoare; e mai înțelept să te ferești de ele, deși e mult mai greu. De aceea, nu da tuturor socoteală de faptele tale (184).

Nimic mai rău pe lume ca ușurința: oamenii ușuratici sunt în stare să ia hotărîrile cele mai rele, cele mai primejdioase și mai păgubitoare; fugiți de ei ca de foc (167). Ce-mi pasă mie dacă cel ce-mi face rău o face din neștiință și nu din răutate? E mai rău dacă o face din prostie, căci răutatea are scopurile ei determinate, lucrează după reguli și nu totdeauna face răul cît poate, pe cînd prostia, neavînd nici scop, nici reguli, nici măsură, purcede cu furie și dă lovituri ca orbul (168). Nu se poate să nu fii obligat uneori să faci și rău altora; numai morții nu pot ofensa; dar virtutea care te face să-ți alegi bine plăcerile trebuie să-ți arate cînd să cășunezi și neplăcerile; adică cu rațiune, la timp, cu cumpătare și cu mijloace cinstitute (217). Aceeași măsură trebuie să păstrezi și în răzbunare. Dar e o nebunie să te minii pe cei mari, contra cărora, din cauza poziției lor, nu poți spera să te răzbuni. Chiar dacă te simți nedreptățit de ei, trebuie să rabzi și să te prefaci (249).

Și așa mai departe, cu sfaturile de prudență și băgare de seamă la tot pasul. Iar ca încheiere și încununare a acestor reguli de oportunism, putem pune acest *Ricordo* care poartă nr. 176: „Rugați-vă de Dumnezeu să vă aflați pururea acolo unde se învinge, căci căpătați laudă chiar pentru lucruri la care n-ați luat nici o parte; după cum, dimpotrivă, cel care se găsește acolo unde se pierde, e învinovățit de o sumă de lucruri la care n-are nici o vină”. *Trovarsi dove si vince* — află-te totdeauna de partea învingătorilor — regula de aur a oportunismului în toate timpurile, din care Guicciardini ca și tot neamul lui își făcuse o lege.

VI

Înțelepciunea practică a lui Guicciardini are ceva rece și uscat într-însa. E omul fără iluzii, cu vedere clară, dar care nu vrea să privească mai departe de imediat și de propriul său interes. Entuziasmul

lui Machiavelli, exaltarea acestuia pentru unele idei, tot factorul dinamic din opera amicului îl lasă rece. Cu drept cuvânt s-a spus (Marco-Monnier) că Guicciardini e un Machiavelli fără teorie și fără ideal. Idealul, la ce bun? Putem schimba ceva din mersul lumii acesteia? „Tot ce a fost în trecut și este în prezent va fi și în viitor; se schimbă numai numele și suprafața lucrurilor, așa că cine n-are ochiul bun nu le recunoaște nici nu știe să-și facă o regulă sau o judecată cu ajutorul acelei observațiuni” (76). La ce bun schimbările? „Nu vă obosiți cu schimbările care nu schimbă altceva decât chipurile oamenilor; la ce-ți folosește dacă același rău sau necaz ce-ți cășuna Petru ți-l va face Martin? ce plăcere poți avea văzînd că pleacă messer Goro dacă în locul lui vine altul la fel?” (276). La ce bun să te opui mersului lucrurilor? Înțelepții primesc lucrurile așa cum sunt. Au fost nebuni florentinii cînd au vroit „împotriva oricărei națiuni” să se opună, în 1530, la asaltul imperialilor; înțelepții ar fi cedat furtunii. Nebuni erau dar un Ferruccio, un Michelangelo, care au ilustrat acea eroică rezistență. Desigur, Guicciardini își iubește Florența, dorește din tot sufletul mărirea ei, urăște pe barbarii care au cîștigat Italia și ar vroi să-i vadă izgoniți; dar dorința e una și puțința e alta. În fața ineluctabilului, se resemnează. Vorbînd de cele trei dorințe capitale ale lui, citate mai sus, e sigur că oricît ar trăi nici una nu se va realiza. Iubește patria, dar dacă se întîmplă ca patria să se prăbușească e de plîns nu patria, ci cetățeanul care a avut nenorocul să se nască în așa vremuri.

„Toate cetățile, toate statele, toate domniile sunt muritoare; orice lucru, fie prin firea lui sau printr-o întîmplare, ajunge la sfîrșit; totuși, cetățeanul care asistă la sfîrșitul patriei lui nu trebuie să se îndurezeze atîta de nenorocirea acesteia cît de a sa proprie; deoarece patriei i se întîmplă ceea ce trebuia în orice chip să i se întîmple, dar nefericirea adevărată e a celui care i-a fost dat să se nască într-o vreme care avea să aducă o astfel de catastrofă” (189).

Guicciardini, ca și Machiavelli, constată tristețea vremii lor de *corruttela*: numai că Machiavelli reacționează, o combate și propune leacuri, pe cînd Guicciardini primește *corruttela* așa cum este și — după vorba lui De Sanctis — se înfășură într-însa, își face din ea înțelepciunea și aureola. Guicciardini se credea mai înțelept decît Machiavelli; privea, desigur, cu milă la iluziile celui care nu numai dorea să vadă Italia liberată și unificată, dar și arăta mijloacele. Nu-l dezaproba în principiu, însă la toate avînturile și planurile lui îi opunea un „dar”. Ar fi o minune să izgonim pe barbari, ar fi alta să unificăm Italia; ar fi cel mai fericit să o putem face și să o vadă; dar ce putem noi, ce poate Italia asta depravată?

După decepțiile încercate în ultimii ani ai vieții lui active, Guicciardini nu mai speră în nimic. În adîncul lui era republican ca și Machiavelli, dar republica pe care o dorise, pentru care se străduise — martore ne stau scrierile lui politice, vastul tratat *Del Reggimento di Firenze și cele zece Discorsi interno alle mutazioni e riforme del governo di Firenze* — era o republică ierarhizată, mai mult aristocratică.

„Nu e rezultatul, nici scopul libertății ca toți să guverneze căci nu trebuie să cirmuiască decît cel ce e apt sau merită să o facă; ceilalți să se mulțumească a observa bunele legi și buna rînduială: acestea sunt mai sigure într-un regim liber decît sub puterea unuia singur sau a puținora. Aceasta e eroarea de care a suferit așa de mult cetatea noastră: nu le este de ajuns oamenilor să fie liberi și în siguranță, mai vor încă să și guverneze” (109).

În tot cazul, furia egalitară a florentinilor, manifestată în luptele trecute dinlăuntrul republicii, îi era cu desăvîrșire nesuferită. Nu avea ca Machiavelli credința și virtuțile latente ale poporului. „Cine zice popor, zice un animal nebun, plin de rătăcire și zăpăceală, fără gust, fără iubire, fără statornicie... un monstru ale cărui zadarnice păreri sunt tot atît de departe de adevăr, cum este, după Ptolemeu, Spania de Italia” (*Ricordi*, 140 și 345).

După ce meditase și scrisese atîta asupra reformei Florenței, după ce un moment, la a treia cădere a Medicilor, crezuse că ar fi putut realiza republica lui aristocratică și autoritară, în fața realității care adusesese altceva decît ce dorea el la Florența, nu se abținează, ci se resemnează. Ba chiar îi apare înaintea ochilor inanitatea oricărei schimbări politice. E puțin înțelept, scrie el (*R.*, 51), cine se străduie să schimbe guvernul la Florența, dacă nu o face de nevoie ci și pentru ca el să ajungă cirmuitorul: pentru că se primejduiește pe sine și tot ce are, dacă nu izbutește; și izbutind nu ajunge decît la o mică parte din ce plănuise. Și ce nebuie să joci un joc în care poți pierde mai mult decît poți cîștiga! Și încă ceva: schimbînd rînduiala, intri într-un chin perpetuu, acela al temerii de noi schimbări... Mai bine lasă lucrurile să-și meargă mersul lor. Și mai ales în republici: mulțumește-te cu o rînduială tolerabilă; umblînd după alta mai bună, dai totdeauna de alta și mai rea, căci niciodată n-ajungi să faci o reformă după gîndul și dorința ta. Dacă se întîmplă ca cetatea ta să cadă sub un tiran și tiranul e bestial și crud, nu e alt leac decît cel contra ciumei: să fugi de el cît mai repede și cît mai departe. Dacă tiranul e tolerabil, e mai bine ca oamenii de treabă să rămînă în jurul lui, ca să nu-l lase cu totul sub influența scleraților. El, Guicciardini, nu avea, personal, aptitudini, nici gust pentru situația de exilat, de *fuoruscito*. Într-una din ultimele lui maxime, dă acest sfat familiei lui: *nè si metta alcuno a pericolo di diventare fuoruscito* (379); nu vrea ca nimeni din neamul lui să rămînă fără vază, fără avere și să fie nevoit să-și cerșească viața. Ceea ce văzuse la *fuorusciti* florentini și de aiurea, în timpurile acelea, îi fusese de ajuns. Nici conjurațiile nu sunt o afacere pentru omul înțelept, fie ca să schimbe guvernul, fie ca să scape de un tiran. „Nu poți face o conjurație fără întovărășirea cu alții; de aceea, sunt foarte primejdioase: căci cei mai mulți oameni sunt sau imprudenți sau răi”. Și cu cît sunt mai mulți într-o conjurație cu atît primejdia e mai mare.

„Aș fi gata să încerc schimbarea regimurilor care nu-mi plac, dacă aș fi în stare să o fac singur; dar cînd mă gîndesc că trebuie să mă întovărășesc cu alții, și de cele mai multe ori cu nebuni ori răi, care nu știu nici să tacă, nici să facă, nu e lucru de care să mă cutremur mai mult gîndind...” (380).

În toată firea lui era oroarea de schimbări violente. Reformele pe care le plănuise nu vroia să le realizeze pe această cale, ci numai prin persuasiune. Dar repede a văzut că „oamenii nu se conduc după rațiune”.

Scepticismul dezolat nu-i cotopește numai viața practică, morală, dar și concepțiile politice. Ca și la Machiavelli, morala curentă e exclusă din politică; se operase și în gândul lui Guicciardini aceeași separare; nu din motive filosofice, ca la Machiavelli, ci pentru că așa îl învățaseră experiența și cursul vieții. Bineînțeles, după metoda lui obișnuită, recunoaște supremația abstractă a calităților morale, dar îndată e silit să-i opună realitatea. Scrupulele, mila, bunătatea, lealitatea sunt bune prin ele însele: dar nu le poți aplica totdeauna; de multe ori, în conducerea oamenilor, e necesară cruzimea, șiretenia și „puțina conștiință”. „Discernământul”, dacă-l ai, și conducătorul de oameni ca și „înțeleptul” trebuie să-l aibă, te învață măsura în care trebuie să le combini și să le aplici. „E o mare nefericire, exclamă în sinceritatea sa messer Fracesco, să nu poți avea binele fără să nu fi trecut întâi prin rău” (*Ricordi*, 145). „Nu se pot ține statele cu conștiința”, afirmă într-alta din formulele sale lapidare. Și aceasta din cauza originii violente a statelor.

„Toate statele, privind bine originea lor, sunt violente; nu e putere care să fie legitimă, afară de aceea a republicilor, și aceasta numai în patria lor iar nu și în afară; nu e legitimă nici puterea împăratului, care e întemeiată pe autoritatea romanilor, ceea ce a fost cea mai mare uzurpare din lume, și nu exclud din această regulă nici pe preoți (Statul pontifical) a căror violență e dublă, căci ca să ne domine întrebuițează și armele temporale și cele spirituale” (*Ricordi*, 317).

Nu există deci dominație justă pe lume. „Mi-a fost totdeauna greu să cred că Dumnezeu a îngăduit ca fiii ducelui Lodovico (Sforza) să se bucure de stăpânirea Milanului, nu atât pentru că a uzurpat-o în chip scelerat, cât pentru că, săvârșind aceasta, căsună robirea și ruina întregii Italiei și atâtea nenorociri în toată lumea creștină” (*Ricordi*, 329). Nu trebuie să credem că biruie numai dreptatea și bunătatea cauzelor. Așa ar fi într-o lume ideală; în acea adevărată, lucrurile se petrec altfel.

„Rătăcește cine crede că victoria întreprinderilor consistă în aceea că sunt juste sau injuste, căci vedem contrariul în toate zilele; nu dreptatea, ci prudența forțelor și norocul dau biruința. E foarte adevărat că în cel ce are dreptate se naște o anume încredere întemeiată pe părerea că Dumnezeu dă biruință cauzelor juste, încredere care face pe oameni îndrăzneți și inimoși și uneori dintr-asta se nasc victoriile. Faptul că ți-e dreaptă cauza îți ajută indirect, dar e fals că-ți ajută direct” (*Ricordi*, 147).

VII

Filosofia aceasta amară și uscată, așa de clar expusă în scurtele maxime din *Ricordi*, transpiră și din opera lui capitală. *Istoria Italiei*, unde regăsim același om, cu aceleași apucături spirituale și cu aceleași vederi dezolate asupra lumii și cursului istoriei. Am notat cum, după

ieșirea sa din viața activă, Guicciardini, în puținii ani ce mai avea de trăit, avusese răgazul să desăvârșească această vastă frescă pe care o concepușese de mult și pentru care adunase un imens material. Toate arhivele îi fuseseră deschise, dar pe lângă arhive avea propriile lui amintiri, căci cea mai mare parte din evenimentele ce se întind de la 1494, adică de la coborîrea regelui Carol VIII al Franței în Italia, pînă la 1534, adică pînă la moartea papei Clement VII și suirea pe tronul pontifical al papei Farnese, Paul III. Acești patruzeci de ani cuprind ceea ce s-a numit *tragedia italiană*, vremea care aduce și desăvârșește ruina Italiei, întii prin năvălirea străinilor în peninsulă, apoi prin luptele pentru supremația dintre francezi și spanioli, terminate cu pierderea independenței statelor mari ori mici — afară de Venetia care-și continuă, diminuată, viața ei lagunară, fără să mai fie stăpîna mărilor — și instaurarea dominației casei de Austria.

La începutul secolului XVI, toată istoria Occidentului se adună în Italia: acolo se decide soarta marilor stăpîniri și se petrece drama cea mai mare pentru italieni. Întreprinderea lui Guicciardini era, prin vastitatea ei, într-adevăr titanică: multiplicitate de evenimente, multe forțe în prezență, bogăție de personaje, infinite complicații. Mai ales pentru un spirit ca al lui care-și interzicea generalizările, teoriile, reducerea diversității fenomenale la cîteva idei simple și care era convins, cum am văzut, că nu e fapt oricît de mic care să n-aibă importanța lui și să nu conțină, virtual, cele mai grave consecințe. Istoria lui se resimte de această metodă și de multe ori în multiplicitatea evenimentelor mărunte și a detaliilor — nici unul fără importanța lui — îi scapă vederea întregului: istorie continuu analitică, ferindu-se sistematic să dea sinteze. Totuși cele douăzeci de cărți ale *Istoriei* sunt un monument unic în Renașterea italiană. Criticul De Sanctis, care nu e deloc blind ori îngăduitor cu Guicciardini, pe care-l pune mai prejos de Machiavelli în toate privințele, declară totuși că privind la puterea intelectuală ce reprezintă *Istoria Italiei*, ea este lucrarea cea mai importantă ce a ieșit dintr-o minte italiană.²⁶

O operă într-adevăr măreață și impunătoare, atît prin documentare cît și prin pătrunderea psihologică, operă care nu-și poate găsi comparație decît la marii istorici clasici. Pe aceștia i-a avut, desigur, ca model și s-a silit, după puterile lui, istoricul să-i egaleze. Criticii istoriografiei ne spun întru cît a reușit și la ce distanță a rămas în urma unui Tucidide, Xenofon ori Polibiu, unui Titu Liviu, Cesar, Salustiu ori Tacit. Fără să-l comparăm cu cei vechi, constatăm că printre istoricii din Quattrocento și Cinquecento este primul care se ridică deasupra cronicilor și istoriilor parțiale și dă o istorie largă și comprehensivă.

Urmărind modelele clasice, Guicciardini se luptă să dea cît mai multă noblețe expunerii sale. Păstrează în totul vechile proceduri ale compunerii istorice, fraza amplă oratorică, discursurile numeroase, portretele. Stilul obișnuit al lui Guicciardini, cel din *Ricordi*, din scrisorile

²⁶ Și, cu toate aceste laude binemeritate, Francesco de Sanctis, comparînd scrierile lui Niccolò Machiavelli cu *Istoria Italiei*, pe care o apreciază, totuși, la modul pozitiv, precizează: „Machiavelli este un punct de plecare în istorie, sortit să se dezvolte; celălalt este tablou frumos, sfîrșit și încheiat în sine” (*Istoria literaturii italiene*, ed. cit., p. 576).

și discursurile politice, e un stil direct, precis, aproape abrupt, ceva care se apropie de magnifica proză a lui Machiavelli. Când întreprinde să scrie istorie, cade și el prada prejudecății comune a timpului, cea care impunea istoriei ca și tuturor „genurilor nobile” un stil aparte, cu totul diferit de limba vorbită și naturală, un fel de mecanism complicat, cu perioade largi și învăluitoare, plin de artificii literare și retorice, în care cugetarea clară și ascuțită se diluează, se pierde. Nimic mai artificial pentru un om direct, precis, adorator al faptului, ca Guicciardini. Acest stil suprapus cugetării lui, acea solemnitate continuă a tonului îi întunecă sub artificii de împrumut spontaneitatea și originalitatea. De aceea lectura Istoriei, trebuie să o mărturisim, e cam laborioasă.

Numeroasele discursuri ale personajelor, procedeu artificial și acesta, servesc istoricului să precizeze mai bine psihologia actorilor. Nu sunt cuvântări reale nici la el, cum nu erau reale nici la istoricii clasici ori la imitatorii acestora; dar pe când în Istoria lui Machiavelli discursurile — *concioni* — servesc ca să illustreze mai ales propriile teorii ale istoricului, la Guicciardini servesc ca să explice faptele actorilor, aducând motivele acțiunii lor. Cât despre portrete, de indivizi ori de întregi popoare — toate neamurile își daseră întâlnire în Italia epocii descrisă de istoric — găsim o vastă galerie: în epoca aceea de individualități puternice, individualistul Guicciardini, cunoscând personal sumedenie din actorii dramei, știe să ni-i prezinte, în toată vivacitatea ființei lor, în portrete larg desenate ori în scurte notațiuni tăioase.

Guicciardini abordează evenimentele și persoanele timpului cu atitudinea spirituală a naturalistului. Mintea lui, neîntunecată de nici o teorie ori prejudecată, examinează totul așa cum îi poruncește acea *discrezione* ori discernământ: fiecare fapt, în toate elementele, cu toate amănuntele (toate au importanța lor), în individualitatea lui, în ceea ce îl face să fie ceea ce este; sau cum spune el *caso per caso*. Pătrunderea lui psihologică e considerabilă; ceea ce-l interesează după ce a studiat faptul e ceea ce stă la spatele lui: cu ochiul său sigur vede cum se nasc faptele și caută motivele acțiunii fiecăruia. Și aceste motive le găsește mai ales în forțele care, după el, mișcă individul, și care sunt opiniunile, pasiunile și mai ales interesul. În fiecare acțiune caută mai ales interesul ascuns al celui ce o săvârșește, interes care poate fi de natura cea mai variată, interes public, interes privat, interese nobile ca și interese ignobile. Acțiunea omului nu-i apare ceva arbitrar, ceva cu totul liber; e determinată la fiecare pas: pentru el omul e determinat de legile constitutive ale firii lui.

Această privire pozitivă a oamenilor și faptelor lor ne explică și *indiferența* lui. Istoricul porcede cu un suflet egal la analiza tuturor faptelor și mobilelor; nimic nu-i scapă, căci — după vorba istoricului Muratori — avea un excelent microscop pentru a privi în cele mai mici cute ale politicii timpului, dar față de toate își păstrează ecuanimitatea. N-are nici simpatii, nici antipatii; nici nu se înduioșează, nici nu se indignează. Povestește cele mai teribile evenimente cu un fel de nepăsare, chiar cu un fel de dispreț — *sprezzatura* zic italienii. N-are nici tristețea nobilă a lui Tucidide, nici indignarea robustă și acerbă a lui Tacit. Simți că nimic nu-l poate mișca peste măsură. Poartă, desigur, judecăți aspre asupra oamenilor și faptelor, numește crima crimă, iar prostia, la-

șitatea, ușurința cu adevăratul lor nume, păstrându-și însă același calm disprețuitor. Nu-l indignează peste măsură nici crimele și ticăloșiile ce înfilnește la tot pasul, cum nu-l exaltează nici rarele fapte eroice peste care dă din când în când.

În lunga lui expunere, ceea ce-l preocupă în *Istoria Italiei* este exclusiv partea politică: faptele politice și determinarea lor psihologică. Ca și Machiavelli, nu se preocupă de latura etică. Faptele sunt apreciate din punctul de vedere al rezultatului. Și rezultatele ce vede sunt, pentru Italia lui, lamentabile, și aceasta din cauza orbirii, nehotărârii, puzilănimității ori lășității conducătorilor politicii italiene. Semnificativ e preambulul ce istoricul a pus *Istoriei* sale:

„Din cunoașterea acestor evenimente așa de diverse și de grave, fiecare va putea, pentru sine și pentru binele comun, să tragă multe învățăminte folositoare: nenumărate exemple vor arăta clar la ce instabilitate, asemenea unei mări bătute de vânturi, sunt supuse lucrurile omenești, cât de periculoase sunt de cele mai multe ori pentru ei înșiși, dar totdeauna pentru popoare, hotărârile rău măsurate ale celor ce guvernează, când, având înaintea ochilor numai vanele lor rătăcirii sau dorințele lor prezente, uitând deseale variațiuni ale soartei și întorcînd spre paguba altuia puterea ce au primit pentru mîntuirea tuturor, se fac, fie prin lipsă de prudență, fie prin exces de ambiții, autorii revoluțiunilor”.

Și *Istoria* lui e dezolantă, ca întreaga lui cugetare. *Atrocissimi accidenti*, catastrofe, și în mijlocul lor neputința omenească. Guicciardini se resemnează, căci acesta e mersul lucrurilor în această detestabilă lume. Nici un remediu la răul universal; nici un eroism eficace. Înțeleptului nu-i rămîne decît să se acomodeze cum poate, ca să fie cît mai puțin lovit de rău și suferință. Nu-i rămîne ca mîngiere decît gustul pentru adevăr, pentru priceperea exactă a celor ce se petrec. Și gustul pentru adevăr era mare la Guicciardini. Toți istoricii posteriori îi recunosc aceasta. Veracitatea lui n-a fost contestată de nimeni. N-a căutat niciodată să falsifice faptele, să le măsluiască, să creeze aparențe de adevăr. *Istoria* lui, publicată destul de tîrziu după moarte (1651—1664) — celelalte scrieri au așteptat secolul XIX ca să vadă lumina — a fost citită și prețuită de toată lumea cultă a secolului XVI și a celor următoare. Un Montaigne²⁷ cu pătrunderea lui a văzut îndată cu cine avea de a face. Ceea ce-l impresionează în primul loc e veracitatea istoricului: „Il n'y a aucune apparence que par haine, faveu ou vanité il ait déguisé les choses.” Dar lipsa lui de preocupare morală și căutarea mobilelor în interesele de multe ori josnice îl pun pe gînduri pe filosoful gascon.

„J'ai aussi remarqué cecy, que de tant d'âmes et effects qu'il jûde, de tant de mouvements et conseils, il n'en rapporte jamais un seul à la vertu, religion et conscience, comme si ces parties là estoient du tout esteintes au monde; et, de toutes les actions, pour belles par apparence qu'elle soient d'elles mesmes, il en rejette le cause à quelque occasion vitieuse ou à quelque profit. Il est impossible d'imaginer que, parmy cet infiny nombre d'actions dequoy il juge, il n'y en ait eu quelqu'une

²⁷ Trimiterea bibliografică de la această pagină se regăsește în Montaigne, *Essuri*, I, Editura Științifică, București 1971, p. 405.

produite par le voye de la raison. Nulle corruption peut avoir saisi les hommes si universellement que quelqu'une n'eschappe de la contagion: cela me faict craindre qu'il y aye un peu de vice de son goust; et peut estre advenu qu'il ait estimé d'aul-truy selon soy" (Essais, livre II, chap. X).²⁸

VIII

Dacă doctrina lui Guicciardini e așa de amară și fără nădejde, este sigur că omul valorează mai mult ca doctrina. Nu e fără noblețe acest om care vrea să fie exclusiv practic, utilitarist și oportunist. A stîrnit în viață multe dușmării, după moarte, a avut parte de numeroși detractori, dar cei ce l-au cunoscut n-au putut să-i nege oarecare calități. Contemporanii, chiar dușmani, îl descriu ca un om sobru, auster, mîndru și știind să păstreze un continuu *decorum*. Omul acesta calm și rece, drept și sever parcă n-ar fi din epoca lui, din acel Cinquecento populat mai ales de firi violente, pătimașe, dezlănțuite, gata spre toate excesele, pline de setea bucurărilor de tot felul. În mijlocul somptuozităților Renașterii, Guicciardini e o notă discordantă: nu gustă mult artele, urăș-te luxul inutil. Econom de banii lui, ca și de ai statului, are oroare de orice risipă. În guvernămintele de care avea toate puterile, ar fi putut să se îmbogățească ușor. N-a făcut-o, și toată viața a rămas de o integritate exemplară. N-a urmărit niciodată cîștigurile materiale. Acestea parcă nici nu intrau în ceea ce numea el *il particolare mio*. Singura lui pasiune era aceea de a domina: nu onorurile și locurile dintii, ci puterea adevărată; nu aparențele stăpînirii ci, stăpînirea efectivă. S-ar fi mulțumit în Florența lui — ca și Medicii din marea tradiție — chiar cu un loc subaltern sau chiar fără loc oficial, numai ca conducerea adevărată să fie în mîinile lui. Ambițios, nu se sfiește să-și afirme ambiția și să o definească. Ambiția nu e de condamnat — scrie el — dacă ambițiosul umblă după glorie cu mijloace cinstite: numai așa se săvîrșesc lucrurile mari.

„Cine e lipsit de această dorință e un spirit rece și înclinat mai mult spre odihnă decît spre treburi. Acea ambiție e vătămătoare și detestabilă, care ia mărirea drept singur scop, cum fac de obicei principii; aceștia, cînd și-o propun ca idol, ca să ajungă la țelul lor calcă în picioare conștiința, onoarea, omenia și orice lucru" (*Ricordi*, 32).

²⁸ „Am remarcat că dintre toate stările sufletești, atitudini, gesturi la care se referă, nici una nu este raportată la virtute, religie, conștiință, ca și cum acestea ar veni din afara lumii; și tuturor faptelor, oricît de frumoase ar fi ele, le găsește cauza în viciu; este imposibil să-ți imaginezi că din numărul mare de acțiuni pe care le judecă să fie una care să fie determinată de rațiune. Nici o corupție nu l-ar putea prinde pe om dacă el ar scăpa de contagiunea universală; aceasta mă face să cred că el are un pic de viciu în gustul său; și poate ajunge să-l aprecieze mai degrabă la altul decît la sine însuși”.

Omul acesta care ne lasă să credem că nu credea în nimic, credea totuși într-un singur lucru : în onoare. Iată sfatul ce dă alor săi, în acele *Ricordi* scrise mai ales ca descendenții lui să profite de experiența ce adunase : „Nu puteți avea mai mare tărie (*virtù*) decât ținând seamă de onoare ; cine face astfel nu se teme de primejdii, nici nu poate săvârși fapte urite. Țineți-vă strict de această linie și va fi aproape cu neputință să nu vă izbutească totul : *expertus loquor*” (327). Și într-alt loc : „Cine prețuiește destul onoarea, îi reușește orice lucru, căci nu-i pasă de trudă, de primejdii, de bani. Am încercat-o în mine însumi, de aceea o pot spune și scrie ; sunt moarte și zadarnice acțiunile oamenilor care n-au avut acest arzător imbold” (118). Cercetătorul rece și fără iluzii nu se încălzește decât la ideea onoarei. Și trebuie să recunoaștem că ambiția așa cum o definește și cum o leagă de onoare se ridică deasupra năzuințelor josnice. Ambiția lui a fost totdeauna de o calitate superioară.

Urmărind puterea și mărturisind că i-a plăcut să o urmărească, Guicciardini n-a umblat niciodată pe căi piezișe ori josnice. Nu-l putem învinovăți de nici o meschinărie. N-a ajuns la înalte situații ce a ocupat prin intrigă sau lingușire, ci numai prin meritele lui care s-au afirmat din prima tinerețe. Cei doi papi pe care i-a slujit cu credință, suveranii cu care a avut să negocieze, regele spaniol Ferdinand, împăratul Carol Quintul, regele francez Francisc I, l-au ținut în cea mai înaltă stimă pentru prudența, pătrunderea, îndemânarea lui. Era un om întreg care se impunea tuturor. Celor doi papi Medici le-a spus totdeauna pe față ce credea și de multe ori le-a spus lucruri dure ; convins de dreptatea și buna lui judecată, nu-i cruța când îi vedea pornind pe căi periculoase. Într-una din mărturiile din *Ricordi*, ne arată cum se purta cu cei mari și care a fost secretul reușitei lui :

„Am stat unsprezece ani neîntrerupți în guvernămintele Bisericii, încît aș fi durat și mai mult dacă n-ar fi venit întîmplările din 1527 de la Roma și Florența. Nimic nu m-a înfipt mai adînc în posturile mele ca faptul că mă purtam ca și cum puțin mi-ar fi păsat să plec. Pe acest temei făceam, fără altă grijă sau temere, tot ce se cuvenea spre binele sarcinii mele ; și astfel căpătam mai multă vază și faimă decît aș fi putut obține prin intrigi, prietenii ori ale meșteșuguri” (*Ricordi*, 181).

Cum nota dezamăgită nu poate lipsi de la Guicciardini, iat-o că vine și cu prilejul puterii și onorurilor așa de aprig urmărite. „Am dorit și eu, cum fac toți oamenii, onoruri și folos ; am dobîndit de multe ori peste ceea ce dorisem și sperasem ; și totuși n-am găsit într-insele satisfacerea ce-mi închipuisem...” (*Ricordi*, 15).

Sentimentul onoarei, așa de adînc înfipt în firea lui Guicciardini, îi impunea o altă poruncă, aceea a fidelității. În vremuri cînd trădarea era la ordinea zilei, atît în politică cît și în relațiile dintre oameni, cînd papii, împărații, regii, principii, condottierii, oamenii de stat își schimbau părerile și negau legămintele după cum sufla vîntul interesului lor, cînd perfidia și toate mijloacele necinstei erau moneda curentă a timpului, un Francesco Guicciardini rămîne fidel pînă la capăt cauzei ce a apucat să apere, fie ea rea, sau chiar contra convingerilor lui intime. Slujește cu credință și din toate puterile lui republica lui Soderini în timpul misiunii din Spania ; cu aceeași ardoare servește, în guvernămîn-

tele eclesiastice, pe cei doi papi Leon X și Clement VII, străduindu-se pentru puterea acestora și întărirea domeniilor pontificale; când acești papi comit greșeli, nu se sfiește să le denunțe, respectuos dar ferm; nu părăsește slujba lor și caută mereu să îndrepte, prin acțiunea lui, erorile celor mari. Pe Clement VII nu-l părăsește în nenorocirile lui și e singurul care se luptă din răspuțeri să-l scape din captivitate. Servește apoi pe cei doi duci Medici de la Florența, cu aceeași credință. Lui Alessandro îi aduce servicii neprețuite și-l sfătuiește cum să-și salveze tronul. Ar fi fost gata să slujească și pe urmașul acestuia Cosimo, dacă noul duce nu l-ar fi îndepărtat. El rămâne fidel cauzelor pînă la sfîrșit și nu-și reia libertatea decît atunci cînd e dezlegat fie de oameni, fie de evenimente.

În această serie de fidelități continue și succesive, Guicciardini nu comite decît o singură infidelitate, și cea mai gravă, cea față de sine însuși. Îl vedem, cu părere de rău, îmbrățișînd cauze ori întreprinzînd să le apere, fără ca partea cea mai adîncă a firii lui să le dea adîncă ei adeziune. Viața lui abundă în contradicții. Republican din convingere, nu iubea neamul Medici pe care-l judeca nefast Florenței: totuși, după căderea republicii lui Soderini, primește să slujească pe noii stăpîni. Nu iubea pe papi, nici puterea lor, nici așezămîntul statului pontifical, pe care-l judeca nefast Italiei: primește totuși să fie înalt demnitar pontifical și se luptă pentru întărirea puterii papale. Rămas republican și dorind instalarea unei republici aristocratice la Florența, primește să slujească pe tinerii duci Medici, adevărați tirani. Convingerile lui adevărate și le mărturisește numai în singurătatea camerei lui de studiu, cu pana în mînă, înaintea foi albe; cînd intră în acțiune, lucrează împotriva tuturor credințelor lui. Și cu aceeași sinceritate ne mărturisește că dacă a luat această cale este condus numai de gîndul celui *particulare suo*, de gîndul propriului interes. Aceasta scade mult omul. Întemeindu-și viața practică pe o asemenea fundamentală contradicție, nu e de mirare că n-a avut decît decepții și a ajuns, în cele din urmă, la cel mai negru pesimism. Desigur, acel „punct de onoare” aristocratic care-i impunea fidelitatea pînă la sfîrșit este lăudabil. Nu am vroi să-l vedem trădînd cauza ce a apucat să apere și ne mișcă eroismul de care e în stare și de care a dat probe — în timpul războiului Ligii de pildă; dar am fi preferat să-l vedem îmbrățișînd numai cauzele care răspundeau într-adevăr convingerilor lui cele mai adînci. Aceasta ar fi fost adevărata probă de eroism.

Nenorocirea lui Guicciardini se leagă și se confundă cu nenorocirile Italiei. Cu puțini ani mai tînăr ca un Machiavelli și un Michelangelo, pare dintr-altă generație, din cea care copleșită de mizeriile italiene se cufundă tot mai adînc în *corruttela*, în slăbiciunea și neputința decadentei, în acceptarea pasivă și refuzul oricărei reacții. Inteligență vastă, spirit politic ascuțit, venit pe lume cu mari aptitudini, muncitor metodic și stăruitor, dorind binele și putînd să-l urmărească, întocmai ca și Italia e copleșit de nenorocirile ce se abat, și mergînd din decepție în decepție, se umple de amărăciune, nu mai crede în putința nici unei îndreptări, neagă utilitatea oricărui avînt eroic, refuză orice ideal. În marea de calamități din care e făcută viața omenească și istoria, nu vede decît un singur punct fix: individul. Acestuia nu-i rămîne, în neputința de a schimba ceva din mersul lumii, decît cunoașterea exactă a

lucrurilor — și propriul lui interes. La aceasta se reduce toată înțelepciunea : să vezi clar și să te îngrijești numai de *il particolare tuo*.

Cavour, care se pricepea în materie, găsea pe Guicciardini politic mai ager și cunoscător mai profund al treburilor decât Machiavelli. Posibil. Dar pe cînd unul, în mijlocul aceluiași calamități, păstrează iluziile unei inimi nobile, și, nederșind de viitor, arată calea mîntuirii, celălalt, închis în disperarea lui, rămîne uscat și steril. Desigur, Guicciardini se credea și era mai „înțelept” — în sensul pe care-l dă el înțelepciunii — decât Machiavelli. Dar lumea nu merge numai cu înțelepciunea asta înghețată. Nimic mare nu s-a făcut pe lume fără un grăunte de nebunie — nebunie care nu e altceva decât avîntul eroic, idealul. Vorba apostolului Pavel : „De i se pare cuiva între voi că este înțelept în veacul acesta, să se facă nebun ca să fie înțelept ; căci înțelepciunea lumii acesteia este nebunie înaintea lui Dumnezeu” (I. Corint. III, 18—19). Guicciardini a voit să rămînă înțelept pînă la capăt și a refuzat această nebunie. Dar nebunia unui Machiavelli, și a altora ca el, e mai înțeleaptă decât înțelepciunea dezolată a unui Guicciardini. Pe cînd un Machiavelli deschide largi drumurile viitorului, Guicciardini, cu toată puterea lui intelectuală, nu rămîne decît martorul și oglinda unei epoci de decadență, unei epoci închise în sine, sterile, fără căldură, fără avînt.

BENVENUTO CELLINI

(1500—1571)

I. Goethe și Taine despre autobiografia lui Cellini. Cellini scriitor. Părerea lui Varchi. Soarta manuscrisului. II. Interesul multiplu al autobiografiei. Veracitatea lui Cellini. Un virtuoso din Cinquecento. Varietatea aptitudinilor. Fire explozivă: caracter dificil: amoralitate. III. Neamul Cellinilor. Ucenicia lui Benvenuto. Gânduri de aventură. Afacerea Gausconti: fuga din Florența. IV. Cellini la Roma. Muzicant la curtea papală. Asediul Romei: Benvenuto bombardiere. Întoarcerea la Florența. Michelangelo și Benvenuto. Servo chi mi paga. V. La Roma în serviciul lui Clement VII. Monedele pontificale. Uciderea archebuzierului: dojana papei. Afacerea potirului lui Clement. Fuga la Napoli. Moartea papei. VI. Scene de necromanție în Coliseu. VII. Uciderea lui Pompeo. Papa Paul III. Cellini la Florența și Veneția. Întoarcerea la Roma: arestarea și închisoarea la Castel Sant'Angelo. Evaziunea. Arestat din nou; gânduri de sinucidere. Viziuni mistice; poeme religioase. Francisc I îl scapă din închisoare și-l cheamă în Franța. VIII. Cellini în Franța. Bunătățile regelui: seigneur du Petit Nesle; scrisori de naturalizare. Mari lucrări sculpturale. Dificultăți; aventuri; dușmănia favoritei regelui. IX. Aventuri judiciare: cum se distribuie justiția la Paris. Afacerea Caterina-Paolo Micceri; victoria lui Cellini. X. Lucrări; rivalitatea cu Primaticcio; conflict cu Madame d'Etampes; dojana regelui. Cellini părăsește curtea și Franța. XI. Cellini la Florența în slujba ducelui Cosimo. Răfuiești cu Bandinelli; fuga la Veneția. XII. Turnarea Perseului. Dificultăți cu ducele. Supărarea ducesei. Aprobarea lui Michelangelo. Călătoria la Roma. XIII. Tristele bătrâneți ale lui Cellini. Crucifixul de la Escorial. Tratatul Dell'Orificeria și Della Scultura. Poeme și tânguiri. Amărăciuni. Căsătoria tardivă. Moartea maestrului. Opera rămasă. Paima scriitorului între faima aristului.

I

În amurgul secolului XVIII, între anii 1786 și 1788, Goethe, călătorind în Italia, primește odată cu revelația lumii antice și pe aceea a splendorilor artistice ale Renașterii: descoperindu-și adevărata patrie spirituală și adunînd comori pentru restul vieții, dă de o carte care-l entuziasmează. Era „Viața lui Benvenuto Cellini”, scrisă de el însuși. Car-

tea, rămasă multă vreme în manuscris, nu fusese publicată decât în 1728, în mod inexact și incomplet; în afară de puțini erudiți italieni, nu era prea cunoscută. Autobiografia florentinului îl ajută nu numai să priceapă viața artiștilor din Cinquecento, dar îi deschide și vaste perspective asupra sufletului omenesc într-una din epocile cele mai caracteristice ale istoriei. Cum pe Goethe îl preocupa tot ce e uman — el a spus vorba că obiectul celui mai mare interes pentru om este omul însuși — omul Cellini îl interesează peste măsură: artistul acesta nu numai conștiincios dar pasionat de arta lui, cu aptitudini pentru toate artele, dar agitat și fantastic în viață, îi dă imaginea omului Renașterii italiene. E așa de captivat de povestea aventuroasei vieți a meșterului Benvenuto încît întreprinde, ca o operă pioasă, să o traducă el însuși în limba germană. În anii 1796—1798 o mare parte din *Viață* apare în *Orele* lui Schiller, iar în 1803 Goethe publică o ediție a operei întregi, însoțind-o de o vastă introducere asupra lui Cellini ca om și ca artist și de o sumă de note prețioase.

Se poate spune, cu drept cuvînt, că Goethe e introducătorul lui Cellini în literatura europeană. Entuziasmul olimpienului de la Weimar e împărtășit în curînd de toată lumea cultă și faima de scriitor a lui Cellini întrece faima lui artistică. Autobiografia rămîne unul din documentele capitale ale Cinquecentului italian. În 1817, Stendhal scrie (*Rome, Naples et Florence*) că „*c'est le livre qu'il faut lire avant tout, si l'on veut deviner le caractère italien*”. În cursul său asupra filosofiei artei, Taine, studiînd condițiile producerii operei de artă și ajungînd la arta Renașterii, găsește că întreg felul de a simți, de a cugeta și de a trăi al oamenilor acelei epoci se găsește exprimat în autobiografia lui Cellini. „*Benvenuto Cellini peut être considéré comme un abrégé, en haut relief, des passions violentes, des vies hasardeuses, des génies spontanés et puissants, des riches et dangereuses facultés qui ont fait la Renaissance en Italie et qui, en ravageant la société, ont produit les arts.*”

În fauna așa de variată a Renașterii, în care abundă personalitățile puternice, bine desenate și vigurose reliefate, nu e fără interes să urmărim de aproape pe acest aventuros artist care ne aduce atîta lumină asupra vieții italiene din Cinquecento.

Apropriindu-se de bătrînețe, Benvenuto Cellini, artist florentin, cizelator de giuvaere, argintar și aurar, sculptor vestit în vremea lui, se apucă să povestească întîmplările aventuroasei lui vieți. Era de părere că orice om de merit, care a săvîrșit ceva *virtuoso* pe lume, e dator, cu condiția să fie sincer și veridic, să-și scrie propria lui viață: nu însă înainte de patruzeci de ani. Cellini se credea mare artist și se judeca om sincer și iubitor de adevăr. Scriindu-și viața, nu bănuia că meritul lui de scriitor avea să întrecă meritele lui artistice, de care era așa de mîndru. Împlinind 58 de ani, după ce săvîrșise un număr considerabil de opere și dusesese viața cea mai zbuciumată, stabilit în sfîrșit în Florența lui natală, meșterul începe să-și aștearnă în scris povestea vieții lui. Cizelatorul de giuvaere nu știa însă să cizeleze fraze. Meseria de scrib nu se potrivea cu firea lui aprinsă și activă. Scriind, nu mai putea să modeleze. După ce scrisese zece foi mari într-o condică, le rupse și ho-

tări să nu se lase nici de povestire, nici de meseria lui adevărată : pe cînd lucra, dicta unui secretar care scria în aceeași condică povestea meșterului. Și așa, încetul cu încetul, cu întreruperi și reluări, a ieșit autobiografia lui Cellini.

Oricine, citind-o, își dă seama că nu e o povestire scrisă, ci una vorbită. Cellini nu era om fără litere. Fără să fi zăbovit mult la studii, trăise în atmosfera cultă a timpului, citise pe cei mai mari prozatori și poeți ai Italiei, frecventase pe scriitorii contemporani lui pe care-i întilnise pe la curțile unde lucrase, compunea și el poeme, sonete și *capitoli*. Întreprinzînd însă povestea vieții lui, nu se mai gîndește la stilul savant al ilustrațiilor prozatori ai epocii. Își vorbește viața lui, așa cum vorbeau florentinii din acea vreme, florentinii care au fost totdeauna povestitori isteți, cu miez și cu haz. Nici umbră de sfortare literară la Benvenuto. Nu i-a trecut o singură clipă prin minte gîndul să imite pe meșterii poeziei Cinquecentului, în frazele lor savant balanțate, în expresiile lor cu îngrijire alese. El vorbește sprintena limbă populară florentină, în simplitatea ei directă, vioaie, plină de suc și savoare, plină de expresii care fac imagine, de un pitoresc inimitabil. La drept vorbind, Cellini e intraductibil. Însuși Goethe n-a dat decît o adaptare goetheană a naturalului cellinian. Cellini scrie cam *à la diable*. Amintirile îl năpădesc de pretutindeni ; se vede, cu imaginația lui puternică, trăind în trecut ; vrea să spună totul, oricît mai mult ; în tot cazul esențialul : dar vorba urmează cînd mai lesne, cînd mai greu torentul amintirii ; de aci frazele lungi și șerpuitoare, revenirile, multiplicitatea incidentelor, dezordinea aparentă a stilului, care e în realitate bogăție ; neîndiguită desigur, dar bogăție totuși, curgînd ca un rîu imbelșugat. Nimic căutat, migălit, dres ori potrivit în povestirea lui : toată arta lui e instinctivă și iese fără sfortare din adîncul firii lui de artist înnăscut și mai ales din patima care l-a însuflețit în tot ce a făcut.

Dictînd o bună parte din amintirile sale, Benvenuto, recitîndu-le, fu prins de scrupule. Bine, își va fi zis : e sigur că sunt cel mai mare sculptor al timpului și că am cizelat în aur și argint cele mai minunate opere ; dar cu scrisul e mai greu : nu e asta meseria mea. Am prieteni care scriu așa de frumos, fie în latinește, fie în italienește : dacă le-aș arăta lor memoriile mele și i-aș ruga să îndrepte greșelile mele de stil ? Și trimise partea scrisă bunului său prieten Benedetto Varchi, florentin și acesta, poet și istoric vestit. Varchi era om de gust și fără nici un pedantism. Spre norocul literelor italiene, a priceput că tot farmecul cărții lui Cellini îl făcea stilul acela spontan și natural, și că cea mai mare greșeală ar fi fost să dea o haină de împrumut bogăției fruste a povestirii. Ce importanță mai aveau atunci greșelile de gramatică ori de sintaxă ce scăpaseră povestitorului ? Varchi găsi că nu e locul să schimbe nimic și îndemnă pe Cellini să-și continue memoriile așa cum le începuse. Știm aceste lucruri dintr-o scrisoare a lui Cellini către Varchi, scrisoare din 22 mai 1559, care s-a păstrat. Mulțumit de părerea lui Varchi, Benvenuto îl roagă să-i restituie manuscrisul și să nu-și mai dea osteneala să-l citească mai departe :

„Mi-ai spus că această simplă povestire a vieții mele îți place mai mult în această formă naturală decît dacă ar fi îndreptată și șlefuită de alții, pentru că atunci adevărul a ceea ce am scris n-ar mai apărea cu atîta tărie... Cred că n-ai putut ter-

mina întreaga citire ; nevoind să te obosească cu o muncă mult mai prejos de dumneata și aflind tot ce doream să știu, lucru de care îți mulțumesc din toată inima, te rog să-mi restitui cartea și să păstrezi sonetul..."

Memoriile lui Cellini se opresc la anul 1562. Necazurile și amărăciunile ultimilor lui ani îl fac să întrerupă povestirea. Artistul nu publică nimic din cartea vieții lui cât trăiește. După moarte, manuscrisul intră în mâinile unui Lorenzo Maria Cavalcanti și rămâne multă vreme în familia acestuia. Acești Cavalcanti nu vor să-l comunice nimănui. Îl păstrează așa de bine încât i se pierde de urmă. Căpîi însă fuseseră scoase, probabil într-o epocă apropiată de moartea lui Cellini. După una din aceste căpîi, inexactă și plină de greșeli, a apărut în 1728 prima ediție tipărită, scoasă de Cocchi la Napoli, cu falsă indicație de loc „Colonia". După acest text imperfect, singurul cunoscut atunci, și-a făcut Goethe traducerea. De abia pe la începutul secolului XIX, un florentin, Luigi de Poirot, are norocul să descopere manuscrisul original, de mult rătăcit ori pierdut. Prima ediție corectă e publicată la Florența în 1829. Codicele cellinian se găsește astăzi în Laurențiana florentină.

II

Interesul autobiografiei lui Cellini e multiplu. Este, întâi, interesul unei povești bine făcute. Viața lui Benvenuto e un extraordinar roman de aventuri, nu inventate, ci trăite. Nimic mai fermecător și mai captivant ca această lungă povestire în care vezi trăind un om adevărat și palpitând, la fiecare pas, viața reală. Se desprinde dintr-însa un vast tablou al vieții italiene din Cinquecento, sub diversele ei aspecte. Și nu în trăsături generale, cum găsim în cărțile de istorie, ci chipuri, întâmplări și amănunte concrete, cum nu găsim aiurea, sau pe care cu greu le-am putea reconstitui după obișnuitele documente istorice. Vedem un artist în viața lui de toată ziua ; și viața tuturor meșterilor mai mărunți ai artei lui, giuvaergii, argintari, gravori, turnători, cu calfele și ucenicii lor, cu obiceiurile și regulile breslei lor ; și alți artiști mai înalți : sculptori, pictori, arhitecți, cu muncile, preocupările, competițiile și felul lor de a se desfăta. Și cum Cellini cunoaște mai multe curți, la care lucrează atât în Italia cât și în Franța : curtea a doi papi, curtea strălucită a regelui cavaler și iubitor de arte Francisc I, curtea a doi duci la Florența și curți mai mărunte la Ferrara și Mantova, vedem trăind viața lor de toată ziua, și papii cu cardinalii, și regele și ducii, și principii, cu principesele și favoritele, ca și curtenii și artiștii atașați la curți ; și mai vedem cum fiecare se luptă să răzbească sau să domine, cum lucrau invidiile și cum se urzeau intrigile. Și nu numai viața celor mari. Cum Cellini nu avea astîmpăr și cutreierase multe ținuturi, trecînd prin toate straturile societății italiene și franceze, vedem și viața poporului mărunț la Florența, Roma, în Franța, vedem drumurile cu hanurile și popasurile lor, întîlnim cu Cellini aventurieri, soldați și țîlhari, vedem mișunînd pretutindeni viața adevărată în culorile ei cele mai vii. Cum nimic nu poate înlocui amănuntul concret, cartea lui Cellini e documentul cel mai prețios ca să ne facem o idee de cum trăiau oamenii în acel tulbure Cinquecento.

Alt interes al cărții e că vedem trăind și lucrind înaintea noastră un om viu, cu toate calitățile și cusururile în adevărul întreg al firii lui. Cellini avea o idee așa de bună despre sine însuși, încît nu simte nevoia să ascundă nimic. Crezînd că are totdeauna dreptate, nu sulemește niciodată adevărul. Nici o ipocrizie într-insul; o sinceritate deplină. Povestește de atîtea ori lucruri care-l pun într-o lumină defavorabilă, fără să bănuiască măcar că cititorul ar putea să judece altfel faptele decît le judecă el. Nu e un cinic, e mai curînd un ingenuu. De multe ori se laudă și exagerează, mai ales cînd patima îl stăpînește; dar este așa plin de ingenuitate în pasiunile lui, încît ghicești ușor partea de laudă ori de exagerare. Veracitatea lui a fost pusă la îndoială; unii l-au numit „*ce hâbleur de Cellini*”, privind numai la invectivele lui — căci avea ura tenace și numeroși dușmani — și la laudele ce-și aducea de-a lungul întregii autobiografii, ori la cele cîteva anecdote miraculoase ce povestește. Cercetători scrupuloși ai *Vieții* au confruntat însă toate afirmările și descrierile lui Cellini cu documentele timpului și proba a fost în favoarea memorialistului. O dovadă între altele. În timpul asediului Romei în 1527, Cellini afirmă că el este cel ce a organizat apărarea castelului Sant'Angelo, unde se refugiase papa Clement VII, și că el cu artileria ce găsisse în castel ținuse în respect pe imperiali. Mulți credeau că nu era decît una din obișnuitele palavre ale sculptorului care voia să se fi improvizat și artilerist. Tot ce spune Cellini despre persoanele închise în castel s-a găsit în documentele timpului și, mai mult, în conturile pontificale din vremea asediului se văd trecute salariu și recompensă unui „*Benvenuto bombardiere*”. Cel mai complet biograf al lui Cellini, Eugène Plon, în frumoasa sa monografie *Benvenuto Cellini, orfèvre, madaillieur, sculpteur* (Paris, Plon, 1883), nu se îndoiește de veracitatea naratorului, după ce a constatat că toate documentele ce a cercetat confirmă în general și în amănunte opera. „Trebuie deci să privim memoriile și celelalte scrieri ale lui Benvenuto nu ca o lectură făcută numai spre desfătare, ci ca un izvor de informații curioase și juste, și în același timp ca o oglindă fidelă a unor laturi ale vieții și moravurilor secolului XVI”.

Înfățișîndu-ne omul, în sinceritatea și veracitatea lui, interesul cărții este că nu e vorba numai de portretul unui individ izolat, unui exemplar rar de umanitate. Omul e reprezentativ și rezumă într-insul, cum au recunoscut Goethe și Taine, o întreagă epocă, punîndu-ne sub ochi felul de a simți, a cugeta și a trăi al oamenilor din Cinquecento. Cellini nu e caz unic ori rar în Renașterea italiană. Vîrsta lui e bogată în asemenea exemplare de umanitate, de individualități puternice. Renașterea a fost definită de atîtea ori ca apoteoza individului: omul, scăpat din cătușele tradiției și tuturor opreliștilor externe, își desfășura liber și fără constrîngere facultățile, începînd cu liberul joc al forțelor vitale și mergînd pînă la cea mai înaltă formă a libertății, aceea a creațiunii artistice. Epoca aceasta creează o vorbă care o definește complet: *virtù*. Vorbă intraductibilă, dar plină de înțeles. *Virtù* nu e virtutea cu conținut moral a filosofiei antice ori a religiei creștine, ci este complexul tuturor calităților energetice, în care calitatea etică, valoarea morală nu e indispensabilă. *Virtù* este tot ce e forță fizică ori intelectuală, curaj, vitejie, dibăcie, talent; tot ce întărește sufletul și dă excelența în ceva și reușita. *Virtuoso* e

omul care are măcar una din fețele acestei *virtù*; ceea ce-l definește e mai ales intensitatea acțiunii lui, nu calitatea ei morală. În *Renaștere*, lumea italiană e plină de asemenea *virtuosi*; îi găsim în toate domeniile. Un *virtuoso* e Cesare Borgia în domeniul acțiunii politice, cum *virtuosi* sunt în domeniul artei un Leonardo da Vinci și un Michelangelo, ori un Galileo Galilei în domeniul științei.

Un astfel de *virtuoso*, în sensul Renașterii, e și Cellini al nostru. Un om plin de tot felul de *virtù*. Întîi, o structură fizică forte, capabilă de orice efort, neobosită. Energie neînfrîntă, resort continuu. Nu e greutate pe care să n-o învingă, în toate împrejurările vieții, ca și în arta lui. Benvenuto e veșnic gata de acțiune, de cele mai multe ori fără nici o prudență, totdeauna fără teamă: „n-am știut niciodată de ce culoare e frica”. În vremurile acelea de nesiguranță, cînd unii oameni seamănă cu fiarele dezlănțuite, cînd legătura socială e așa de slabă iar opreliile inexistente, fiecare nu se putea bizui decît pe sine însuși. Individul se simte amenințat de toate părțile. Cellini e veșnic înarmat și pururea îl vedem jucînd cînd cu spada, cînd cu pumnalul, cînd cu pistolul, fie ca să se apere, fie ca să atace: în orașe ca și pe drumuri; cu dușmani ori cu rivali, cu țilhari de drumul mare, cu aventurieri întîlniți. Povestea lui e plină de certuri violente, de lupte, de încăierări, de ucideri. Viața unui om cîntărea puțin atunci. El însuși ucide cu mîna lui o sumă de oameni: pe unii în luptă dreaptă, pe alții pe furiș, aproape mișelește; pe unii în furia momentului, pe alții după îndelungă chibzuire. Ceea ce ne miră e cum a scăpat cu viață din atîtea aventuri.

Reacțiile omului sunt imediate și puternice, pe cînd inhibițiunile aproape inexistente. Criticul italian settecentesc Baretto îl compară cu o fiară sălbatecă, frumoasă de privit numai cînd e închisă într-o colivie. E ceva de fiară în mulți din *virtuoșii* Renașterii. Să ne gîndim la Cesare Borgia, de pildă. Cellini nu poate suporta nici cea mai mică ofensă sau atingere; nu se poate stăpîni nici față de prieteni, nici față de cei mai mari. Clocotește de minie cînd papa Clement VII ori un rege ca Francisc I, care erau plini de bunăvoință față de el, îi fac muștrări pe care le crede nedrepte. E literalmente intoxicat cînd nu-și poate da drumul reacției. Sunt sute de exemple în povestirea lui. Mergînd odată spre Veneția, la un popas, hangiul neavînd încredere în călători ceru să fie plătit înainte. „Nu putui închide ochii toată noaptea și nu făcui decît să mă gîndesc cum să mă răzbun”. Altădată, amorezat de o curtezană care plecase tiptil din Roma, făcu toate nebuniile ca să o regăsească: „credeam că înnebunesc, ori că am să mor”. Cînd poate să-și dea drumul, reacțiunea e teribilă: de aici lungă listă a singeroaselor lui isprăvi.

Dacă acțiunea e așa de explozivă, capacitatea lui Cellini de a răbda și suferi e tot atît de considerabilă. Și i-a fost dat să sufere mult. De n-ar fi decît îndelungata închisoare în Castel Sant'Angelo. Cu o răbdare nemaipomenită își pregătește evaziunea și o execută cu o tărie uimitoare, coborînd din înălțimea turnului pe o funie făcută din fișii de cearșafuri, escaladînd apoi ziduri, căzînd în șanțuri și frîngîndu-și piciorul. Prins și reîncarcerat, suferă închisoarea cea mai grea într-o pivniță în fundul unui turn, fără hrană, fără lumină,

cu rănilor de la picior înveninate. Numai o fire ca a lui putea trece biruitoare prin asemenea încercări.

Cînd corpul e sănătos și exuberant de viață, iar spiritul continuu întins spre acțiune, tonalitatea generală a sufletelor e bucuria și veselie statornică. Astfel îl aflăm pe Cellini în toată tinerețea și maturitatea lui. Gîndurile negre nu pot zăbovi mult într-însul. Trece prin atîtea aventuri, unele teribile, și nu-și pierde buna umoare. Spiritul lui elimină durerea și preocupările triste prin reacțiunea cea mai naturală. Pornind întîia oară spre Franța, în Elveția trece prin nenumărate primejdii; scăpat de toate, tot drumul pînă la Lyon nu face decît să ridă și să cînte. Altădată, întorcîndu-se la Florența, după o groaznică epidemie de ciumă, află că tată-său și toată familia pieriseră. Nu mai găsește vie decît o soră. După ce plîng împreună de bucuria revederii și dau un gînd morților, se așază la masă și „nu mai vorbirăm de morți, ci de lucruri vesele ca la nuntă, și așa în veselie și desfătare petrecurăm seara”. În cele mai teribile încercări, cu greu își pierde cumpătul. O singură dată îl apucă desperarea, atunci cînd e închis a doua oară în pivnițele Castelului Sant'Angelo în cea mai desăvîrșită mizerie fizică. Se gindea chiar la sinucidere. Dar gîndul rău durează numai o clipă: egalitatea de suflet și resemnarea îi revin cînd țîșnesc din fundul ființei lui amintirile religioase. Cellini are atunci o criză de misticism, care ne înfățișează un alt om, diferit de cel cunoscut. Și în toată viața lui, scenele violente, dramele alternează cu petrecerile și desfătările, cu glumele și mascaradele.

Artist înăscut, Cellini, ca mulți alții din Renașterea italiană, nu se mărginește într-un singur domeniu. Aptitudinile lui sunt numeroase și variate. Nu venise încă vremea specializărilor. Un Michelangelo e arhitect, sculptor, pictor, poet; unui Leonardo da Vinci nimic nu-i era străin. Fără să fie un geniu universal, Benvenuto e plin de talente în artele plastice și bun muzicant. De mic desenează și modelează. Începe ca ucenic în giuvaergerie; artă esențial florentină. Lucrînd aurul și argintul, de la micile giuvaere trece la vasele mari de argint, cizelate și sculptate. Învăță singur arta smălțuirii ca și aceea a gravării și baterii medaliilor și monedelor. Ambiția lui cea mare era să fie sculptor: pentru el Michelangelo era un zeu. Modelează argila, sculptează marmora, toarnă statui în bronz ca și în argint. E îndemînatec în toate. În toate artele ce practică, inventează procedee noi. Nu-i plăcea cum turnau meșterii florentini ori parizieni bronzul și argintul: fabrică el cuptoare și-și toarnă singur statuile. Era foarte mîndru de îndeminarea lui ca trăgător la țintă: își fabrică singur armele, cum își fabrică și pulberea de pușcă. Odată, aflîndu-se la villa Belfiore a ducelui de Ferrara, îi veni poftă să vîneze puii de păun ce mișunau prin parcul părăsit: inventă o pulbere care nu făcea zgomot. La asediul Romei face minunății, ne spune el, trăgînd cu archibuzul asupra asedianților. Ba chiar el ar fi ucis pe conetabilul de Bourbon și rănit pe principele d'Orange. Vom vedea isprăvile ce face ca bombardier pe Castel Sant'Angelo. Inventează tot felul de mașini pașnice ca și războinice; pricepîndu-se la fortificații, lucrează la întărirea Florenței pentru duce, ca și la Paris pentru regele Franței. Nu e numai muzicant, e și poet: versuri compune toată viața și nu mai rele ca ale majorității contemporanilor săi.

Cu atâtea abilități și reușind în tot ce încerca, nu e de mirare să-l găsim așa plin de încredere în sine însuși și convins de excelența lui în toate. Pururea vrea să se întreacă: nu o dată, prezentând modelele lui, făgăduiește celor ce le admira că lucrarea va fi de două, de zece, de o sută de ori mai frumoasă. Mai toate lucrările și le declară admirabile, uimitoare și de nenumărate ori ne spune cum toți rămăseseră *maravigliati* când le priveau sfîrșite. (Trebuie să ținem seamă aici de tendința spre superlativ a italienilor.) Ducei de Toscana i se părea cam scump prețul ce Benvenuto cerea pentru *Perseul* din Loggia dei Lanzi: cu suma aceea se puteau zidi palate și orașe. Palate și orașe răspundea Cellini, pot să zidească sute de meșteri, dar un Perseu nu poate face decît un singur om: el, Benvenuto. În arta lui nu-și recunoaște superior. Afară de unul singur: divinul Michelangelo, pentru care are un cult și pe care s-a luptat toată viața să-l ajungă. Nu încearcă bucurie mai mare decît aceea cînd Buonarroți îi aprobă vreo operă. Pe toți ceilalți meșteri îi privește de sus, ca pe ființe inferioare.

Ceea ce strică totul la Cellini și-i cășunează toate nefericirile e caracterul. Caracter nu numai dificil, dar sucit și rău. Extrem de sensibil, intolerant, nu suportă nici cea mai mică atingere, dojană ori critică; mînios, nu trece altora nici cea mai mică greșeală. Are o artă deosebită de a-și face dușmani; de cele mai multe ori pentru nimicuri. Fire independentă și chiar arogantă, avea nevoie pentru arta lui de cei mari, bogați și puternici: se apropie de ei, caută să le cîștige bunăvoința, dar își păstrează veșnic demnitatea. Nu e capabil nici de umilință, nici de josnicie. Avea nevoie de curți, dar atmosfera curților îl înăbușă: repede ajunge să excre pe toți intriganții, lingușitorii și rivalii care știau să-și facă drumul prin toate mijloacele. Cu meritele lui artistice, cu firea lui deschisă și plăcută, intra repede în grația celor mari, dar nu se putea menține mult, căci răul lui caracter compromitea totul. Pentru un nimic, da cu piciorul celor mai strălucite situații. Nu răbda de la cei mari nici cea mai mică muștrare: răspundea pe loc și, cum era convins că el avea totdeauna dreptate, de cele mai multe ori depășea limita. Chiar cu suverani ca Francisc I, care îi trecea multe și pe care era mîndru să-l servească. Se ceartă cu toți protectorii lui, îi obosește cu veșnicele lui recriminări și ajunge să-și facă din unii dușmani neîmpăcați. Doi papi au fost destul de cruzi cu el: unul, pripit, pe o simplă acuzație ne-verificată, dase poruncă să-l spînzure; altul, îl ține ani de zile la grea închisoare. Dacă nu-și putea înfrîna mînia față de regi, papi și principii — de cîte ori nu-i trimite la toți dracii — ghicim cum se purta cu subalternii domnitorilor, majordomi, secretari, curteni: povestea lui e plină de certuri și altercații. Iar cînd e vorba de rivali în artele lui, îl găsim veșnic cu pumnalul în mînă.

Ca în orice *virtuoso* al Renașterii, *virtutea* lui Cellini e cu totul distinctă de orice preocupare morală. Omul e complet amoral; ba încă se crede deasupra moralei curente. Pentru el, arta e totul: ea e legea, e morala, e Dumnezeuul lui. Cu ingenuitatea lui, ne spune o vorbă semnificativă, pe care o pune în gura papei Paul III. După una din isprăvile lui cele mai singeroase — uciderea meșterului Pompeo — papa, proaspăt în tron și avînd nevoie de Benvenuto ca să-i facă mo-

nezile, iertându-l de urita lui faptă și-a justificat astfel iertarea: Aflați că oamenii ca Benvenuto, unici în arta lor, nu sunt legați de legi (*non hanno de essere ubbrigati alla legge*): artistul mai presus de lege, mai presus de morala celorlalți. Cellini o credea și avem temeii să credem că asta era și părerea acelui papă, mai mult condottier și principe al Renașterii decât vicar al lui Cristos. Cu vorba aceasta suntem cu totul în tonul timpului. Amoralismul lui Cellini nu ne mai surprinde. Nici umbră de judecată morală, nici o remușcare, chiar după săvârșirea faptelor celor mai atroce. Răzbunându-se, se credea în dreptul lui. Numai o dată, cum vom vedea, îi pare rău de o faptă, neînsemnată față de celelalte isprăvi. Crede că totdeauna dreptatea e de partea lui. Ucide oameni și nu se privește vinovat de nimic: era, zice el, sau în legitimă apărare sau în dreptul, și mai legitim pentru el, al răzbunării. De aceea, când e condamnat pentru vreo faptă mai mărunță — de crimele cele mari scapă fără pedeapsă — strigă că i se face cea mai mare nedreptate — *uno scellerato torto*. Închis în Castelul Sant'Angelo, în urma unei denunțări calomnioase, uită că mâinile îi erau minjite de singele concurentului său Pompeo, pe care-l ucisese într-un chip foarte puțin *virtuoso* și ia ca martor cerul și lumea întreagă de nedreptatea ce i se face. Lipsit de cel mai elementar simț moral, Cellini se crede religios și chiar bun creștin. În nenorocirile lui, are accese de misticism pe care dealtfel le povestește cu mult *brio* și vrea să le eternizeze în poeme. Dar de Dumnezeu își aduce aminte mai ales la nevoie: atunci răsună din străfundul sufletului lui așa de legat de viața pămîntească ecoul secolilor de viață creștină ale neamului din care ieșise. Credința lui, cu toate accesele de misticism, nu este adevărat și profund sentiment religios. Invocă pe Dumnezeu și Sfînta Fecioară, face rugăciuni și pelerinaje ca să mulțumească divinității când scapă din vreo primejdie, compune poeme religioase; dar același om credea în prevestiri, în farmece, în diavoli și necromanție (aceasta ocupă destul loc în povestirea lui), credea că el însuși e obiectul miracolelor divine. Ca mulți din vremea lui, Cellini era mai mult superstițios decât religios.

Amoralismul lui Cellini nu trebuie să ne facă a-l crede profund rău, un monstru ori fiara sălbatecă descrisă de Baretti. E un om din vremea lui, cu calitățile și cusururile omului Renașterii. Dar iarăși, nu trebuie să credem că toată Renașterea era plină numai de asemenea oameni. El și alți cîțiva, destui dealtfel, ne înfățișează tipul spre care ducea ceea ce s-a numit „cultura Renașterii” adică individualismul neînfrinat, care neagă orice lege impusă din afară individului, care rupe legăturile sociale, care suprimînd idealul religios ori moral îl înlocuiește fie cu idolatrizarea individului, fie cu idolatrizarea artei, frumosul fiind pus în acest caz deasupra binelui. Ca și în toți oamenii, și în oamenii Renașterii subsistă tot felul de contradicții. Căci nu există niciodată tip pur. Și în acest Cellini vom găsi numeroase contradicții și un ciudat amestec de rău și de bine. Și ca să ne dăm seama de portretul întreg al omului, cel mai bun lucru este să-l urmărim în povestea vieții, așa cum a făcut-o el însuși, în sinceritatea firii lui.

III

Ca în orice biografie, Cellini se simte obligat să înceapă cu strămoșii. Nu fără un pic de ironie ne spune că mulți în vremea lui se străduiesc să arate că se trag din veche și nobilă viță, deși, după părerea lui, e de ajuns ca oamenii de merit să-și fi cîștigat faima numai prin talentul (*virtù*) lor. Strămoși iluștri poate arăta și el — și nici mai mult nici mai puțin decît pe cel ce a dat numele Florenței: neamul Cellinilor florentini s-ar trage dintr-un anume Fiorino da Cellini, ilustru căpitan al lui Iuliu Cesar (căpitan ignorat de istorie dealtfel), care după ce armata romană cucerise Fiesole, își stabilise tabăra pe malul Arnului, acolo unde s-a zidit în urmă Florența. Memorialistul nu întîrzie mult asupra acestei glume istorice și se grăbește să declare că el e mai mîndru, născut fiind printre cei umili, să fi adus oarecare cinste casei lui, decît trăgîndu-se din neam mare, să-l fi pătat sau stins prin fapte urite. Neamul lui este dealtfel destul de onorabil. Strămoșii lui — *tutti uomini dediti all'arme e bravissimi* — trăiau în Val d'Ambra, *come signorotti*. Strămoșul Cristofano se stabilise la Florența. Fiul acestuia, Andrea, ca și Giovanni, tatăl lui Benvenuto, erau arhitecți. Tatăl-mare, Andrea, trăise din meseria lui și zidise case trainice la Florența. Giovanni e un om cam bizar. Cîntînd în Vitruviu că pentru a fi bun arhitect trebuie să fii nu numai bun desenator dar și puțin muzicant, căzuse la patima muzicii. Nu-și părăsise arhitectura, desena frumos, sculpta în fildeș, inventa tot felul de mașini complicate, dar muzica era arta lui de predilecție: cînta bine din violă și flaut, intrase în orchestra Senioriei, construia singur orgi de lemn, harpe, viori și lăute, *gravicembali*, „*i migliori e più belli che allora si vedessino*”. Cînd i se naște primul fiu, în noaptea zilei Tuturor Sfinților din anul 1500, îl întîmpină cu strigătul: *sia il benvenuto!* Și Benvenuto i-a rămas numele. Și acest Benvenuto, fiul meșterului Giovanni, trebuia să fie neapărat un muzicant. De mititel îl pune la cînt și flaut. Băiețelului nu-i plăcea însă decît să deseneze și să modeleze. Toată copilăria și adolescența i-au fost otrăvite cu acel *maledetto suonare*, cum numea el lecțiile de muzică. Numai din supunere, și fără nici o plăcere, ajunsese totuși bun executant. Cînta, împreună cu Giovanni și alți meșteri ori negustori amatori, în concertele de la Seniorie. Gonfalonierul Soderini îl luase în simpatie pe micul flautist; știind multiplele talente ale tatălui, îl sfătuia să învețe pe fiu și celelalte arte ce stăpînea. Dar meșterul Giovanni nu vroia ca Benvenuto să fie altceva decît flautist și compozitor — și primul om pe lume în această meserie. Dar muzica îi părea băiatului o artă mai prejos de ceea ce simțea într-însul (*perchè mi pareva arte troppa vile a quello che io aveva in animo*). În silă și la stăruința copilului, Giovanni îl dă ca ucenic în atelierul meșterului aurar Bandinelli (tatăl viitorului rival al lui Benvenuto), dar nu-l lasă decît cîteva zile. Pînă la cincisprezece ani, Cellini nu face decît muzică. La vîrsta asta, și fără voia lui Giovanni, intră la alt meșter, Marcone. Fără simbrie — atîta ceruse tatăl — ca să poată desena cît ar vroi. Ca să-și mîngieie părintele, Benvenuto acasă îi cînta din flaut și corn: bătrînul îl asculta plîngînd și suspinînd...

Dar ucenicul acesta n-are astîmpăr. Mult nu stă locului. După un an încep aventurile. De la şaisprezece ani pînă spre bătrînețe, Cellini e veșnic pe drumuri. Nu poate zăbovi nicăieri. Uneori e silit să fugă în urma vreunei isprăvi violente ori fiind izgonit; alteori, pleacă mînat de dorul lui de schimbare, de aventură, de trebuința de „eva-ziune”, cum i se zice astăzi. De abia așezat într-un loc, nu se gîndește decît cum să plece aiurea. Nicăieri nu e mulțumit și cînd n-are motive de nemulțumire și le inventează. Caută veșnic pretexte să-și ia lumea în cap. De mic făcuse diferite escapade. De la Marccone pleacă silit. În urma unei încăierări la poarta San Gallo, fusese izgonit din Florența, pe timp de șase luni, de către cei Opt, împreună cu frate-său Francesco. Amîndoi tinerii trăgeau repede spada și în ziua aceea duseseră luptă în regulă. E de notat că Benvenuto avea atunci șaisprezece ani și frate-său patrușprezece.

La Siena lucrează la alt meșter. Iertat de stăpînire, se întoarce la Florența. Cardinalul de Medici (viitorul Clement VII) îl trimite la Bologna să se perfecționeze în muzică, la un maestru vestit de acolo; dar el lucrează mai ales în meseria lui, la meșterul Ercole del Piffero și la alții, începînd să cîștige și bani. Întors după șase luni la Florența, află că frate-său, plecat să se înroleze în bandele negre ale lui Giovanni de Medici, îi luase hainele cele mai bune. Furios, pleacă drept înainte. Vroia să meargă la Roma. Nimerește însă la Lucca. De acolo se duce la Pisa, unde lucrează un an întreg (anul cel mai fericit zice el, căci nu fusese silit să cînte din flaut) la meșterul Ulivieri della Chiostra. Acolo nu-și pierde vremea: în Campo Santo găsește multe *anticaglie*, — sarcofagii de marmoră frumos sculptate —, iar în oraș monumente antice pe care le studiază. La Pisa se îmbolnăvește de friguri și tatăl său îl aduce la Florența. Intră din nou în *bottega* lui Marccone.

Evenimentul artistic al timpului era întrecerea dintre Leonardo da Vinci și Michelangelo Buonarroti: amîndoi făcuseră imense cartoane pentru tablouri istorice de pus în sala Consiliului de la Senio-rie. Ani de zile, cum spune Cellini, aceste cartoane serviseră ca model tuturor artiștilor. Preferințele lui Benvenuto mergeau spre Michelangelo, pe care-l numește pururea divin, pe care-l studia cu sîrguință, inspirîndu-se din stilul lui. Recunoștea însă că și cartonul lui Leonardo, care reprezenta bătălia de la Anghiari, era *bellissimo e mirabile*. Tot pe atunci se întorsese la Florența, din Anglia, unde lucrase mai mulți ani pentru regele Henry VIII, un sculptor florentin Pietro Torrigiano. Venind des în atelierul lui Marccone și văzînd desenele lui Cellini, și mai ales copia de pe cartonul lui Michelangelo, ghici că ucenicul era mai mult sculptor decît cizelator ori giuvaergiu. Îi propuse atunci să-l ia cu el în Anglia ca să sculpteze împreună lucrări importante pentru regele englez. Cellini, dornic de aventuri, era gata să-l urmeze. Acest Torrigiano era sculptor de merit, dar fire aprinsă și aventuroasă. Vasari ne povestește mult din isprăvile lui. Iată cum ni-l descrie Cellini:

„Era acest om foarte frumos la înfățișare și extrem de îndrăzneț; cu gesturile lui uimitoare, cu glasul răsunător, cu încruntările lui din sprincene care ar fi în-

spăimîntat orice om în toată firea, părea mai mult soldat viteaz decît sculptor. Ne vorbea în fiecare zi de isprăvile lui cu bestiile acelea de englezi...”

Într-o zi, veni vorba de Michelangelo și vajnicul sculptor povesti această întîmplare :

„Acest Buonarroti și cu mine mergeam copilandri să studiem la biserica del Carmine, în capela zugrăvită de Masaccio; și pentru că Buonarroti avea obiceiul să-și bată joc de toți cei ce desenau, într-o zi legîndu-se de mine mă înfurai mai mult ca oricînd și strîngînd mîna îi dădui un pumn așa de puternic peste nas încît simții cum oasele și zgîrciul se zdrobeau ca o turtă; și așa însemnat de mine va rămîne cît va trăi”.

Atît i-a trebuit lui Benvenuto ca Torrigiano să-i ajungă odios. „Cuvintele acestea născură atîta ură în mine, care vedeam mereu marile opere ce săvîrșea Michelangelo, încît, departe de a mai voi să plec cu el în Anglia, nu mai puteam să-l rabd înaintea ochilor”. Și iată de ce Benvenuto nu s-a mai dus în Anglia.

Gîndul de aventură nu-l părăsește însă. Deși ajunsese să facă lucrări mai importante și să cîștige binișor, nu mai poate sta locului. Se împrietenește cu fiul pictorului Filippo Lippi; casa acestuia era plină de studii și desene făcute la Roma după monumentele antice. Roma îl obseda. Într-o bună zi, fără să prevestească pe nimeni, hotărăște, cu un tînăr sculptor în lemn de vîrsta lui, un anume G. B. Tasso, să o pornească împreună spre Roma. Pornesc pe jos. La Siena, Tasso, schiopătînd, își dă seama de nebunia lor și vrea să se întoarcă la Florența. Cellini îl rușinează de lașitatea lui și-l ia cam cu sila. Închiriază un cal și purced mai departe. Rîzînd și cîntînd, tinerii își fac intrarea în Roma. Benvenuto tocmai împlinea 19 ani. Doi ani petrece în cetatea eternă, lucrînd cînd la un meșter, cînd la altul, cînd în argint sau aur, și inspirîndu-se mai ales din resturile artei antice. Domnea pe atunci Leon X, papa florentin. Dar Cellini era prea tînăr ca să fie cunoscut și să poată intra în cercurile strălucite ale curții papale. Amintirile lui din acești doi ani de ucenicie dură și muncă dîrză pentru a-și stăpîni meșteșugul sunt mai mult reduse. La moartea papei, tatăl său îl recheamă la Florența. Vechii lui patroni îi prețuiesc îndemînarea și talentul. Un argintar, Sogliani, îi cedează o parte din *bottega* lui; lucrează acolo giuvaere și cîștigă bani. Bun fiu, cum era, își ajută din larg familia. Curînd este nevoit să fugă iar din Florența din pricina unei încurcături în care se viră singur.

De cînd deschisese prăvălie pe socoteala lui, niște foști patroni, frații Guasconti, mari giuvaergii, îi făceau mizerii. El le trînea vorba că ar trebui să le fie de ajuns că l-au înșelat sub masca lor de oameni cinstiți. Ceilalți îi trimit amenințări. Cum nu știa „de ce culoare e frica”, nu-i păsa de vorbele lor. Într-o zi se ia la ceartă cu unul din Guasconti în fața prăvăliei acestora. Trecînd un măgar încărcat cu o sarcină de cărămizi, un alt Guasconti îl împinge spre Cellini și-l lovește, gata să-l doboare. Rănit și vîzînd că celălalt rîdea, Benvenuto îi dă cu pumnul în timp ce de-l întinde ca mort. Ceilalți vor să se repeadă. Cellini scoate un cuțitaș și le strigă : „Dacă vreunul iese din prăvălie, ceilalți să se ducă după duhovnic, căci doctor n-are de face

aici". Neamul Guasconti face plîngere înaintea celor Opt că au fost atacați în prăvălia lor. Benvenuto e citat înaintea tribunalului. E condamnat la o ușoară amendă — patru banițe de făină de dat unei mănăstiri.

"Cînd m-am văzut singur condamnat, m-am crezut asasinat... Așteptai ca cei Opt să plece la prînz; văzînd că nimeni nu mă păzea, cuprins de minie ieșii din palat, alergai la atelierul meu, unde găsii un pumnal, mă repezii la casa adversarilor. Îi găsii la masă. Tînărul Gherardo, care era capul pricinii, se aruncă asupra mea: îi dădui o lovitură de pumnal în piept care-i străbătu haina și cămașa, fără să-l atingă măcar la piele ori să-i facă cel mai mic rău. De spaimă căzuse jos iar eu credeam că-l uciseseam. Trădătorilor, le strigai, a sosit ziua să vă ucid pe toți! Tatăl, mama, surorile crezînd că le-a sosit ziua judecării de pe urmă, îmi căzură în genunchi strigînd milă. Văzîndu-i că nu se apărau, iar pe celălalt întîns ca mort, mi se păru lucru mișelesc să-i ating; tot infuriat coborii scara, dar în stradă găsii restul familiei, vreo doisprezece inși, care cu sapă de fier, care cu ciocane, drugi, nicovală, care cu bețe. Ca un taur furios, mă aruncau în mijlocul lor, trîntii jos patru-cinci, căzui și eu cu ei la pămînt, dînd cu pumnalul în dreapta și în stînga. Cei rămași în picioare îmi trăgeau cu ciocanele, cu nivocala, cu bitele; Dumnezeu avu milă de noi căci nici eu lor, nici ei mie, nu ne făcurăm vreun rău. Numai că în bătălie îmi pierdui bereta. Cînd vroiră să-și numere morții și răniții văzură că erau toți teferi..."

Pricina era însă gravă. Cei Opt se întrunesc îndată și dau poruncă să le fie adus vinovatul, cu amenințare de pedepse grele pentru cine i-ar da adăpost ori nu l-ar denunța. Benvenuto se ascunde la un călugăr de la Santa Maria Novella. Tată-său, ajutat de milosul frate și alți prieteni, îl îmbracă călugărește, îl scot, strecurîndu-l tiptil pe lîngă ziduri, pînă afară din oraș. Un prieten îl aștepta cu doi cai: încalecă și pornesc spre Siena. De la Siena la Roma; pe drum află că s-a ales papă Clement VII florentin ca și el și pe vremuri protector al Cellinilor. Acum începe epoca romană a lui Benvenuto.

IV

Anii cei mai frumoși ai tinereții, Cellini la Roma îi petrece. Cu scurte întreruperi, pentru călătorii voite ori silite, rămîne în Cetatea eternă aproape șaptesprezece ani. Ajuns tînăr, pleacă în tăria vîrstei și talentului, așa că se poate spune că adevărata lui formațiune artistică e cea romană. În prima lui ședere la Roma zărise, cam de departe, curtea strălucită a lui Leon X; acum intră odată cu noul pontifice, Clement VII. Desigur, Roma nu mai are atunci, în viața ei artistică și literară, splendoarea de sub pontificatele lui Iuliu II și Leon X: prea multe nenorociri se abătuseră asupra Italiei. Roma, totuși, continua să fie centrul cel mai de seamă din Italia: acolo se găseau mai toți artiștii mari și destui scriitori de seamă, iar orașul cu toate calamitățile prin care avea să treacă sub domnia noului papă Medici, rămînea *caput mundi*.

Aici își desăvîrșește Benvenuto ucenicia, trăind în mediul artistic viu al Romei, în cadrul acela unic, și studiînd, cu aprinderea și

îndirjirea ce punea în toate, atât resturile antice cât și marile opere ale Renașterii. De abia debarcat, intrase în atelierul argintarului Santi, unde lucra mai ales cu meșterul Lucagnolo da Jesi, cizelind giuvaere și grele vase de argint, mult gustate de aristocrația romană. În cearșurile libere, desena frescele divinului Michelangelo din capela Sixtină ori picturile lui Rafael din palatul sienezului Agostino Chigi (*palazzia*, numită mai târziu *Farnesina*). Tot așa, studia monumentele antice, le desena și le modela în ceară. Madonna Porzia Chigi, soția lui Gismondo Chigi (*„questa donna era gentile al possibile ed oltramodo bella”*) se interesează mult de tinărul desenator și, aflind că știe să cizeleze giuvaere, îi dă lucrări importante și mai târziu îl ajută să deschidă atelier pe socoteala lui. Toată lumea umbla pe atunci după „antichități”. Cellini se împrietenise cu mai mulți cercetători care pînă deau pe țărani lombarzi ce veneau să lucreze la vile din jurul Romei, ca să le cumpere pe nimic monedele, medaliile, agatele ori cameele ce descopereau săpînd pămîntul acela bogat în resturi antice. El le plătea ceva mai scump de la acești samsari, dar avea bucuria să țină în mînă, să admire și să studieze aceste mici minuni ale artei antice. E drept că uneori le vindea scump de tot marilor amatori.

Benvenuto nu se mulțumea să rămînă simplu giuvaergiu sau argintar. Aspira tot mai sus. Patronul său, meșterul Lucagnolo, lucrînd numai vase grele de argint care-i aduceau mult, rîdea de giuvaerele ce cizela cu îngrijire tinărul florentin și le numea *bordellerie*. Cum nu rămînea niciodată dator cu o vorbă, Cellini numea *coglionerie* greoaiele opere ale lui Lucagnolo. Și într-o zi, făcînd socotelile, găsisă că cel cu *bordellerie*le cîștigase mai mult ca cel cu *coglinerie*ile... Vroia să fie cel dintîi în tot ce făcea și să posede în întregime arta *oreficeriei*, ca apoi să se ridice pînă la arta cea înaltă, aceea a sculpturii. Pînă să ajungă la aceasta, vroia să pătrundă toate secretele artelor mai mărunte. Era la Roma un meșter din Perugia, numit Lautizio. Acela practica o singură artă, dar era unic pe lume într-însa: grava sigilii pentru cardinali, unde figurau, pe lîngă armele acestora, devize și numeroase figuri. „Mă pusei să studiez arta sigiliilor; deși înțilneam mari greutăți, nu mă dam în lături de la nici o oboseală, străduindu-mă mereu să profit și să învăț.” Un alt meșter mare, milanез acesta, Caradosso, făcea mici medalii cizelate, plăci cu scene în semirelief și alte lucrări în același gen: Cellini învătă și această artă, ca și cea mult mai grea a gravării monedelor și smălțuirii. În toate ajunge meșter, căci nu era greutate care să-l descurajeze: dimpotrivă spune el, cu cît greutatea era mai mare cu atît lucra mai cu ardoare și plăcere.

Munca dîră nu-l împiedica să ducă și viața veselă a artiștilor colegilor săi. În tovărășia pictorilor Rosso, Giulio Romano și Gianfrancesco, citeșitrei elevi ai divinului Rafael, a sculptorului Michelangelo din Siena, a poetului Luigi Pulci și a mai multor tinere persoane din onorabila categorie a *cortigianelor* (Michelangelo le botezase *cornacchie*, ciori, stăncuțe) rînduiau adevărate *symposia*, unde petreceau cîntînd, recitînd poezii, vorbind despre artă, fără să uite farsele obligatorii între artiști. Uneori banchetele acestea sfîrșeau cam prost, ca afacerea cu bunul său prieten poetul Pulci, pe care Cellini era cît p-aci să-l ucidă din pricina curtezanei Pantasilea. Căci Benvenuto

e pururea irascibil și cu mina repede pe pumnal sau pe sabie. Sunt numeroase certurile, învălmășelile, duelurile ce are în această epocă la Roma. Din fericire, fără urmări prea singeroase. Pentru o vorbă, pentru o atingere de amor propriu (ca în cazul lui Pulci, povestit pe larg de scriitor), pentru ceea ce judeca el o nedreptate, se minia și era gata de orice. Cade într-o pricină urită cu un spaniol, episcop de Salamanca. E drept că erau cam duri clienții meșterilor de pe atunci; prețuiau mult lucrările artiștilor, dar se hotărau cu greu să le plătească. Spaniolul îi comandase un vas mare de argint, frumos cizelat. Cellini pusese multă vreme ca să-l lucreze. Când îl termină și-l duce episcopului, acesta îi trimite vorbă să aștepte cu plata cât a așteptat el vasul... Înfuriat, Cellini face ce face și își ia opera înapoi. Salamanca trimite o întrecăgă trupă de spanioli să-și recupereze vasul: Cellini îi primește cu pușca în mână. A trebuit să intervină o sumă de nobili romani ca să împace lucrurile, calmînd pe irascibilul episcop și hotărîndu-l să plătească pe meșter.

Cellini pătrunde, în sfîrșit, la curtea papală, dar nu cu meseria lui adevărată, ci ca muzicant în orchestra papei. Înlocuise o dată un flautist absent. Lui Clement VII îi place tînărul florentin și cînd aude că e fiul meșterului Giovanni, și meșter el însuși în arta argintăriei, îl păstrează în orchestră și vrea să-l întrebuințeze și în meșteșugul lui adevărat. Dar se abat pe atunci năpraznice lucruri asupra Romei: întii ciuma, apoi năvala bandelor lui Bourbon. Molima decimează cetatea și Cellini cade și el bolnav. Scapă ca prin minune, viguros cum era. La asediul Romei îi e dat să ia parte activă, ca apărător al orașului. Isprăvile lui nenumărate ni le povestește cu o vădită plăcere. Poate să fie o parte de exagerare, dar fondul povestirii a fost controlat de cercetători serioși și găsit exact.

De la năvălirile barbare, Roma nu trecuse printr-o încercare mai grea ca cea din primăvara anului 1527. Liga italiană, din care făcea parte și papa, era în război cu imperialii. Aliații conduceau rău războiul, comandantii militari cînd nu erau trădători erau incapabili, iar cel mai valoros, Giovanni dalle Bande Nere, ultima nădejde a Italiei, fusese ucis într-o luptă în noiembrie 1526. Papa Clement făcea numai greșeli politice, spre indignarea unui Guicciardini și unui Machiavelli, care se luptau să galvanizeze forțele italiene și să îndrepte greșelile papei. Armatele Ligii fuseseră înfrînte și imperialii înaintau asupra Romei. Papa ceruse trupe pentru apărarea cetății. Acestea făcuseră atîtea excese încît orășenii, ne spune Cellini, nu mai îndrăzneau să iasă din case. Rău sfătuit, Clement VII licențiază trupele. Atunci Bourbon, știind orașul fără apărare, se grăbește, cu trupele lui de spanioli și de germani protestanți, să ajungă la Roma. Toți românii iau armele. Cellini strînge și el o trupă de cincizeci valorosi viteji ca și el. Dar imperialii ajunseseră sub ziduri. Benvenuto cu ai lui se duce să vadă ce se petrece: bătălia era în toi și dușmanii gata să escaladeze zidurile. Micul pîlc era în primejdie; nu-i rămînea decît să fugă cum fugeau ceilalți apărători. Dar Cellini nu înțelege să cedeze „fără să fi săvîrșit o faptă bărbătească”.

„Îndreptîndu-mi arcebul spre un grup de luptători mai numeros și mai strîns, țintii spre unul care se afla în mijloc și mai ridicat ca ceilalți; din pricina

nourului de pulbere nu vedeam dacă acesta era călare ori pe jos. Întorcându-mă apoi spre Lessandro și Cecchino le spusei să tragă și ei cu arcebuzele lor, învățându-i cum să se așeze ca să nu fie loviți de cei de dincolo de ziduri. După ce traserăm fiecare de câte două ori, mă ridicai binișor peste zid și văzui printre cei de jos o învălmășeală extraordinară, căci loviturile noastre ucisese pe Bourbon, după cum aflai mai târziu, căci Bourbon era cel ce domina pilcul..."

Toată viața Cellini s-a lăudat de această ispravă... Moartea conetabilului nu împiedică escaladarea zidurilor și intrarea hoardelor în oraș. Cellini cu ai lui se retrag spre Castel Sant'Angelo, unde ajung tocmai în clipa în care se ridică puntea. Ca om de curte, se suie sus pe turnul fortificat. Tot atunci intră în castel și papa Clement, venind prin galeria dinspre Vatican: crezând că dușmanul nu va putea intra în oraș, așteptase până la ultimul moment. Închis acolo cu toți cardinalii și puțini apărători, papa asistă neputincios la jaful orașului său. Grozăviile și nelegiuirile ce s-au petrecut atunci au întrecut orice închipuire și au înspăimântat toată lumea creștină.

"Venind noaptea, scrie Cellini, și dușmanii fiind stăpîni pe oraș, noi, care eram în Castel, și mai ales eu, care am fost pururea dornic să văd lucrurile noi, priveam grozăvia incendiului: lucru pe care cei ce se aflau aiurea decît în castel nu putură nici să-l vadă, nici să și-l închipuiască."

Castelul e împresurat și asediul durează mai bine de o lună. Cellini ia mare parte la apărare. De cum se urcase sus văzuse cît de rău trăgeau artileriștii papei cu bombardele, mortierele și tunulețele lor rudimentare. Numit comandant peste cele cinci tunuri ce se aflau în partea cea mai înaltă a castelului („la înger”), cu îndemînarea lui în toate, face minuni în noua lui meserie: nici o lovitură nu era pierdută, ne spune bombardierul improvizat. „Desenul, frumoasele mele studii, frumusețea muzicii ce cîntam, toate erau acum în bubuitul artileriei mele, și dacă ar fi să povestesc amănunțit toate isprăvile ce am săvîrșit în iadul acela crunt, aș minuna lumea”. Odată, înaintea ochilor papei uimit, ochește la o mare distanță, calculînd o curbă minunată (*dandogli un'arcata meravigliosa*), pe un căpitan spaniol care supraveghea lucrările la șanțuri: trage și-l taie în două. Altădată, rănește — precum află mai târziu — pe principele d'Orange, alt comandant important al trupelor imperiale. Rănitul e dus într-un han din apropiere unde vin toți capii armatelor. Cellini propune atunci să tragă asupra hanului cu toate tunurile cetății. Papa primește, dar cardinalii lui, și în special Orsini, se împotrivesc: erau atunci negocieri de armistițiu și cardinalii se temeau ca soldații rămași fără căpitani să nu dea un nou asalt castelului și să-i măcelărească pe toți. Furios la primirea contraordinului, Cellini nu se poate ține să nu tragă o lovitură cu unul din tunurile lui: ghiuleaua lovește un stîlp al hanului și rănește multă lume. Orsini vrea atunci cu orice chip să pună să-l spînzure. Numai papa îl scapă. Neplăceri a avut destule cu cardinalii și oamenii papei. Orazio Baglioni, comandantul trupelor castelului, îi dă ordin să tragă într-un alt han unde chefuiau căpitanii dușmani. Cellini îi arată că aproape de gura tunului se află un gabion plin cu pietre: zguduiala aerului va răsturna gabionul și pietrele vor

cădea asupra celor de sub turn, în castel. Trage chiar de ar fi papa dedesubt! Nu era papa, dar se găseau cardinalul Farnese și messer Jacopo Salviati, care erau cît p-aci să fie uciși. „Mare pagubă n-ar fi fost, spune Baglioni: căci unul e pricina nenorocirilor noastre, iar celălalt stă să ne aducă și mai mari rele.” Nici una, nici două, cardinalul trimite oamenii lui să ucidă pe bombardierul vinovat ori imprudent. Cellini îi primește sus, în vârful turnului, cu fitilul aprins și gura tunului îndreptată spre capul scării. Scriindu-și memoriile, Cellini tot regreta să nu fi ucis pe cei doi de sub turn: Salviati făcuse multe neajunsuri tatălui lui Benvenuto, iar cardinalul Farnese avea să ajungă papa Paul III de la care avea să pătească și mai multe.

Clement VII îl luase în mare prietenie pe bombardierul lui de ocazie. Cu puțin înainte de despresurarea castelului, îl pusese să demonteze toate giuvaerele din tezaurul pontifical: tiare, cruci, potire, toate bogățiile adunate de sute de ani. Cellini scotea pietrele scumpe, le înfășura în hirtie subțire și le cosea în căptușeala vesmintelor Sfinției sale. Aurul rămas — vreo două sute de livre — fusese topit în secret. Astfel au pierit capodopere de artă, pe cînd năvălitorii goleau bisericile de toate comorile ce găsiseră.

După ce încheie un acord cu Împăratul, Clement VII coboară în Roma jefuită și arsă, iar Cellini pleacă spre Perugia cu condottierul Orazio Baglioni care-l face căpitan și-i dă comanda unei companii în oastea lui. Italia era mereu bintuită de ciumă și război. Cariera militară a lui Benvenuto e scurtă. Trimis de Baglioni la Florența să recruteze noi soldați, tatăl său care mai avea un fiu la oaste (era Cecchino, cel din oastea lui Giovanni dalle Bande Nere) îl îndeamnă să lase armele și să se întoarcă la arta care-l costase altea ostenele. La Florența molima era atunci groaznică. Lăsînd în plata Domnului miliția lui Baglioni, se duce, sfătuit de tatăl său (ce fiu ascultător!) la Mantova, unde găsește pe amicul Giulio Pippi, zis Giulio Romano, marele arhitect și pictor care tocmai lucra la noul palat al Gonzagilor din marginea orașului, curiosul *palazzo del T.* Marchizul Federico îi dă de lucru: îl pune să cizeleze un relicar pentru lucrul cel mai prețios ce se găsea la Mantova: cîteva picături din sîngele Mîntuitorului. Dar în băltoasa Mantova, Cellini se îmbolnăvește de friguri: blestemă orașul, pe duce și pe toți mantovanii și se întoarce la Florența. Ciumă golise orașul. Trăgînd la casa părintească, îi iese înainte un fel de vrăjitoare cocoșată, care-l ia la goană. De la vecini află că tatăl său și toată familia muriseră de ciumă și că nu scăpase decît sora mai mică, Liperata. În oraș, întâlnește pe frate-său Francesco, oșteanul din bandele negre, pe care-l ținea mort. Merg împreună la Liperata care, rămînînd văduvă, se remăritase. Liperata credea că și Benvenuto murise de mult; revăzîndu-l îi cade în brațe leșinată, spre uimirea noului ei soț... Și aci intervine scena ce am citat mai sus, care ilustrează voința de bucurie a acestor firi exuberante de sănătate: după ce vărsară o lacrimă în amintirea morților, nu se gîndiră decît la lucruri vesele și petrecură restul serii în desfătare...

Pe atunci, Michelangelo Buonarroti se afla la Florența. Văzînd lucrările lui Benvenuto, îi plac mult și le laudă. Dar Titanul avea alte preocupări: florentinii se revoltaseră, în urma rușinii de la Roma, și izgoniseră pe tinerii Medici, nepoții papei, care guvernau Toscana,

proclamînd din nou republica. Papa declarase atunci război Florenței. Cetățenii se pregăteau de apărare: organizau miliții populare și Cellini, ca războinic încercat, e înrolat și el. Cu întărirea orașului e însărcinat Michelangelo. „Mă echipai cu bogăție, scrie Cellini; eram în legătură cu cea mai bună nobilime din Florența, hotărîtă să lupte pentru apărarea cetății...” Dar patriotismul lui rămîne departe de patriotismul lui Michelangelo. Pe cînd acesta lucra la fortificațiile Florenței, Cellini comite o faptă care-l scade în ochii posterității. Dealtfel, nici el nu e prea mîndru de ce face și în memorii trece cam repede asupra faptului și cată să-l justifice cum poate. Un prieten din Roma, ne spune el, îi scrie din partea papei care-l chema să intre din nou în serviciul lui; îi scrie o dată, îi scrie a doua oră, insistînd. Cellini uită că papa declarase război patriei sale și, lăsînd totul la Florența, pleacă tiptil spre Roma. Adevărată dezertare la inamic. Dealtfel, indiferența lui în politică era totală. Mai tîrziu, în 1537, cînd ducele Alessandro fusese asasinat de vărul său Lorenzino de Medici, Cellini spune o vorbă care-l pecetluiește definitiv. Sosind la Roma vestea uciderii ducelui, refugiații florentini, republicani exilați, luaseră la socoteală pe Benvenuto care slujise pe tiranul florentin, cizelîndu-i medalii și făcîndu-i portrete. „Tu vroiai să immortalizezi pe duci: noi nu mai vrem duci; i-am *desducit* (noi *gli abbiamo isducati*)”. Cellini le răspunsese atunci: „Oh, dobitocilor, eu nu sunt decît un biet argintar, *slujesc pe cine mă plătește*, și vă agățați de mine ca și cum aș fi cap de partid!”. Din vorba asta: *servo chi mi paga*, criticul napolitan Francesco De Sanctis, care nu iubea deloc pe Cellini și-l ținea drept mincinos, lăudăros, îndrăzneț, nerușinat, desfrînat și tiran, îi face un nou cap de de acuzare: sluga celui ce-l plătește. Desigur, oamenii acelor vremuri nu trebuie judecați cu ideile noastre; era dreptul lui Cellini să se ocupe numai de arta lui; dar cît crește în ochii noștri un Michelangelo care pe lîngă desăvîrșit artist se arată și ardent patriot.

V

La Roma, Cellini intră din nou în serviciul papei, de data asta cu adevărata lui meserie. Viața de curte reîncepe, uitînd de ororile asediului și jafului, în nepăsare și strălucire, ca și cum o nouă vîrstă de aur avea să se întoarcă. Giuvaerele pontificale fuseseră stricate, Cellini avea să facă altele pentru Clement VII. Îi dă întii să-i facă un *bottone di piviale*, un imens nasture care să prindă cele două falduri ale mantiei de ceremonie a pontificelui. Era să fie cizelat tot în aur, cu Damnezeu-tatăl în semirelief, cu un diamant uriaș susținut de îngeri în mijloc, și cu numeroase pietre scumpe. Papa rămîne mulțumit de opera giuvaergiuului și-i promite lucruri mari. Îl însărcinează să-i graveze monedele pontificale. Cellini rupe cu tradiția predecesorilor și, inspirîndu-se din medaliiile și pietrele gravate antice, face niște monede cum nu avuseseră papii mai frumoase. Erau primele lui încercări în această artă; mai tîrziu ajunge să facă bani și mai frumoși. Începutul era bun și o armonie deplină domnește între bătrînul pontifex și meșterul lui. Numai că n-avea să dureze, cum n-a durat nici una din relațiile lui cu cei mari.

O dramă se abate asupra capului lui Benvenuto. Frate-său Francesco, zis Cecchino del Piffero, fostul soldat din bandele negre ale seniorului Giovanni, se afla atunci la Roma în serviciul ducelui Alessandro. Un prieten al acestui Cecchino fusese ucis într-o învâlmășeală cu straja orășenească. Ca să-și răzbune prietenul, Cecchino ucide pe ucigaș și atacă apoi întreaga strajă : un arcebuzier, ca să se apere, îl împușcă deasupra genunchiului. Rana se înveninează și viteazul militar moare. Benvenuto îi face o înmormintare demnă, îi ridică un monument cu epitaf pe latinește, dar își pierde liniștea. Se simțea obligat de legea *vendettei*. Încearcă să lucreze, dar nu poate. Papa, dornic să vadă terminat acel *bottone di piviale*, îl dojenește văzându-l că se lasă doborât de tristețe : „Benvenuto, nu știam că ți-ai ieșit din minți : de abia acum ai aflat că nu e leac de moarte ? Parcă alergî într-una după ea !” Benvenuto e însă obsedat de dorul răzbunării.

„Mă țineam după arcebuzierul care ucisese pe frate-meu, ca unul după iubita lui... Văzînd că patima asta care mă ducea să-l văd așa de des mă făcea să-mi pierd somnul și orice poftă, așa că mergeam pe calea cea mai rea, într-o seară, fără să ții seamă de josnicia trebii puțin lăudabile, mă hotărîi să scap de chinul acesta fără răgaz. Omul meu sta cu casa într-un loc ce-i zice Torre Sanguigna, alături de locuința unei curtezane foarte căutată din Roma, numită signora Antea. După ce bătuse ora douăzeci și patru, arcebuzierul meu sta în ușă după cină, cu spada în mînă. Mă apropiai tiptil de el, cu un pumnal mare de Pistoia ; credeam cu o singură lovitură să-i străpung gîtul ; dar el întorcîndu-se foarte repede, lovitura îl atinse cu virful umărului stîng, zdrobindu-i osul ; se ridică, lăsă să-i pice spada și uluit de durere se puse pe fugă ; în patru pași îl ajunsei și, ridicînd pumnalul deasupra capului, îi dădui o nouă lovitură ; cum ținea capul foarte jos, pumnalul se infipse între ceafă și osul gîtului așa de adînc, încît cu toate sforțările nu mai putui să-l scot...”

După această ispravă, Benvenuto se refugiase în casele ducelui Alessandro. Trecură opt zile, fără ca papa să-l cheme. A opta zi, un camelier vine să-l poftască la Curte, spunîndu-i că papa știe totul. „Ajungînd în fața papei, mă privi pieziș de intrai în sperieți ; apoi luînd în cercetare lucrarea ce-i adusesem, începu să i se însenineze chipul ; ba chiar îmi aduse laude zicîndu-mi că lucrasem așa de mult în așa scurt timp. Privindu-mă apoi drept în ochi îmi spuse : Acum că te-ai însănătoșit, Benvenuto, îngrijește-te de viața ta. Îl pricepui și-i răspunsei că așa voi face.” Atîta dojană, muștrare și pedeapsă găsește capul credincioșilor și vicarul lui Cristos pe pămînt pentru o ucidere fără prea multă cinste...

În vremea asta, începuseră să umble prin Roma monede plăsmuite, făcute după modelele lui Cellini. Dușmanii lui de la curte insinuează că el ar fi plăsmuitorul. Papa pune să-l supravegheze de aproape. Norocul lui că se descoperă adevăratul falsificator, care era un om de la zecca pontificală. Cum lucra mereu giuvaere pentru papă și avea multe pietre scumpe în atelierul lui, aceiași dușmani se mirau în fața pontificelui, cum lasă lucruri așa de preț pe mina unui om așa de tînăr și de desfrînat. Într-o noapte se face o spargere în *bottega* lui ; noroc că hoții nu găsesc pietrele scumpe, așa că Cellini nu putea fi în-

vinuit că a simulat furtul ; dar spaima lui nu e mai mică. Plimbându-se peste câteva zile prin piața Navona, ciinele lui Cellini se repede asupra unui om și-l doboară : era cel ce spărsese atelierul. Omul recunoaște fapta și e spinzurat ca și plăsmuitorul de monedă. Ca în orice curte, intrigile se țeseau și rivalitățile luau forme feroce.

Cellini aștepta mereu să se reverse asupra sa marile bunătăți făgăduite de papa. Dar acest Medici era destul de strins la pungă, mai ales după ce Roma fusese sărăcită și jefuită. Rămăsese vacant un oficiu la curte, acel al „plumbului” — dreptul ce se percepea asupra diplomelor pontificale când li se puneau pecetile de plumb : Cellini îl cere papei. Clement VII îi obiectează : „Oficiul plumbului dă ca venit mai mult ca opt sute de *scudi* ; dacă ți l-aș da, tu te-ai apuca să te scarpini și n-ai mai lucra nimic ; ți-ai prăpădi frumosul tău talent și lumea pe mine m-ar învinovăți.” Cellini îi răspunse „că pisicile de neam vinează mai bine când sunt grase decât când sunt flămânde ; tot așa oamenii de talent lucrează mai bine când sunt în belșug. N-am cerut pentru mine această sarcină dar n-aș vroi ca Sfinția Voastră să o dea unui dobitoc care să stea să se scarpine” și plecă furios. „Diavolul ăsta de Benvenuto nu rabdă nici o dojană. Era să-i dau lui slujba, dar prea face pe mîndrul cu un papă”. Și papa, infuriat și el, dădu „plumbul” pictorului venețian Sebastiano, căruia de atunci îi rămase numele de Sebastiano del Piombo.

Artăgosul meșter intră în alte încurcături cu pontificele. Îi dase să lucreze un potir de o bogăție extraordinară, plin de figuri și basoreliefuri. Clement VII era nerăbdător să aibă giuvaerul cît mai curînd, dar, strîmtozat, nu trimitea aurul trebuitor. Plecînd la Bologna, lăsase pe cardinalul Salviati să supravegheze lucrarea. Acest cardinal care, după spusa lui Cellini, „avea mai mult chipul de măgar decât de om” se poartă rău cu el : în loc să-i dea bani îi trimite numai amenințări. De necaz, Benvenuto se îmbolnăvește. Însă boala de ochi care-l chinuiește nu venea atît din necaz cît din acel *mal francese*, așa de răspîndit pe atunci : și artistul se îngrijește după metode inventate de el. Dar papa e tot mai furios că nu i se termină potirul. Cere să i-l aducă, așa neisprăvit cum era. Cellini, care nu uitase nici afacerea cu „plumbul”, nici grosolăniile lui Salviati, refuză. Nu vroia ca altul să-i strice opera : e gata să restituie sumele ce primise pentru material. Tot mai infuriat, papa trimite să-l aresteze. La închisoare, refuză mereu să dea potirul. Papa simțea că dreptatea nu era de partea lui și că intrase într-o afacere neplăcută : trimite atunci vorbă lui Cellini să închidă potirul într-o cutie pecetluită și să-l aducă la palat ; pînă nu va restitui prețul auru-lui, făgăduiește să nu se atingă de peceti. Clement era însă dornic să vadă cît și cum lucrase Benvenuto : cum veni cutia o și deschise. „Spuneți-i lui Benvenuto că papii au dreptul să lege și să dezlege lucruri și mai de seamă.” Potirul era de toată frumusețea ; papa lasă meșterului alegerea : să termine el lucrarea, ori să i se plătească, după expertiză, partea isprăvită ; vroia cu orice chip să-l păstreze. Încăpățînat cum era, Cellini nu primește : „Slavă Domnului, văzui și eu cum e făcută buna credință a papilor !” Își reia potirul și plătește prețul auru-lui. Dar în secret, ca să îmbuneze pe papă, lucrează o medalie cu chipul acestuia și continuă potirul tot pentru Sfinția Sa.

Erau la curtea romană și alți argintari și giuvaergii. Aceștia, bineînțeles, erau la cuțite cu Cellini. Era un milanez Pompeo, foarte bine văzut; mai era un Micheletto, gravor de cornaline, iar cardinalul Salviati, dușman al lui Benvenuto, adusese pe *oreficele* Tobbia, tot milanez, pe vremuri condamnat ca plâsmuitor de monedă și scăpat de la moarte, de acel cardinal. Toată clica asta lucra să-l sape pe Cellini în ochii papei. Cu ajutorul altora din curte, îi suflau comenzile. Benvenuto tăcea și înghițea. Într-o zi, în Banchi, are o altercație cu unul care căuta pricină tovarășului său Felice. Insultat, ia un bulgăre de pământ și-l zvîrle în capul circotașului. Omul cade jos, plin de sânge. Pompeo, rivalul, tocmai trecea pe acolo: fără să vadă cine era omul și dacă murise, se duce în goană la palat și spune papei că Benvenuto a ucis pe Tobbia. Papa, tot așa de repezit ca Pompeo, dă poruncă guvernatorului să prindă numaidecît pe Cellini și să-l spînzure la locul unde săvîrșise crima. Benvenuto vroise întii să se ascundă undeva, dar aflînd de poruncile papei încalecă și o șterge spre Napoli. Se află în urmă că Tobbia era bun sănătos și că omul doborît nu murise. Cellini se alege cu o plimbare la Napoli și cu mai multe aventuri, după obiceiul lui.

Papa îl recheamă la Roma, dar lui Pompeo, Cellini nu-i iartă denunțarea mincinoasă. Terminînd medalia ce lucrase în taină cu chipul papei, o toarnă în aur, în argint și în aramă și o prezintă prima dată cînd se duce la Vatican. „Nici cei vechi n-au avut așa frumoase medalii” spune Clement. Dar Cellini, îndrăcit cum era și neputînd uita ușurința cu care papa îl osîndise, nu-și putu ține gura. În termeni de prefăcută umilință îi aminti că, ascultînd de limba perversă a unui dușman, era cît p-aci să fie lipsit de serviciile unui slujitor căruia binevoiește să-i recunoscă meritele, și în același timp să-și dea remușcări înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor. „Părinții și stăpînii buni nu trebuie să lase brațul să le cadă așa de grabnic asupra copiilor și slugilor lor: căci remușcarea de apoi la nimic nu le mai slujește acestora. Pentru că Dumnezeu a împiedicat cursul blestemat al stelei mele și m-a păstrat pentru Sfinția Voastră, aș ruga-o ca pe viitor să nu se mai minie cu atîta ușurință împotriva mea...” Papa, desul de încurcat, spune povestitorul, schimbă vorba. Ca să-l îmbuneze, îi comandă alte medalii. Dar cînd îi duse modelele, Clement VII căzuse greu bolnav. Peste cîteva zile moare și toată munca lui Cellini se duse în vînt. Nici una din făgăduielile pontificale nu se împlinise.

VI

Înainte de călătoria silită spre Napoli, Cellini ne povestește oarecare episoade pe care el însuși le califică de extravagante: scene de necromanție care ne pun pe gînduri: superstiții, halucinații, literatură ori numai glume florentine? Să-i lăsăm cuvîntul:

„În vremea aceea, ca orice tînăr, mă amorezasem de o fată siciliană, care era foarte frumoasă; și cum și ea îmi arăta că mă iubește, hotărisem să fugim împreună pentru un an la Florența. Maică-sa, bănuind gîndurile noastre, plecă tip-tit de la Roma luînd drumul spre Napoli, zicînd că se duce la Civitavecchia. A-

Iergai atunci la Civitavecchia, făcînd nebunii nemaipomenite ca să o regăsesc. Era cît p-aci să înnebunesc ori să mor. După două luni, fata îmi scrisese că se afla în Sicilia și că era foarte mulțumită...”

În timpul nebuniilor acestora, face cunoștință cu un preot sicilian, învățat și cunoscător al literelor grecești și latine. Într-o zi, venind vorba de necromanție, Cellini exprimă dorința să se inițieze în această artă. Dar pentru asta trebuie un suflet tare și încercat, îi spune preotul. Asigurîndu-l că are și tărie și curaj, sicilianul consimți să încerce experiența. Într-o seară se duseră cu încă trei tovarăși la Coliseu.

„Acolo, preotul se îmbracă în haine de necromant, apoi desenă pe pămînt cercuri, cu toate ceremoniile cele mai ciudate. Adusese parfumuri prețioase, foc și materii urit mirositoare. Cînd totul fu rînduit, făcu poarta cercului, ne băgă pe fiecare înăuntru luîndu-ne de mină, și ne distribui rolurile; dădu talismanul amicului său necromant, puse pe ceilalți să vegheze asupra focului și parfumurilor, apoi începu conjurațiile. Ceremonia dură vreo oră și jumătate. Coliseul se umplu de legiuni de diavoli. Benvenuto, cere-le ceva. Răspunsei că doresc să mă regăsesc cu Siciliana mea Angelica. În noaptea aceea nu avurăm răspuns, dar fui mulțumit de ce văzusem”.

Experiența e reluată într-altă seară, cu mai multă solemnitate. La cererea necromantului, Cellini adusese un băiat nevinovat, ucenic în atelierul său.

„Necromantul începu teribilele lui invocații, chemînd pe nume o sumă de capi de legiuni drăcești și dîndu-le porunci pe limbile ebraică, greacă și latină, în numele Domnului necreat, viu și etern, așa că în scurt timp tot Coliseul se umplu de o sută de ori mai mult ca rîndul trecut... La sfatul necromantului, cerui din nou să fiu împreună cu Angelica. Necromantul întorcîndu-se spre mine îmi zise: „Auziși ce spuseră, că peste o lună vei fi cu ea? Și mă rugă să mă țin tare căci legiunile erau de o mie de ori mai mult decît ceruse și că erau din cele mai primejdioase... De partea cealaltă, copilul care era sub talisman striga plin de spaimă că vedea un milion de oameni teribili care ne amenințau și patru uriași armați care vroiau să intre în cercul nostru...”

Toți tremurau de spaimă, necromantul conjura diavolii cu o voce blîndă, copilul țipa că moare și striga că tot Coliseul arde și focul vine asupra cercului — și o sumă de alte drăcii. Halucinație colectivă, ori glumă a lui Cellini? Totuși, afirmă el serios, profeția diavolilor se împlinește. Silit să fugă din Roma și să se lase de drăciile necromantului, ajungînd la Napoli dă întîmplător de divina Angelica și de demna ei mamă, tocmai în ziua cînd se îplinea luna de la seara din Coliseu. Pasiunea nebună a lui Benvenuto se îndestulează repede: ilustrele siciliene nu erau decît niște abile curtezane. Le îmbracă bine pe amîndouă, le dă ceva parale — mai puțin decît pretindeau ele — și le lasă în plata Domnului. „Îmbrățișînd pe Angelica mea, ne despărțirăm, ea în lacrimi, eu rîzînd, și plecai îndată spre Roma.”

Papa Clement moare la 25 septembrie 1534. Zilele care urmau morții unui papă pînă la alegerea celui nou erau totdeauna la Roma pline de tulburări și tumulturi; poliția, așa de slabă în vremurile normale, era inexistentă în timpul interregnelui. Cellini profită de confuziunea din acele zile ca să se răzbune pe dușmanul său Pompeo. De data asta, nu mai e vorba de legitimă apărare, de răzbunare pentru uciderea unui frate ori amic, de faptă comisă asupra furiei momentului: e o crimă premeditată și săvîrșită în condiții crunte. Oricît ar vroi Cellini să o justifice, sulemenind adevărul, faptul rămîne, și nu e deloc spre cinstea lui. Felul cum povestește uciderea lui Pompeo este destul de încurcat. Își caută mereu scuze. Deci, papa murise. Mîhnit de pierderea unui protector, își face curaj gîndind că viitorul papă îl va întrebuița cu mai mult noroc pentru el. „Uitînd cu totul marile nedreptăți ce-mi făcuse Pompeo, mă armai din cap pînă în picioare și mă dusei la San Pietro să sărut picioarele papei mort, nu fără lacrimi...” Iertarea creștinească ce dă anticipat lui Pompeo e ca să nu credem în premeditare; dar armarea de sus pînă jos ne neliniștește... Și povestirea continuă. Întorcîndu-se de la San Pietro prin Banchi se întîlnește cu Pompeo în mijlocul a doisprezece oameni bine înarmați; rivalul se oprește în loc ca și cum ar voi să-i caute pricină. Tovarășii lui Cellini îl îndeamnă să tragă spada; dar el prudent, nu vrea să expună pe alții la primejdii și le spune că înțelege să-și răfuiască singur socotelile. Totuși, în loc să se întoarcă liniștit acasă, Benvenuto se ține după Pompeo și banda lui. Pompeo intră în prăvălia unui spițer, aproape de Campo di Fiore.

„Ajunghînd la colțul ce-i zice Chiavica, Pompeo tocmai ieșea din prăvălia spițerului și ceata lui de *bravi* deschisese rîndurile ca să-l primească în mijloc. Scoasei un pumnal mic și bine ascuțit, străbătui rîndurile bravilor și-l apucaî de piept cu atîta repeziciune și hotărîre încît nici unul din ceata lui nu putu să mi se împotrivească. Îl întorsei ca să-l lovesc în obraz, dar spaima îl făcu să întoarcă capul, așa că-l împunsei sub ureche; îi dădui numai două lovituri, căci la a doua îmi căzu mort din mîini. Nu vroisem să-l ucid (?), dar cum se spune, loviturile nu se dau pe măsură. Trecui pumnalul în mîna stîngă iar cu dreapta trăsei spada ca să-mi apăr viața, însă acei *bravi* alergică spre corpul mort și nu făcură nici o mișcare împotriva mea; singur, o apucaî pe strada Giulia, gîndindu-mă unde m-aș putea ascunde...”

Întîi se refugiază la un prieten. O sumă de alți prieteni, aflînd de această strălucită ispravă, vin să i se pună la dispoziție. Mai mulți seniori îi oferă serviciile lor. Cardinalul Cornaro îi trimite treizeci de soldați armați cu sulițe și archebuze ca să-l aducă și să-l pună în siguranță în propriul său palat. Se bat care mai de care să dea adăpost criminalului. Cardinalul Ippolito de Medici cere pentru el aceas-tă cinste: florentinul Benvenuto îi era compatriot. Dar venețianul Cornaro îl păstrează în palatul lui... Ciudate vremuri și mai ciudate reac-țiile acestor oameni ai Bisericii în fața unei crime.

Dacă e adevărat ceea ce povestește Cellini, — și n-avem cuvinte să-i punem la îndoială această spusă —, noul papă întrece pe toți car-

dinalii. În locul lui Clement VII fusese ales cardinalul Alessandro Farnese care ia numele de Paul III. Acest venerabil prelat dusese viața principilor Renașterii și-și arătase de timpuriu firea lui de condottier. Ridicarea lui la cardinalat, în tinerețe, nu avusese cauze prea catolice: îi dase purpura Alexandru VI Borgia pentru că-l ajutase să-și ia ca țitoare pe Giulia Farnese, propria lui soră. De abia ales papă, Paul III se gîndește la noile monede pontificale, cu chipul său, și vroia ca Cellini să i le facă. Un curtean îi spune de ce Benvenuto nu putea veni la curte. Să i se trimită un *salvocondotto*, spuse papa, cu care să vie fără teamă. Un alt curtean observă atunci, pe bună dreptate, că la începutul unui pontificat asemenea grații n-ar fi tocmai nimerite. Papa ar fi răspuns atunci: „Știu mai bine ca voi ce trebuie făcut. Aflați că oameni ca Benvenuto, unici în meseria lor, nu au să fie supuși legilor (*non hanno da essere ubbrigati alla legge*); și mai ales el, căci știu cită dreptate are... Mi se dădu deci un *salvocondotto* din porunca Sfinției Sale și îndată începui să slujesc cu cea mai mare ardoare”. Și Cellini bătu frumoase monede pentru papa cel nou. Cit despre iertarea deplină, urma să i se dea de Sfînta Maria, cum era obiceiul, cînd se iertau în fiecare an zece condamnați.

Însă prietenii și rudele ucisului nu înțelegeau să rămînă nerăzbunați. O fată a lui Pompeo se măritase cu un om de la curtea lui Pier Luigi Farnese, fiul papei. Pier Luigi, pentru că mîncase zestrea fetei — Cellini ne spune aceasta — se oferă să ajute la răzbunare. Benvenuto trăiește de acum înainte veșnic amenințat. Era dealtfel obișnuit cu asemenea viață. Un corsican îl urmărea pretutindeni. Pe acesta îl convinge ușor — cu pumnalul în mînă — să-l lase în pace. Într-o seară află că Pier Luigi a dat poruncă să-l aresteze. Cum nu era de glumit cu închisorile romane, o șterge binișor. Odată pe drum îl apucă frenezia lui de rătăcire. La Florența, ducele Alessandro vrea să-l țină ca să lucreze pentru el. Dar Cellini vroia să vadă Veneția. Bineînțeles, pe drum i se întîmplă tot felul de istorii. La Ferrara se întîlnește cu mai mulți *fuorusciti* florentini, republicani fugiți cînd Alessandro fusese numit duce de Toscana. Printre aceștia se afla și bătrînul istoric Jacopo Nardi. Florentinii vor să vorbească cu Cellini și însoțitorii lui, ca să afle noutăți de la Florența. De teama ducelui, noii sosiți refuză să stea de vorbă cu exilații. Aceștia se supără și-i insultă pe ei și ducele lor. Lui Cellini îi sare țandăra — scena se petrecea într-un han — și se repede cu sabia asupra lor, nu ca să-i taie, ci numai ca să-i sperie. Ceilalți se grăbesc să o șteargă, prăvălindu-se pe scări. A doua zi, unii din refugiații mai tineri pîndesc pe Cellini în barca ce ducea, pe riul Po, spre Veneția. Afacerea se termină cu cîteva lovituri de spadă, fără moarte de om.

Despre Veneția, Cellini nu ne povestește mare lucru. Dealtfel stă foarte puțin. Atît cît să se certe cu compatriotul său, sculptorul și arhitectul Jacopo Sansovino. Benvenuto venise cu un elev al lui Sansovino, florentinul Tribolo, chemat de acela la Veneția. Ducîndu-se împreună să viziteze pe vestitul artist, acesta spune lui Tribolo că deocamdată n-are nevoie de el; să vie altă dată. E cam departe Florența de Veneția, ca să mai vie altă dată, îi spuse Cellini. Iar bietul Tribolo, timid și mîhnit, îi arată că el îl chemase, cu scrisori, la Veneția. Dar Sansovino, om al Renașterii, îi răspunse că oamenii de ta-

lent — *virtuosi* — ca el își pot permite asemenea lucruri și chiar altele mai mari... Vizita începea rău. Sansovino le oferă o cină somptuoasă. Dar Cellini nu se simțea la largul lui. Mai ales când Jacopo începu să vorbească de rău pe Michelangelo și ceilalți sculptori, lăudându-și numai propriile opere.

„Necuviința asta mă supără într-atita încît nu înghiții o singură bucatură cu plăcere și nu spusei decît aceste două cuvinte: Messer Jacopo, oamenii de treabă se poartă ca oameni de treabă, și oamenii de talent (*virtuosi*) care fac opere bune și frumoase se cunosc mult mai bine cînd sunt lăudați de alții decît cînd se laudă singuri cu atita siguranță. Asupra acestor cuvinte ne scularăm cu toții de la masă bombănind.”

Întors la Florența, se apucă să facă modelele pentru monedele ducelui Alessandro și o medalie cu chipul acestuia. Ar fi primit să rămînă în slujba ducelui, dar nu se învoiește asupra condițiilor; așa că primind un nou *salvocondotto* de la Roma, ca să fie de față la marea iertare de la Sfînta Maria, lasă monedele și medalile și pleacă iară. Pe cînd lucra la medalie și se lauda că va face ceva mai frumos ca medalia lui Clement VII, ducele era mereu însoțit de vărul său Lorenzino. „Messer Lorenzino — spuse într-o zi Cellini — ca om de duh și învățat, îmi va da un subiect pentru revers.” Lorenzino răspunse îndată: „Nu mă gîndesc la altceva decît să-ți dau un revers demn de Măria Sa.” Ducele îl privi rinjind și-i zise: „Lorenzo, dă-i reversul; îl va grava aici și nu va mai pleca.” „Îl voi face cît voi putea mai repede și sper să fac ceva care să minuneze lumea întreagă.” Ducele care-l ținea cînd drept zmintit cînd drept poltron, se învîrti în pat și începu să ridă. Nu mai avea să ridă mult căci Lorenzino îi făcu peste cîteva luni reversul, care într-adevăr uimi toată Italia: îl ucise mișelește. Dar asta e altă istorie.

Tare pe hîrtia ce avea în mînă, de abia ajuns la Roma, e sculat în toiul nopții de *bargello*, sosit cu zbirii lui ca să-l aresteze. Cellini îi primește cu spada într-o mînă și *salvocondotto* în cealaltă, hotărît să nu se lase prins de viu. „Bargello” renunță să-l aresteze de data asta. În ziua de Sfînta Maria, „îmbrăcat în haine de mătase azurie” —, Benvenuto urmează procesiunea între doi gentilomi și căpătă iertarea deplină. Obiceiul era ca vinovatul, înainte de iertare, să se constituie prizonier: papa îl scutise de această formalitate, căci Benvenuto, căzîndu-i în genunchi, îi spusese verde că nu vrea să intre în închisoare și că mai degrabă se întoarce la Florența. Dar emoțiile din zilele acestea îl trîntesc la pat cu niște friguri strașnice. Era cît p-aci să se ducă. Simptomele ce descrie par a fi mai curînd cele ale frigurilor tifoide decît ale unor friguri din spaimă. Toți îl credeau pierdut; numai constituția lui de fier îl scapă. Vestea morții se și duse la Florența și familia venise să-i culeagă moștenirea. Benedetto Varchi, istoricul, prieten vechi, scrisese un frumos sonet plîngîndu-i pierderea.

De abia întremat, îl apucă iară furia lui itinerantă. Se întoarce la Florența ca să afle că ducele e furios pe el. Dușmanii lui — pretutindeni își făcea dușmani — îl încondeiaseră așa de bine, încît ducele dase porunca să-l spînzure îndată ce s-ar întoarce. După Cellini, autorul intrigilor ar fi fost un obligat al său, pictorul Giorgio Vasari, elev

și el al lui Michelangelo. Acest Vasari, căruia Cellini nu-i făcuse decât bine pe cînd studia la Roma, pictor mediocru, a rămas vestit nu prin trista lui pictură, ci prin minunata lui carte asupra *Vieților pictorilor, sculptorilor și arhitecților italieni celor mai iluștri*. Pictorul aretin insinuase ducelui că Benvenuto s-ar fi lăudat că va fi printre cei dintîi să escaladeze zidurile Florenței cînd exilații s-ar întoarce ca să-l detroneze. Luat la socoteală, Vasari neagă, dar martori de încredere confirmă lui Cellini intriga. Bolnav încă, Benvenuto se tirăște la palat ca să se explice înaintea ducelui Alessandro. Acesta, văzînd înaintea lui un muribund, îi recomandă să se poarte ca om de treabă și să se îngrijească de sănătate. Alți prieteni îl sfătuiesc însă să o steargă repede din Florența...

La Roma, papa îi dă să cizeleze, pentru împăratul Carol Quintul, o bogată legătură de carte în aur și pietre scumpe: era o carte de rugăciuni prețioasă, plină de minunate miniaturi — ne spune Cellini. Cartea legată o prezintă chiar artistul Împăratului. Dar intrigile reîncep la curtea papală și dușmăniile se întesc. Benvenuto simte că pierde favoarea lui Paul III. Încearcă atunci o călătorie mai lungă: se duce în Franța, sperînd să intre în serviciul magnificului rege Francisc I. Dar cade rău acolo, tocmai în plin război; regelui nu-i ardea de opere artistice. Cellini se alege cu o nouă plimbare și cu obișnuitele lui aventuri pe drumuri. Se întoarce la Roma și se apucă din nou de argintăriile lui. Cardinalul de Ferrara Ippolito d'Este îi scrie în curînd că regele Franței s-a liniștit și-l recheamă ca să intre în serviciul lui. Cellini ar fi plecat bucuros dacă nu i s-ar fi întîmplat atunci cea mai mare catastrofă a vieții lui.

Într-o dimineață, ieșind la plimbare după ce lucrase din zorii zilei, tocmai cînd cotea colțul străzii Giulia, unde ucisese pe Pompeo, se întîlnește piept în piept cu *bargello* și zbirii lui: Ești prizonierul papei! Nici o împotrivire posibilă. E dus și închis la Castel Sant'Angelo. „Aveam treizeci și șapte de ani și gustam pentru întîia oară închisoarea.” Ce se întîmplase? Un ucenic al lui, cu care se certase, îl denunțase că în timpul jafului Romei, cînd papa îi dase să topească giuvaerele pontificale, furase o bună parte. Denunțul cădea bine — spune Cellini — asupra avariției lui Paul III și urei lui Pier Luigi Farnese.

Era ușor de intrat în închisorile papale, dar mai greu de ieșit. După opt zile, veniră să-l cerceteze. Benvenuto, care se știa nevinovat de fapta asta, o ia de sus cu judecătorii și le cere el socoteală. Toate giuvaerele papei Clement sunt regulat înscrise în condici: ați cercetat listele, ca să vedeți de lipsește ceva, înainte de a mă aresta? Iată răsplata preotească a unui om care a apărut acest castel de dușmanii nelegiuîți, care a slujit cu vitejie Biserica și a iubit-o cu credință! Puteți repeta toate vorbele mele papei. Spuneți-i că-și are toate giuvaerele dar că eu n-am avut decât rănila și bolovanii din timpul asediului... Se fac verificările și se vede că nu lipsea nimic. Cellini totuși e ținut în închisoare. Pier Luigi vede că greșise calea; nu se dă bătut și căuta acum mijlocul să se scape de Benvenuto.

Francisc I, magnanim și protector al artiștilor, intervine în favoarea închisului. Ambasadorul Montluc îl reclamă în numele regelui ca om al acestuia. Papa nu vrea să știe; răspunde ambasadorului

că Cellini nu merită ca regele să se ocupe de el; e un violent și un turbulent, veșnic cu mîna pe armă; să-l lase în închisoarea unde l-au adus omuciderile și nebuniile lui. Ambasadorul insistă și papa se înfurie: „Se temea, spune Cellini, să nu i se dea pe față sclerătețele cărora căzuse victimă și căuta mijlocul cum să mă ucidă fără să-și păteze cîntea”.

La început, închisoarea nu fu prea aspră. Castelanul îl lăsa să umble prin castel după ce-și dase cuvîntul că nu va fugi; putea să lucreze la lucrurile mărunte ce-i aduceau ucenicii. Paznicii îl luaseră în simpatie și-l îndemnau să fugă, cu tot cuvîntul dat. „Prizonierul nu e legat de cuvîntul lui; caută de scapă de tîlharul ăsta de papă și de feciorul lui nelegiuit, căci ți-au jurat moartea.”

Castelanul era om de treabă, dar cam bizar.

„În fiecare an îl apuca o boală care-l scotea din minți. Începea să vorbească întruna, să sporovăiască fără sfîrșit. Într-un an credea că e ulcior de ulei; într-altul că e broască și sălta ca broaștele; odată i se păru că e mort și că trebuia să-l înmormînteze. De data asta își închipui că e liliac: pe cînd se plimba scotea strigăte ca liliacul, da din mîini și sălta corpul ca și cum ar fi vroit să zboare. Slugile și medicii căutau să-i facă toate poftele. Văzînd că-i plăcea stea de vorbă cu mine, veneau mereu să mă cheme lîngă el. Bietul om mă ținea cite patru-cinci ceasuri în șir; stam la masă și vorbeam. El nici nu mînca nici nu dormea, vorbea numai. În cele din urmă, viața asta îmi ajunse de nesuferit. Cînd mă uitam la el, îl vedeam cu ochii rătăciți, privind aiurea.”

Odată smintitul îl întreabă dacă i-a dat prin gînd să zboare. Cum de nu, îi răspunse Cellini. Și cum? Ca liliacul! Vorba liliac îi redeșteptă nebunia: Ai dreptate, ca liliacul, ca liliacul! Și dacă ți-ai da voie, ai îndrăzni să zbori? — Pînă peste Tîbru! Nebunul se răzgîndi: Da, dar papa mi te-a dat în grijă. Cum ești un diavol și jumătate, ca să nu-mi scapi am să te închid cu o sută de lacăte! Și porunci să-l lege și să-l închidă. Gluma ieșise prost pentru Benvenuto. „Le-gați-mă și închideți-mă bine, că eu tot am să fug.” Dezlegat astfel de cuvînt, Cellini începu să se gîndească cum să evadeze. E drept că-și luase măsurile din vreme, pe cînd se bucura de o relativă libertate: sfișiasc cearșafuri în lungi fișii și furase un clește cu care să scoată piroanele ce țintuiau poarta celulei din turn unde fusese închis.

Într-o noapte, cînd castelanul fusese mai furios ca oricînd și oamenii lui erau rupți de oboseală, Benvenuto hotărî să fugă cu orice chip. Desprinsese dinainte piroanele porții și astupase găurile cu ceară amestecată cu rugină de fier. Cu mare greutate și după multe ceasuri de trudă izbutește să deschidă ușa; prin latrina turnului iese pe acoperiș; de o cărămidă ieșită în afară leagă un capăt al fișiilor de pînză și de-a lungul zidului, susținîndu-se pe brațe, coboară în josul turnului. Judecînd după înălțimea de unde pornise, credea că ajunsese în șanțuri; dase însă de niște grajduri înalte ce construiseră acolo castelanul. Se găsea încă în incintă și nu avea pe unde să iasă. Pe cînd se învîrtea, găsește o bîrnă veche; proptind-o de zid, se înalță pe muchie. Mai avea încă fișii; le înnoadă de bîrnă și începe coborișul de partea cealaltă a zidului.

„Coborișul acesta fu foarte greu și foarte obositor; mâinile mi-erău jupuite și însingurate. Mă odihnii puțin, apoi urcai ultima incintă care da spre Prati. În clipa cînd puneam pe pămînt jurubița cu fișiile ce voiam să leg de un crenel, zării lîngă mine o sentinelă. Văzîndu-mă pierdut, hotărîi să atac cu îndrăzneală pe străjer: acesta văzîndu-mă venind drept spre el, cu pumnalul în mină, grăbi pasul și se duse p-aci încolo. Mă întorsei la fișiile mele, legai un capăt de crenel și mă lăsai să alunec. Fie că mi se păru că am ajuns la pămînt, fie că mâinile obosite nu mai puteau ține fișia, am dat drumul mîinilor și căzui: mă lovii cu capul de pămînt și rămăsei în nesimțire. Să fi tot stat leșinat vreun ceas și jumătate. Crăpîndu-se de ziuă, răcoarea dimineții mă deșteptă. Nu-mi aduceam aminte de nimic și mi se părea că eram cu capul tăiat și că mă aflu în Purgatoriu. Revinîndu-mi puterile încetul cu încetul, îmi dădui seamă că mă aflu afară din Castel. Mi-adusei aminte de tot ce făcusem. Înainte să bag de seamă că-mi frînsesem un picior, simții durerea loviturii de la cap; pusei mîinile și le văzui însingurate. Pipăîndu-mă bine, văzui că n-aveam nici o rană gravă, dar vroind să mă scol, simții că piciorul drept era frînt trei degete deasupra călcîiului. Nu mă speriai. Tăiai cu pumnalul o bucată din fișiile rămase și-mi înfășurai piciorul apropiînd cît mai bine oasele sparte. Mă îndreptai de-a bușelea, cu pumnalul în mină, spre poarta Romei. O găsii închisă; dedesubt era o piatră; nu mi se păru prea grea și izbutii să o urnesc din loc, așa că putui intra. De la locul unde căzusem erau mai mult de cinci sute de pași. Intrînd în Roma, niște dulăi enormi se năpustiră asupra mea și mă mușcară. Mă apărai cu pumnalul și răniî pe unul; începu să urle, dar ceilalți ciîni, după firea lor, se năpustiră asupra lui...”

Un sacagiu milostiv îl duce în spinare pînă la palatul ducesei Margherita, văduva ducelui Alessandro, unde credea să găsească adăpost sigur. Dar un slujitor al cardinalului Cornaro îl întîlnește și previne pe stăpînul său: cardinalul vrea cu orice chip să găzduiască el pe fugar; îl duce în palatul lui și-l îngrijește cu cei mai buni chirurghi din Roma.

Mare vîlvă în oraș: fișiile atîrnate de Cellini fluturau pe turnul cel mare al Castelului Sant'Angelo și toată lumea se ducea să le privească. Castelanul înnebunise de tot și vroia să zboare de pe turn ca să prindă pe fugar. Cardinalul Cornaro împreună cu un senior florentin Roberto Pucci se duc la papă să implore iertarea pentru Benvenuto. Paul III le spune că l-a ținut în închisoare la cererea mai multor din curte pentru insolențele lui; că-i pare rău de ce s-a întîmplat: acum să se vindece și mai tîrziu îl va despăgubi de suferințele îndurate. Toată Roma vine să viziteze pe rănit. Papa ride de aventură și-și amintește că ceva similar i s-a întîmplat și lui în tinerețe, cînd fusese închis de papa Alexandru pentru că falsificase un *breve*; se lăuda, nu de falsificare, ci de cum fugise din castel, deși fuga lui fusese mai lesne ca a lui Benvenuto. Pier Luigi veghea însă, ne spune Cellini, și băgă spaima în papă spunîndu-i că Benvenuto era om să se răzbune...

Linisteia lui Cellini nu durează mult. Cardinalul Cornaro ceruse o episcopie pentru un om al lui. Papa i-o făgăduise. Cînd să i-o dea, îi cere în schimb să-i predea pe Benvenuto, nu ca să-l aresteze, ci ca să-l țină la palat pînă se va vindeca. Spre disperarea lui Benvenuto, cucernicul cardinal primește tîrgul. Rănitul e dus la Vatican, în camerele de jos care dau spre grădina secretă a papei. Nu fu lăsat mult

acolo și într-o noapte, la sărbătoarea *Corpus Domini* din 1539, e ridicat de zbiri și dus la Torre di Nona, unde se închideau condamnații la moarte. Un zbir stă toată noaptea lângă el, căinându-l și mângîindu-l. „Vai de mine, sărmane Benvenuto, ce le-ai făcut ăstora?” Pricepuse ce-l aștepta. „Atunci mă îndreptai din toată inima spre Dumnezeu și-l rugai în toată umilința să mă primească în împărăția Lui...” Spre zori, veni omul care trebuia să-i citească sentința de moarte. Acesta, mișcat de resemnarea lui Cellini și știind că execuția nu se poate face fără el, în loc să dea citire, alergă la madonna Ierolima, soția lui Pier Luigi, rugînd-o să ceară papei să trimită pe altcineva cu asemenea misiune, căci el nu e în stare să o îndeplinească. Era de față și ducesa Margherita, văduva ducelui Alessandro, măritată acum cu alt Medici. „Asta e frumoasa dreptate ce dă la Roma vicarul Domnului! Dreptate avea ducele, primul meu bărbat, care ținea la acest Benvenuto pentru firea și talentul lui, cînd nu vroia să-l lase să se întoarcă la Roma și vroia să-l păstreze lângă el!” Madonna Ierolima se duce la papă, îi cade în genunchi și în fața cardinalilor obține iertarea lui Benvenuto. Dar îi iartă numai viața, căci de la Torre di Nona e dus din nou la Castel Sant'Angelo. Castelanul, din ce în ce mai nebun, se răzbună cum vrea pe fugar: cu piciorul frînt și încă nevindecat, e trîntit într-un subteran umed și infect, fără hrană, fără lumină. Aici îl apucă disperarea și se gîndește să-și facă seama. Cum n-avea nici o armă, nici o unealtă, cu sfortări uriașe ajunge să ridice, proptind-o în echilibru, o buturugă imensă: căzînd, i-ar fi zdrobit capul. „În clipa în care vroii să ating buturuga, fui prins de o forță nevăzută și zvîrlit la patru coți depărtare. Spaima îmi fu așa de mare, încît rămăsei fără cunoștință din zori pînă seara.” Cum n-avea decît un ceas pe zi o rază de lumină, citea singura carte ce i se dase, o biblie. „Eram așa de fermecat încît aș fi citit-o toată ziua”. Ochii încep să i se obișnuiască cu întunericul. Meditînd sfînta lectură și gîndindu-se la propria lui nenorocire, începe să aibă vedenii. Cade într-o adevărată criză de misticism. Nu ne-am fi așteptat să-l vedem și în ipostaza aceasta. Dar omul era capabil de orice.

După încercarea de sinucidere, o ființă luminoasă îi apare în vis și-l dojenește pentru ceea ce vroise să săvîrșească. Începe atunci să se roage și să compună poeme mistice. „Toate rugăciunile și gîndurile mele se îndreptau spre Dumnezeu și curînd găsii atîta fericire în aceste gînduri încît îmi uitai cu totul de relele ce suferisem și petreceam toată ziua în psalmi și imnuri ce compuneam singur spre lauda Domnului.” Cu cît prigonirile castelanului nebun se înteteau, cu atît Benvenuto simțea mai multă pace și beatitudine în contemplațiile lui mistice. O singură dorință mai avea, aceea să revadă soarele; compunînd mereu poemele lui religioase, ridica rugăciuni fierbinți spre Cristos să-i arate odată soarele, măcar în vis.

„În fiecare noapte făceam cele mai plăcute vise: mi se părea mereu că eram în tovărășia ființei aceleia nevăzute care mă ajutase de atîtea ori; o rugam și iară o rugam stăruitor să mă ducă undeva să revăd soarele, spunîndu-i că atîta dorință mai aveam, după împlinirea căreia aș fi murit mulțumit.”

Într-o dimineață, treaz fiind, pe cînd se ruga din nou fierbinte, are o vedenie mistică, halucinație dacă voiți, pe care o descrie pe

lung și amănunțit. Deodată se simți dus ca de un vârtej într-o sală: alături de el era spiritul invizibil, care luase forma unui tânăr minunat de frumos, dar cu privirea austeră. Sala era plină de mulțimea celor ce trăiseră pînă acum pe lume și muriseră. Din sală trecură pe o porțiță într-o stradă strîmtă.

„Ridicînd ochii, zării lumina soarelui bătînd în zidul unei case deasupra capului meu. Atunci îi zisei: Spune-mi, prietene, cum aș putea să mă înalț ca să văd discul soarelui? Îmi arată niște trepte care erau la dreapta și-mi zise: Du-te singur pe acolo. Începui să sui de-a-ndaratele trepte și încetul cu încetul mă apropiam de soare, pînă ce descoperii sfera întreagă. Tăria razelor mă făcu să închid ochii, dar îi redeschisei și privind fix soarele zisei: O mindru soare pe care te-am dorit atîta, nu vreau să mai văd altceva, deși razele tale mă orbesc! Stam așa cu ochii țintă asupra lui, cînd deodată razele strălucitoare se despărțiră de glob și trecură în stînga lui, așa că-l putui contempla în toată splendoarea, fără raze. Rămăsei uimit de minunea asta. Pricepeam că mi-era dat un har dumnezeiesc în dimineața aceea. Ziceam cu glas tare: O slăvita Ta putere, o bunătate mai presus de așteptările mele. Acel soare fără raze părea întocmai ca o baie de aur topit. Pe cînd priveam minunea asta, centrul soarelui începu să se umfle și ieși un Crist pe cruce din aceeași materie ca și soarele; avea o blîndețe și o grație cum nici a miia parte nu-și poate închipui spiritul uman. Minune, minune! ziceam. O Doamne, mila Ta, puterea Ta infinită, de ce lucru mă faci demn în ziua aceasta! Pe cînd spuneam astea, Cristul se mișcă spre partea unde se duseseră razele; centrul soarelui se umflă din nou, crescînd și luă forma unei foarte frumoase Madone care sta cu fiul ei în brațe, surîzînd divin; sta între doi îngeri frumoși cum nu se poate închipui... Toate acestea le vedeam adevărate, limpezi, vii...”

Întărit de asemenea viziuni, Cellini nu le păstrează pentru el, ci le strigă toată ziua în închisoare... Guvernatorul Castelului, din ce în ce mai bolnav și aproape de sfîrșit, are remușcări de purtarea lui cu Cellini și transmite papei lucrurile minunate ce prizonierul povestea. „Papa, ca unul ce nu credea nici în Dumnezeu, nici în altceva, îi răspunse că eu sunt nebun iar el să facă bine să se caute...” În vremea asta, ambasadorul Franței stăruia mereu să-i dea libertatea. Cardinalul de Ferrara, sosind și el la Roma, găsește pe papă în toane mai bune; îl înveselește, află Cellini, vorbindu-i despre lucrurile de la curtea Franței — *di quelle francioserie*; fie pentru asta, fie că — spune tot Cellini — era tocmai în ziua cînd Sfîntul Părinte avea obiceiul, o dată pe săptămînă, să-i tragă un chiolhan strașnic, după care se ușura (*perchè egli usava una volta la settimana di fare una crapula assai gagliarda, perchè dappoi la gomitava*), consimți ca prizonierul să fie predat cardinalului ca să-l trimită în Franța, plocon regelui care-l reclama de atîta vreme.

VIII

Cellini mai fusese o dată în Franța, dar pentru puțin timp. Văzînd că regele era ocupat în războaie, nu avusese răbdare să aștepte și apucîndu-l deodată dorul de Italia plecase *insalutato hospite*. Îl scîrbise, între altele, ingratitudea unui compatriot, pictorul Rosso, pe care îl

scăpase din multe încurcături la Roma, pe vremuri, când din cauza gu-
rii lui rele pictorul își atrăsese dușmănia tuturor artiștilor. Rosso avea des-
tulă vază la curtea Franței și-și plătitse recunoștința față de Cellini în-
trigînd să nu fie primit de rege și căutînd în tot chipul să-l convingă
că nu e nimic de făcut acolo. Acum cardinalul de Ferrara, Ippolito
D'Este, cel care-l scăpase din închisoare, vroia să-l ia cu el în Franța.
Sucit ca totdeauna, Benvenuto preferă să călătorească singur, cu toa-
tă primejdia drumurilor, dînd ca pretext că trebuia să-și revadă nea-
murile, sora de la Florența și niște vere, călugărițe de Viterbo. Și călă-
toria aceasta e plină de aventuri. Cînd să intre, cu oamenii lui, în Sie-
na, are o ceartă la poarta Camollia cu un căpitan de poștă, om violent :
una pazza bestia, ne spune povestitorul. În încăierare, pușcociul lui
Benvenuto se sloboade, glonțul bate în bolta porții, se întoarce înapoi
și ucide pe căpitan. Oamenii de la poștă sar, însoțitorii lui Cellini sunt
bătuți și răniți, dar scapă toți cu fuga. Cum erau oamenii cardinalului,
nimeni nu îndrăznește să-i urmărească. Se grăbesc dealtfel să intre în
statele Ferrarei. Cellini zăbovește cîtva timp la Ferrara, găzduit de du-
ce în palatul de la Belfiore (unde vinează pe ascuns puii de păun) ; îi
face o frumoasă medalie, se ceartă cu toți oamenii de la curte, indis-
pune pe duce care vroia să-l păstreze în serviciul lui, și o șterge a-
proape pe ascuns, blestemînd pe toți ferrarezii. Prin Lyon ajunge la
Paris, nu fără accidente.

Curtea se găsea la Fontainebleau (Cellini scrie *Fontana Belio*), Car-
dinalul Ippolito d'Este face să fie primit îndată de rege. Cellini multu-
mește lui Francisc I în cuvinte alese că l-a scăpat din închisoare și-i pre-
zintă un vas de argint și o cană, frumos cizelate de el încă pe cînd era
la Roma : un dar într-adevăr regesc. Franța era atunci în armistițiu cu
împăratul, așa că Francisc I avea răgaz să se ocupe de arte : avea pla-
nuri de lucrări mari și vroia hotărît să întrebuințeze pe Cellini. Numai
că, după obiceiul regilor de atunci (cum era din vechime și cum a
durat pînă ce Ludovic XIV s-a fixat definitiv la Versailles), curtea era
în veșnică mișcare. Și Benvenuto ne spune că nu era lucru ușor să se
țină după o asemenea curte : „Alaiul regelui tîrăște douăsprezece mii de
cai cel puțin : în vremuri de pace, cînd curtea e întreagă, sunt optspre-
zece mii de oameni ; urmînd curtea, ni se întîmpla să ajungem în locuri
unde nu erau nici două case, așa că tăbăram ca țigani în corturi de
pînză și de multe ori aveam mult de suferit.” Cellini vroia să se apuce
de lucru, dar cardinalul îl tîra după curte, cu acest redus confort. Pe
urmă văzu că Ippolito, deși făgăduise înainte de plecare să-i obțină
condiții acceptabile din partea regelui, nu făcuse nimic, iar cînd venise
vorba de salarii îi pusese înainte cifre ridicele. În furia lui, Benvenuto
ia o hotărîre nebunească : dă bani ucenicilor să se întoarcă singuri în
Italia, iar el își ia lumea în cap, plecînd fără să-și ia rămas bun de la
rege, de la cardinal, de la curte. Era hotărît, zice el, să nu mai calce
în vreo țară unde ar fi fost cunoscut, să se ducă la Sfîntul Mormînt și
să nu mai sculpteze nimic altceva decît un Crist, căruia să-i dea in-
finita frumusețe cu care-i apăruse în închisoare... Oameni călări ai re-
gelui îl ajung însă de pe urmă și-l aduc, de voie de nevoie, înapoi la
curte. Regele, în bunătatea lui, îi acordă leafa ce avusese Leonardo da
Vinci și-i comandă douăsprezece candelabre de argint, reprezentînd șase
zei și șase zeițe, toate de mărimea unei staturi de om. Cellini recu-

noaște atunci că acestea erau propuneri într-adevăr demne de un rege așa de mare...

La început, totul merse bine. Meșterul se pune la lucru și face patru modele de zei și zeițe. Regele îi dă spre locuință la Paris castelul numit le Petit Nesle, pe malul stîng al Senei, nu departe de Luvrul regesc. Cellini toarnă un măreț Jupiter. Regele, încîntat de frumosul vas oval și cana de argint aduse în dar, îi comandă o solniță de aur, în formă de corabie (faimoasa solniță aflată astăzi în tezaurul imperial din Viena). Artistul e în plină vervă creatoare: concepe o fîntînă monumentală pentru castelul de la Fontainebleau și o măreață poartă pentru același castel. Regele vine cu tot alaiul curții în atelierul lui Benvenuto și admiră operele meșterului neîntrecut. Peste doi ani îi acordă scrisori de naturalizare și-l face senior al castelului ce ocupa.

Anii cei mai fericiți din viața sa, Cellini în Franța îi petrece. Poate lucra ce vrea și cum vrea, și duce și viață de *grand seigneur*. Locuiește un castel, are subvenții și daruri, elevi și ucenici cîți pofteste: italieni, francezi, germani. Ține casă deschisă și ospătează o sumă de compatrioți iluștri: pe medicul Guido Guidi, pe episcopul de Pavia monsignor dei Rossi, pe poetul Luigi Alamanni, amicul lui Machiavelli, fugit din Florența robită de ducii de Toscana. Venea des să-l vadă lucrînd și Lorenzino de Medici, ucigașul ducelui Alessandro, fugit din Italia și urmărit la tot pasul de răzbnătorii ucisului. De cîte ori venea regele să-l vadă, îi scotea cîte o nouă operă pe care i-o comenta pe placul lui. Sta și Cellini acum să facă pe curteanul, fără să se înjosească. Regele vorbea bine italienește și Cellini începuse să o rupă pe franțuzește. În ziua cînd i se prezintă modelul porții monumentale, Francisc I exclamă: „Într-adevăr, am găsit un om după inima mea”. Și bătînd pe umăr pe Benvenuto i-a spus: *Mon ami*, nu știu cine e mai fericit, principele care și-a găsit un om după inima lui, ori artistul care găsește un principe gata să-i dea toate înlesnirile ca să-și exprime marile lui gînduri de artă. „Îi răspunsei că dacă eu sunt omul de care vorbește Maiestatea Sa, norocul cel mare este al meu. Să zicem că norocul este egal, replică regele.”

Era într-adevăr, magnific și plin de gust acest rege care adusese la curtea lui pe Leonardo da Vinci, pe Andrea del Sarto, pentru care lucra un Rosso, un Primaticcio, un Cellini, care găsea, în mijlocul continuilor războaie și complicații politice, vreme să se gîndească la arte, să-și împodobească castelele de la Blois, Chambord, Saint-Germain, Fontainebleau, să se înconjure de cei mai buni pictori, sculptori și arhitecți italieni, să aprecieze poeți francezi ca Clément Marot și să susțină genii ca Rabelais.²⁹ Francisc I prețuia multiplele talente ale florentinului și nu era fără simpatie pentru firea lui bizară. Spirit deschis și cavaleresc, urînd ipocriziile și iubind independența de caracter în alții, plăcîndu-i gluma și veselia curată, regele făcea haz de exploziile de minie ale lui Benvenuto, ca și de apucăturile lui bățăioase, și-i stima

²⁹ Om al secolului al XVI-lea și al Renașterii — cum îl numește Tudor Vianu pe François Rabelais (circa 1494—1553), — autorul romanelor *Gargantua și Pantagruel* s-a bucurat de prețuirea lui C. Antoniadă prin meritele sale, de creator al romanului satiric, de critic al scolasticii, catolicismului, bigotismului, superstițiilor și corupției papalității și călugărilor, de făuritor de limbă și de uriaș al Umanismului francez.

curajul neînfrînt și acea *virtu* ce arăta în toate. Îi plăcea mai ales independența lui și lipsa de orice josnicie. Era așa de mîndru meșterul încît nu solicita niciodată. De mai multe ori regele exclamase: dar acesta nu cere nimic niciodată! De aceea îi da fără să ceară; ori, mai bine zis, promitea să dea, căci se întîmpla des ca bunele intenții ale regelui să nu fie aduse la îndeplinire de curtenii lui, vistiernici, secretari, fie că se făceau că uită, fie că obiectau secătuirea tezaurului în urma continuelor războaie. Cellini era respectuos față de rege, fără umilință însă și fără umbră de josnicie: simțea în rege un egal al său! Pe toți ceilalți din curte îi disprețuia și le-o arăta la nevoie. Mîndria lui îi innăbușea uneori chiar recunoștința. Față de cardinalul d'Este care-l scăpase din închisoare și-l adusese în Franța îi scapă de multe ori vorbe sau aprecieri aspre, iar în *Memorii* este destul de crud cu el.

Cu toată favoarea regelui, Cellini are greutăți tot timpul. Acestea începuseră de cînd se mutase la Petit-Nesle. Locuiau acolo, în dependențele castelului, tolerați, o sumă de nobili și de meseriași, care-i făceau viața amară. Cellini se duce să se plîngă regelui. „Cine ești și cum te cheamă? mă întreabă regele. Rămăsei uimit și nu pricepui ce vroia regele să spună: tăcînd molcom, regele repetă aceleași cuvinte, aproape mîniat. Atunci îi răspunsei că mă cheamă Benvenuto. Ei bine, zise regele, dacă ești acel Benvenuto despre care am auzit, fă după cum ți-e obiceiul, căci eu îți dau deplină voie. Răspunsei Maiestății Sale că mi-era destul să-mi păstreze bunăvoința sa, căci de rest nimic nu-mi putea vătăma. Bine, du-te acum, zise regele rizînd în barbă, buna mea voie nu-ți va lipsi niciodată”. Tare pe aprobarea regelui, Benvenuto își curăță castelul după metodele lui obișnuite: izgoni cu forța pe toți locatarii nepoștiți.

De la început își făcuse dușmăanii solide. Nu se împăca deloc cu francezii, fie ei de la curte, fie din oraș. Ca italian, îi disprețuia ca pe ființe de o cultură inferioară; ceilalți îi plăteau cu disprețul ce aveau față de orice străin. Ca și în Roma papală, Cellini trebuia să umble armat prin Parisul lui François I. Iată o mică întîmplare caracteristică pentru vremurile acelea. Regele, încîntat de modelul schițat pentru solnița ce-i ceruse, cum vroia să fie cizelată în aur, poruncise vistiernicului să numere lui Benvenuto o mie de scuizi de aur, „vechi și de bună greutate”. Cellini se duce la vistiernic. Spre norocul lui, în loc de sac luase un coș cu două toarte. Vistiernicul alege ban cu ban, cum îi poruncise regele, și pierde multă vreme cu numărătoarea. Văzînd că se innoptează, meșterul trimise un om să cheme cîțiva din ucenici ca să-l însoțească acasă. Omul se întoarse spunînd că elevii sunt ocupați și nu pot veni, dar se oferi să-l însoțească el. Cellini pleacă singur cu coșul plin de aur, băgînd brațul printre cele două toarte, așa că-l ținea mai ușor ca pe un sac.

„Purtam o cămașă de zale, cu mîneci, aveam spada încinsă și un pumnal; și o luai la picior. În clipa aceea văzui că unii servitori, șoptind între ei, ieșeau din casă și luau alt drum decît al meu. Mergeam repede și trecînd podul Schimbului (le Pont au Change) o luai pe lingă un zid de-a lungul riului, care ducea la mine acasă la Nesle. Cînd ajunsei la Augustini, loc foarte primejdios, deși numai la cinci sute pași de castel, îmi ieșiră înainte patru oameni armați cu spade. Acoperii îndată coșul cu mantaua, trăsei spada și văzînd că aceia mă strîngeau de aproape, le zi-

sei; Unui soldat nu-i poți lua decît spada și mantaua; înainte să vi le dau, cred că le veți plăti scump... Lupta nu ținu mult; ceilalți se retrăgeau puțin cîte puțin și spuneau în limba lor. Asta e un biet italian, nu e cel pe care-l pîndeam, sau dacă e același, n-are nimic asupra lui. Eu vorbeam italienește și nu încetam să trag și să-i împung. Îndeminarea cu care mînuiam spada îi făcu să creadă că eram soldat... Grăbeam pasul și ei tot mă urmăreau. Temîndu-mă să nu cad într-o cursă și să-mi iasă alții înainte, cînd ajunsei la o sută de pași de castel, o luai la fugă și strigai tare: Săriți, săriți, la arme, mă asasinează! Îndată ieșiră patru din tinerii mei cu patru sulite; voiră să urmărească pe tilhari, dar eu nu-i lăsai... Ai prea mare încredere în dumneata, îmi spuneau ucenicii; s-ar putea să ne faci să plîngem cu toții într-o zi... Cînarăm veseli și bucuroși, rîzînd de renghiturile ce ne joacă soarta..."

Dar acestea erau aventuri de toată ziua care nu-l speriau. Mai gravă pentru el este dizgrația în care cade în ochii doamnei d'Etampes, favorita regelui. Cellini era prost curtean; mîndria lui de o parte, irascibilitatea de alta, îl făceau să nu poată linguși și în loc să dreagă o impresie defavorabilă, să strice totul. Deși Madame d'Etampes (ori cum îi zice el *Madama de Tampes*) era întruna cu regele, artistul nu se gîndește deloc să o „cultive”. În ziua cînd regele, încîntat de modelul porții de la Fontainebleau, îl declarase „omul după inima lui”, madame d'Etampes nu era de față, iar Cellini nu-i arătase nimic din desenele și modelele lui. „Cînd află seara, din gura regelui, tot ce se petrecuse, o apucă o furie turbată (*rabbia velenosa*) încît nu se putu opri de a spune: „Dacă Benvenuto mi-ar fi arătat frumoasele lui opere, mi-ar fi dat prilej să-mi aduc aminte de el la timp.” Atunci Benvenuto vrea să o „dreagă”. Ca să îmbuneze pe irascibila favorită se duce într-o dimineață la Fontainebleau ca să-i ofere un frumos vas de argint ce cizelase. Doamna nu era încă îmbrăcată. „Spune-i să aștepte, răspunse disprețuitoare camerierei. Eu mă armai cu răbdare, ceea ce mi-e lucrul cel mai greu; totuși așteptai pînă după prînzul doamnei; către seară, foamea mă întărită într-atîta încît nemaiputînd răbda o trimisei la toți dracii și plecai; mă dusei la cardinalul de Lorena și-i dăruii lui vasul.” Așa dregea lucrurile Benvenuto. Cum totul se află într-o curte, se află și aventura vasului lui Cellini. Regele rîse cu poftă, dar favorita fu și mai îndîrjită împotriva insolentului.

În curînd văzu roadele dușmăniei favoritei. Sculptorul — căci acum Cellini putea să lucreze mai ales în ceea ce privea ca adevărata lui artă — întreprinsese opere mari și diverse. Lucra la candelabrele de argint, adevărate statui, la solnița de aur, la poarta monumentală, turnase două busturi, cizela vase mai mici și giuvaere. Făcuse modelele pentru fîntîna de la Fontainebleau. Madame d'Etampes arătă regelui că niciodată Benvenuto nu va putea termina lucrările începute și intrigă așa de bine încît comanda fîntîinii fu trecută bolognezului Francesco Primaticcio, care lucra de mai mult timp la curte. Primaticcio era pictor, dar ca mai toți artiștii din Renaștere se pricepea și la sculptură, la arhitectură ca și la toate artele anexe ori înrudite. Pentru fîntîna monumentală nu făcuse încă nici desene, nici modele, cum făcuse Cellini. În loc să intrigueze și el, la rîndul lui, Benvenuto înțelege să-și reglementeze singur afacerile, după modelele lui. Armat și înfuriat se duce la Fontainebleau, la Primaticcio. Acesta îl primește prietenos și nu-și pierde cumpătul. La acuzațiile lui Benvenuto răspunde calm, că fiecare își face treburile

cum poate. Dacă așa e voința regelui, de ce-ți mai pierzi timpul? Comanda mi-e dată și o păstrez. Mijloacele tale nu sunt mijloace de artist cinstit, îi replică furiosul. Iată ce-ți propun: să facem fiecare câte un model, și regele să aleagă; dacă modelul tău e cel mai bun voi uita injuria ce mi-ai făcut și-ți voi săruta mâinile ca unui mai demn de așa glorie. Comanda e a mea și odată ce mi-a fost dată nu voi risca să o pierd. Ascultă, messer Francesco: nu suntem aici nici la Roma, nici la Bologna, nici la Florența; aici sunt alte obiceiuri. Dacă te aud că mai spui o vorbă despre această comandă, te ucid ca pe un câine... Primatticcio, mai înțelept, ori de teama apucatului de Benvenuto, convinge pe rege că e mai necesar să fie trimis la Roma ca să scoată copii de pe cele mai frumoase statui antice de acolo, și să îmbogățească astfel cabinetul regal. Nu soluția asta avea să imbuneze pe Madame d'Etampes. Favorita îi joacă mai multe renghiuri și încetul cu încetul îl sapă în ochii regelui. Cellini începe să se sature de Curtea Franței și i se face din nou dor de Italia.

IX

La Paris are destule aventuri pe care le povestește cu obișnuitul lui haz. Are și afaceri judiciare pe care e silit, în cele din urmă, să le rezolve nu pledînd, ci cu spada în mînă, ori gata să o tragă... Iată ce tablou ne dă despre felul cum se distribuia justiția sub regele Francisc I, în palatul de pe malul Senei. Unul din locatarii uzurpatori, care fusese gonit de Cellini din castelul său fără multe forme, îi intentase un proces. După obiceiul locului, își vînduse procesul altuia, lucru ce miră mult pe sculptor, necunoscător al dreptului.

„Au obiceiul în Franța să pună mare temei pe o pricină îndreptată împotriva unui străin sau unuia care nu știe să se apere; și îndată ce văd vreun profit în pricină, găsesc să o vîndă; unii le dau de zestre, alții fac meserie din cumpărarea de procese. Mai au alt lucru urît, anume că unii, și mai ales cei din Normandia, fac meseria de martori mincinoși; așa că cei ce cumpără pricinile instruiesc îndată patru sau șase martori din aceștia, după nevoie, și cu ajutorul lor, cel ce nu știe să le opună tot atîția împotriva, necunoscînd obiceiul, pierde procesul. E tocmai ce mi se întîmplase mie, și pîrîndu-mi-se lucrul necinstit, mă dusei în sala mare din Paris ca să-mi apăr dreptățile. Acolo văzui un judecător, locotenent al regelui în civil, ridicat pe un înalt tribunal. Acest om era înalt, gros și gras și cu o înfățișare foarte severă: avea în jurul lui, de o parte și de alta, mulți procuratori și avocați, înșirați în ordine la dreapta și la stînga; alții veneau, unul cîte unul, și expuneau judecătorului pricina lor. Avocații ce erau de o parte îi văzui vorbind toți deodată și rămăsei uluit cum omul acela admirabil, cu adevărată înfățișare de Pluton, asculta cînd pe unul, cînd pe altul și răspundea cu miez (*virtuosamente*) fiecăruia... Sala era foarte mare și plină de lume; ușierii vegheau să nu intre cine n-avea treabă și țineau ușile închise. Uneori ușierul, respingînd pe unii dornici să intre, făceau destul zgomot care tulbura pe minunatul judecător; acesta miniat se răstema la el cu vorbe aspre. Odată, cînd portarul se împotriva cu tărie la intrarea a doi gentilomi veniți să privească, îl auzii strigînd cu glas tare: *Paix, paix, Satan! paix, paix, Satan; allez, paix!* Eu, care învățasem foarte bine franțuzește, auzind aceste cu-

vinte, mi-adusei aminte de ceea ce Dante vroi să spună cînd intră cu maestrul său Virgiliu prin porțile Infernului. Căci Dante fusese pe vremuri, împreună cu pictorul Giotto, în Franța și mai ales la Paris, unde se poate spune că sala unde se judecau pricinile este un infern și Dante, pricepînd bine franțuzește, se sluji de aceste vorbe..."

Iată-l pe Cellini al nostru, cu umorul lui florentin, dîndu-se la glume etimologice și căutînd o explicare a misteriosului vers dantesc: *pape Satan, pape Satan, aleppe*, — strigătul cu care Pluton vroia să sperie pe călătorii ajunși în Infern! (*Inferno*, c. VII, v. 1).

Văzînd însă cum se da justiția, Cellini se hotărăște să curme singur procesul, cu ajutorul uneia din frumoasele spade ce avea. Se duse întîi la cel ce-i intentase pricina, apoi la cel ce o cumpărase și-i convinse, numai cu latul sabiei, fără să-i taie sau să-i împungă, că e mai bine să se lase de judecăți. Dar iată că Benvenuto începe să se sature de acele *ribalderie di quei Franciosi*: se gîndea să-și termine lucrările începute și să se întoarcă în Italia. Dar mai avu de furcă cu justiția franceză, și într-o pricină mult mai gravă.

Adusese cu el din Italia ca ucenic pe un tînăr florentin, care-i ținea și socotelile, un anume Pagolo Micceri. Patronul avea mare încredere în tînăr, văzîndu-l serios, cucernic, mormăind veșnic psalmi și rugăciuni. Sculptorul luase ca model pe o tînără franțuzoaică numită Caterina; se întîmplase — precum scrie memorialistul — „că fiind bărbat îi servise la plăcerile carnale". Pe acest Pagolo îl rugase cu vorbe frumoase pe de o parte, să aibă ochiul ca să nu i se prade averea, și pe de alta, să vegheze ca nimeni să nu se atingă de Caterina, „căci nu vroia să crească copiii altora, nici să rabde asemenea injurii". Pagolo se jurase pe toți sfinții de cîntea și devotamentul lui. Totuși lui Cellini nu-i miroseau bine aerele ipocrite ale ucenicului. Într-o seară, prins de bănuieli, se întoarce pe neașteptate acasă și surprinde pe Pagolo cu Caterina *quasi in sul peccato*. Mama Caterinei, *la franciosa ruffiana madre*, cum o numește Benvenuto, le strigase la timp că vine stăpînul. În prima lui furie voise să-i ucidă pe amîndoi; Pagolo însă fuge iar Caterina îi cade în genunchi, cerînd iertare. Cellini, gîndindu-se la urmările unei fapte crunte (ceea ce i se întîmplă întîia oară), se mulțumește să-i izgonească pe cîteșitrei. Dar *la ruffiana madre* se răzbună Consultînd un avocat normand, acesta învață pe ambele femei să dea în judecată pe Cellini pentru sodomie: „*insegnò loro che lei dicessi che io avevo usato seco al modo italiano; qual modo s'intendeva contro natura, cioè in Sodomia*". „Cum o auzi italianul, le spunea avocatul, de ce-l acuzați și știind ce pedeapsă e în Franța pentru un astfel de păcat, pe loc vă va număra mai multe sute de galbeni..." Băgat într-o pricină așa de urîță, Cellini se gîndește serios să plece, ca să nu mai ispîtească soarta rea ce-l prigonea întruna. După îndelungată chibzuială, firea lui adîncă îi poruncește să dea lupta. Se hotărăște atunci să meargă înaintea judecătorilor criminali. Dar nu se duce singur: ia cu el pe toți ucenicii lui, italieni, francezi și germani, zece în total și toți înarmați, hotărît să nu se lase trimis viu la închisoare.

„Ajuns în fața judecătorilor criminali, găsi pe Caterina și maică-sa rîzînd cu avocații lor. Intrai în tribunal și mă adresai cu îndrăzneală unui judecător care,

umflat, gros și gras, sta pe un jilț mai înalt ca al celorlalți. Văzându-mă, acesta mormăi amenințător. Te cheamă Benvenuto, dar de data asta vei fi rău venit. Ea îl auzi și-i răspunsei: Spuneți-mi ce am venit să fac aici și dați-mi drumul repede. Atunci judecătorul se întoarse spre Caterina și-i spuse: Caterino, spune-ne tot ce ți s-a întâmplat cu Benvenuto. Caterina spuse că am trăit cu ea în felul italianesc. Auzi ce spune Caterina, Benvenuto? Atunci îi răspunsei: Dacă aș fi luat-o în felul italianesc, aș fi făcut-o numai din dorința de a avea copii, așa cum faceți voi toți. Nu, Caterina vrea să spună că te-ai folosit de alt vas decât cel în care se fac copii. Răspunsei atunci că acesta nu e felul italianesc, ci, dimpotrivă, trebuie să fie felul francez, odată ce Caterina îl știa iar eu habar n-aveam; cerui apoi ca ea să povestească totul cum s-a întâmplat între mine și ea. Ticăloasa de fată povesti pe șleau și fără pic de rușine minciunile ei blestemate. O făcui să repete de trei ori mărturia și când sfârși spusei cu glas tare: Domnule judecător, locotenent al regelui prea creștin, vă cer dreptate. Știu că după legile regelui prea creștin așa păcat e pedepsit cu focul pentru amândoi făptașii; femeia asta mărturisește păcatul, eu nu-l recunosc în nici un chip: pezevenghia de mamă e aici și merită focul pentru o vină sau alta; vă cer dreptate. Repetai mereu aceste cuvinte cerind mereu focul pentru ea și mamă-sa, spunând judecătorului că dacă nu le bagă pe loc la închisoare mă duc la rege ca să-i arăt nedreptatea ce-mi face locotenentul său criminal. La gălăgia mea, ceilalți începură să moaie glasul; atunci eu strigam și mai tare. Fata, împreună cu maică-sa, se puseră pe plîns, iar eu țipam judecătorului: în foc! în foc! Mișelul acela, văzînd că lucrurile nu mergeau după cum plănuise, începu cu vorbe mai blăjine să scuze slăbiciunea femeiască. Mi se păru atunci că biruisem într-o luptă grea, și mormăind și amenințînd, mă dusei cu Dumnezeu. Desigur aș fi plătit cinci sute de galbeni să nu fi venit deloc."

Cu Caterina și Pagolo mai are și alte buclucuri. Auzînd că izgoniții îl batjocoreau întruna și că-l amenințau în tot felul, într-o zi, furios după cearta cu Primatticcio, se duse la ei acasă, hotărît să-i ucidă pe amîndoi. Bieții tineri, înlemniți de frică la apariția amarnicului patron, nu fac nici o mișcare să se apere. Atunci lui Benvenuto îi vine un gînd diabolic: cu sabia în mînă le lasă alegerea: moartea ori căsătoria pe loc! Bineînțeles, sărmanii aleg căsătoria. Cellini trimite după un notar și martori, actul se încheie și Pagolo cu Caterina rămîn căsătoriți. Dar Benvenuto nu se oprește la gluma acestei nunți cu sila și-și continuă, cu ferocitate, răzbunarea. Cînd povestește la bătrînețe, toată istoria, nu se mai laudă ca de alte isprăvi și recunoaște, în toată sinceritatea, că a făcut o faptă rea.

"Mărturisesc deci că am greșit voînd să mă răzbun într-un chip așa de ciudat pe Pagolo Micceri. Dacă aș fi știut că era așa de slab nu mi-ar fi dat prin gînd o răzbunare așa de rușinoasă. Căci nu m-am mulțumit să-l înșor cu o așa blestemată *puttarella*; ca răzbunarea să fie întreagă, o chemam și desenam după ea; îi dam treizeci de *soldi* pe zi și trebuia să stea goală. Îmi cerea întîi să-i dau banii înainte, apoi să mînințe bine. Din răzbunare mă culcam cu ea și-mi băteam joc de bărbatu-său și de coarnele ce-i puneam; o țineam apoi ceasuri întregi în poziții obositoare spre neplăcerea ei și desfătarea mea, căci avea forme splendide..."

Într-o bună zi, fata se înfurie și începu, alături de amenințări, să-i verse o cascadă de injurii *in quel suo modo francioso*. Cum nici Cellini nu era răbdător, îi administră o magistrală tîrnuială. A bătut-o pînă s-a

săturat. Plecînd, Caterina blestemă pe toți italienii din lume și pe regele care-i ținea... Benvenuto fu apucat însă de remușcări. Ruberta, servitoarea lui, îl muștră zicînd că e păcat să lovească așa mîndrețe de fată. Dar cînd vroi să o trimită la Caterina ca să o îmbuneze și să-i ceară iertare, Ruberta, femeie cu experiență, îi spuse verde : Se vede că nu știi să trăiești ! Așteaptă pînă mîine, să o vezi cum vine singură ; dacă o chemi face pe mîndra și nu mai vine. A doua zi, iată pe Caterina bătînd cu furie la ușa lui Benvenuto : „Deschizîndu-i, se aruncă rizînd în brațele mele, sărutîndu-mă și întrebîndu-mă de mai eram supărat pe ea. Îi răspunsei că nu. Dă-mi atunci de mîncare.” Îi dete de mîncare, făcînd pace, Cellini începu să deseneze : dar scenele din ziua precedentă se repetară aidoma — și tot așa multe zile în șir...

X

Cu toate încurcăturile și mizeriile, Cellini lucra de zor. Simțea însă o atmosferă din ce în ce mai rece la curte. Madame d'Etampes nu-l ierta. Terminase frumosul Jupiter de argint și-l dusesse la Fontainebleau să-l arate regelui. Favorita ceruse să fie expusă într-o *loggia*, galerie deschisă numai într-o parte. Spre uimirea sa, Cellini găsi gateria plină de bronzurile copiate de Primaticcio după statui antice. Dușmanii, adică madame d'Etampes și Primaticcio, vroiseră astfel ca prin comparația cu capodoperele antice statuia lui Benvenuto să fie zdrobită. Norocul însă l-a servit și de data asta. Madame d'Etampes reținuse pe rege pînă se înserase bine ca Cellini să nu-și poată arăta opera într-o lumină bună. Dar el avusese grija să pună o torță deasupra Jupiterului de argint. Cînd veni regele, un elev aprinse torța și cum lumina venea de sus, statuia lui Cellini apărea în toată splendoarea, iar bronzurile antice rămîneau în umbră. Francisc I rămase încîntat de operă și mărturisi — ne spune Cellini — că i se păru de o sută de ori mai frumoasă decît și-o închipuise. Madame d'Etampes înțepată declară că dacă opera ar fi fost privită ziua nu ar fi părut așa de frumoasă ; dealtfel, observă ea cu răutate, sculptorul a acoperit-o cu un văl ca să-i ascundă defectele. E drept că Cellini aruncase o draperie asupra statuii, ca să-i dea mai multă maiestate. Mîniat, Benvenuto trase vălul și-l sfîșie. Atunci statuia apăru în toată goliciunea ei și se văzură, spune Cellini, *quei bei membri genitali* ai zeului : favorita crezu că gestul era o nouă batjocură pentru ea. Benvenuto vroi — *vinto dalla passione* — să ia cuvîntul, dar înțeleptul rege îl opri și-i spuse pe franțuzește : Benvenuto îți poruncesc să taci ; fii liniștit și răsplata îți va fi mai mare decît ai dori-o. Cellini, frămîntîndu-se ca un blestemat, nu îndrăzni să scoată un cuvînt, iar favorita bombănea. Atunci regele magnanim plecă spunînd în auzul tuturor : Am luat Italiei pe artistul ei cel mai mare și mai plin de talente ! Și-l răsplăti frumos, precum făgăduise.

Sculptorul lucra cu îndrîjire la operele ce întreprinsese : poarta monumentală, o statuie colosală, un Marte pentru un alt candelabru, cînd războiul împăratului se întetî din nou asupra Franței. Regele preocupat de noua campanie care amenința chiar Parisul nu mai avea timp să se ocupe de Cellini. Meșterul nu mai primea nici bani, nici

comenzi; fusese chiar nevoit să dea drumul lucrătorilor. Francisc I îi făgăduise de mai multe ori să vină să-i vadă lucrările în atelier, dar favorita, care prigonea mereu pe Benvenuto, îl împiedicase într-una. Veni totuși o dată, după ce — memorialistul o afirmă — făgăduise doamnei d'Etampes să facă aspre muștrări impertinentului sculptor. Regele sosi și făcu pe miniatul. Cellini observă din capul locului că se făcea mai miniat decât era, așa că, el ne spune, nu-și pierdu cumpătul. Voi artiștii, spunea Francisc I, e de mirare cum nu vroii să recunoașteți că fără ajutorul nostru nu v-ați putea desfășura talentele. De aceea ar trebui să fiți mai ascultători, mai puțin mândri și mai puțin încăpăținați. Îți comandasesm douăsprezece statui de argint și asta era tot ce doream să-mi lucrezi. Dar tu te-ai apucat să faci solnițe, vase, busturi, porți; nimic din ce ți-am poruncit și numai ce-ți place. Vreau ca voința mea să fie împlinită. Dacă te încăpățânezi să nu-ți ascuți decât închipuirea, îți vei sparge capul de ziduri... Cellini răspunse în felul cel mai blînd și cu o prefăcută umilință: recunoaște că toată vina este de partea lui și a soartei rele care nu l-a făcut demn să slujească cum se cuvine pe cel mai admirabil principe din lume; cere iertare deci, dar să-i permită Maiestatea Sa să-i amintească umil că argint n-a primit decât pentru o singură statuie, pe care a și făcut-o; că solnița i-a fost poruncită de Maiestatea Sa; că pentru poartă oamenii regești i-au dat banii și l-au împins să grăbească lucrarea; că pentru statuia colosală, el, artistul umil, a găsit că e demn de gloria unui rege atît de mare să facă ceva care să rămînă pe vecie. Iar ca o concluzie Benvenuto nu cerea Maiestății Sale decât să-i păstreze bunele grații și să-i dea voie să se întoarcă în Italia. Cellini își ținuse tot discursul aplecat într-un genunchi înaintea regelui. Regele îl ridică binișor de jos și-i spuse că tot ce a făcut e bine făcut, dar să nu mai sufle un cuvînt, dacă nu vrea să se întîmple o nenorocire. La plecare îl salută spunîndu-i: *adieu, mon ami!*

Necazul nu-i trecea ușor lui Benvenuto. Acum se hotărîse să plece cu orice chip și nimic nu-l mai putea reține. Peste cîteva luni, războiul bîntuind mereu, ceru din nou regelui voia să plece pentru cîtva timp în Italia: va lăsa la Paris atelierul cu lucrările, elevii, leafa ce i se datorește, totul. Pe cînd vorbea, regele îi arunca priviri încruntate; cînd termină, miniat, atît îi spuse Francisc I pe italianește: *Benvenuto, voi siete un gran matto!* Benvenuto, mare nebun ești! Îl cunoscuse bine regele.

Cu voia sau fără voia regelui, era hotărît să plece. Și în vara anului 1545, după o ședere de cinci ani în Franța, o porni spre Italia, părăsindu-și castelul, atelierul, ucenicii, lucrările începute. Mai tîrziu, gîndindu-se la nebunia lui, scria: „Spre nenorocirea mea o pornii la drum.” Și cu cît se apropia de Italia cu atît îi venea dorul să se întoarcă la Paris. Aproape de Lyon îl apucă o furtună groaznică: grindina uriașă ce pica era să ucidă pe toți călătorii. Ca să scape de chinul regretelor și să ajungă mai repede la Florența, lasă calul și se suie în trăsura de poștă. La Piacenza dă de vechiul său dușman Pier Luigi Farnese, feciorul papei, care ajunsese domnitor acolo. Dînd cu ochii de el, inima îi sări din loc amintindu-și cîte suferise din pricina acestuia.

Dar principele îl primește cum nu se poate mai bine, deplînge cu falsă sinceritate nenorocirile ce îndurase, nu din faptul lui, afirmă, ci din cauza unor intriganți care îndirjiseră pe papă — el Pier Luigi îl știa nevinovat; în cele din urmă, aproape cerîndu-i iertare pentru tot ce pătimise, îi propune să intre în serviciul său... Cellini nu știa cum să scape de atîta bunăvoință. În curînd avea să fie răz-bunat, căci ducele avea să fie asasinat de cei din jurul lui. Și mora-listul Benvenuto trage concluzia că „Dumnezeu nu lasă niciodată ne-pedepsiți pe cei ce asupresc pe nevinovați”. De la Piacenza, încalecă iară și în august 1545 ajunge la Florența, în orașul lui natal.

XI

Nu avea gîndul, ne spune el, să rămînă acolo, deși ardea de do-rința să lucreze ceva care să rămînă în patria lui, spre gloria școlii florentine din care făcea parte, dar care nu-l cunoștea decît ca giu-vaergiu și cizelator. Ajuns la Florența, găsește și o justificare a gră-bitei lui plecări din Franța: venise ca să ajute pe soră-sa, în strîm-torare și cu o casă de fete; cum își va căpătui nepoatele, va pleca aiurea. Dar de data asta, afară de scurte călătorii la Pisa, la Roma și o fugă la Veneția, rămîne la Florența pînă la sfîrșitul vieții. Și rîmi-ne pentru că i se oferă puțința să facă opere sculpturale care, în credința lui, aveau să-l nemurească.

Ca bun cetățean florentin, se duse să-și viziteze suveranul, fără nici un gînd să intre iară în serviciu. Povesti ducelui Cosimo tot ce făcuse la curtea regelui Franței, și cu mania lui querulantă, se plînde de puțină răsplată ce avusese. Ducele se arată dornic să-l oprească la Florența și să-i dea de lucru. Dorea de mult să aibă un Perseu pentru piața Senioriei. Cellini vroia să arate școlii florentine, care nu știa ce lucrase pentru regele Franței, că poate fi și sculptor, nu numai cizelator de lucruri mărunte. Cum Cosimo îi oferea toate în-lesnirile și-i făgăduia marea cu sarea, se lasă ispitit. Artistul și vedea statuia lui ridicîndu-se în cea mai frumoasă piață din orașul natal... În entuziasmul lui, nu-și ia nici o precauție și se încrede în totul în cuvîntul ducelui, lucru de care avea mai tîrziu să se căiască. „Ne-știind că acest domnitor avea mai mult apucături de negustor decît de duce, mă purtam cu Excelența Sa în chipul cel mai dezinteresat (*liberalissimamente*), ca cu un duce, iar nu ca cu un negustor”. Și Cellini se pune pe lucru.

Acest duce Cosimo, fiul lui Giovanni dalle Bande Nere, vroia și el, ca predecesorii săi din neamul Medici, să înfrumusețeze cît mai mult Florența, asupra căreia ajunsese să domnească, după stingerea ultimelor libertăți republicane, ca domnitor absolut, miluit de spa-nioli și ajutat de papă. Nu avea un deosebit gust artistic, iar pictorii și sculptorii de care se înconjura erau din generația care venise după marii meșteri, după cei ce asiguraseră gloria școlii florentine. Cu ex-cepția sculptorului Gianbologna, artiștii ducelui erau mai mult me-diocri. Un Vasari strică minunatele săli ale Palatului Vechi cu fres-cele lui grandilocvente și anoste, iar un Bandinelli dezonoarează Piața Senioriei cu oribilul grup al lui Hercule și Cacus. Cosimo nu avea

nici gustul, nici mijloacele unui Francisc I. Cu firea lui de negustor, era foarte calculat în generozități. Alegînd pe Cellini, cădea asupra unui artist care ținea încă de școala cea mare, asupra unui sculptor care privea pe Michelangelo ca pe un zeu și care era el însuși meșter cinstit și conștiincios, luptîndu-se pururea să se întrecă pe sine.

Dar de ce ținea ducele cu orice preț să aibă un Perseu în piața Senioriei? Republica florentină pusese pe Donatello³⁰ să sculpteze pe Judita ucizînd pe Holofern; grupul era interpretat ca un simbol al libertății răzbunătoare. În fața Juditei donattelliane, Cosimo vroia să vadă ridicîndu-se simbolul contrariu: Perseu întinzînd capul tăiat al Gorgonei, eroul tînăr ucizînd monstrul, care în ochii ducelui simboliza democrația populară, acum învinsă la Florența. Cellini nu se preocupă de simbolismele acestea, ci se gîndește numai la norocul ce i se oferă de a concepe o operă frumoasă care să-i nemurească numele și să împodobească pe vecie magnifica piață a cetății lui natale.

Modelul ce Benvenuto prezintă place peste măsură ducelui — care după părerea sculptorului nu era un mare cunoscător în materie de artă. Perseu era înfățișat călcînd peste trupul ucis al Meduzei, ridicînd în mîna stîngă, cu un gest energic, capul tăiat al monstrului, strîngînd în mîna dreaptă, orizontal, sabia curbată la vîrf — așa cum

³⁰ Donatello, cu numele adevărat *Donato di Niccolò di Betto Bardi* (1337—1466) — sculptor florentin din epoca Renașterii timpurii — a fost o personalitate excepțională a Renașterii. Prin el, realismul și umanismul, în înțelesurile lor moderne, își găsesc locurile lor categoricale proprii. Sculpturile sale (*San Marco, San Giorgio, San Giovanni, David, Cantoria*, altele) reprezintă prin caracteristicile lor generale și esențiale, negarea lumii medievale și prototipuri spre care năzuia societatea vremii lui. Prin arta sa, Donatello și-a depășit epoca. El „a exercitat o influență puternică nu numai asupra contemporanilor săi, ci și asupra tuturor generațiilor de artiști care l-au urmat” (*Andrei Ojetea, Renașterea, ed. cit., p. 372*). „În marea operă violentă a lui Donatello, intelectualismul ascuțit al artei florentine se afirmă pentru prima oară. El va încerca să adapteze omul prin spirit la lumea stăpînită de rațiune care începe să se afirme. Va avea destinul tragic de a muri înainte de a fi tras concluziile, dar și de a pregăti, prin moartea sa, o concluzie victorioasă” (*Elie Faure, Istoria artei. Artă Renașterii, III, în românește de Irina Mavrodin, Editura Meridiane, București, 1970, p. 73*).

Lucrarea „*Judith și Holofern*” — la care se referă C. Antoniade — reproduce, spun istoriografil, pasiunile și suferințele omenești în scopul dobîndirii libertății.

Mitologia spune că Perseu, fiul lui Zeus și al Danaë-ei, fiica regelui Acrisius — ajuns la curtea regelui Polydectes de pe țărmurile insulei Seriphus, ar fi fost trimis să ucidă Meduza, una dintre cele trei fiice monstruoase ale lui Phorcys și Ceto — considerată prin excelență „gorgonă” și, spre deosebire de surorile ei, muritoare. Ajuns pe țărmurile „gorgonelor”, Perseus izbutește, printr-o singură lovitură, să reteze capul Meduzei și, făcînd drum-întors, prin diverse cetăți, să împietrească, prin arătarea chipul monstruos al Meduzei, monștri și tirani. Pînă la urma urmelor, își ucide, fără să vrea, și pe bunicul său Acrisius, adevărînd, astfel, oracolul.

C. Antoniade bănuiește că, prin PERSEU, comandat lui Benvenuto Cellini, ducele Cosimo — prea puțin binevoitor și protector al culturii — vroia să arate contemporanilor și posterității că, învingînd Meduza — la modul mitologic — este învinsă — la modul practic, Democrația.

Se pare că Benvenuto Cellini, închipuindu-și și intruchipînd celebrul său tablou, nu s-a gîndit la asemenea semnificații.

il vedem și astăzi, turnat în bronz, în Loggia dei Lanzi, în fața Palatului Senioriei. Cellini, mulțumit de aprobarea ducelui, promite ca statuia să fie de trei ori mai frumoasă ca modelul...

Pe când modela Perseul său, Cellini încearcă o dată mai mult neplăcerile vieții de curte, cu nesiguranța și intrigile ei. Ca la Roma și la Paris izbutește, cu firea lui, să-și facă repede și la Florența dușmăni aprinse și durabile. Întii, se ceartă cu oamenii ducelui, cu majordomul Francesco Ricci, cu vistiernicul Lattanzio Gorini, „un omuleț cu mâini de păianjen, cu glăsuleț de țințar, grăbit ca un melc”. Lui Ricci, care crescuse ca pedagog pe Cosimo, îi spune o dată: „Oamenii ca mine sunt demni să stea de vorbă cu papii, cu împărații și regii cei mai mari: nu sunt poate doi deopotrivă cu mine în toată lumea, pe când ca dumneata se găsesc cu zecimile pe la toate ușile.” Dar dușmanul de moarte este sculptorul Bandinelli. Acesta împreună cu toți ceilalți de la curte se luptau să convingă pe duce că giuvaerul nu era în stare să modeleze și să toarne statui. Puțin răbdătorul Benvenuto e nevoit să se apere de tot felul de intrigi și de denunțuri calomnioase. Ba i se înscenează chiar un proces, în genul celui de la Paris. Avusese imprudența să ia ca elev pe un băiețandru frumos, feciorul unei curtezane numită Gambetta. Aceasta, pusă la cale de majordomul Riccio — afirmă Cellini, — ridică o plîngere cu învinuire de sodomie după ce încercase să stoarcă bani și fusese primită în felul cellinian. Cum nu era de glumit cu *bargello* de la Florența și cum după asemenea învinuire urma arestarea, Cellini pînă să se justifice înaintea ducelui preferă să fugă. Se duce la Venetia, unde nu rămîne mult, căci cu toată lipsa lui, complotul avortează. La Venetia e primit și sărbătorit de Tiziano, „minunatul pictor”, și de compatriotul său Sansovino, „valoros sculptor și arhitect florentin”. Tot acolo întâlnește pe ucigașul Lorenzino de Medici care-l sfătuiește să nu se mai întoarcă la Florența.

Se întoarce totuși, chemat de duce, dar dușmănia lui Bandinelli îl urmărea mereu. Cum suferea de mania persecuției i se părea că din pricina acestuia Cosimo nu-i da suficiente mijloace să-și continue opera. Se gîndea iară să lase totul și să plece aiurea, la nevoie să se întoarcă în Franța. Dar regele, mînios de plecarea lui nejustificată și aflînd că acum lucra la curtea florentină, nu vroia să-l rechemе. Dar altă parte, elevii rămași la Paris, stăpîni pe atelierul și bunurile maestrului plecat, întăritau în tot felul pe rege împotriva lui. Mîndru și bănuitor cum era, Cellini nu s-ar fi întors nechemat. În neajunsurile de la Florența, se gîndea cu jale la situația lui strălucită de la Paris: „de mai multe ori fui prins de o adîncă disperare”.

Asupra unui asemenea acces de disperare se hotărî să ucidă pe Bandinelli cînd îl va întîlni.

„Cînd ajunsei în piața San Domenico, tocmai Bandinelli intră pe poarta cealaltă. Mă îndreptai spre el, hotărît să săvîrșesc fapta de singe, dar ridicînd ochii îl văzui fără arme, călare pe un biet catîr cit un măgăruș, avînd lîngă el un băiețuș de vreo zece ani. Cum mă zări, îngălbeni ca moartea și tremura din cap pînă în picioare. Judecînd că ar fi fost mișelesc să-l atac, îi spusei: «Nu-ți fie teamă, mișelule, nu ești demn de loviturile mele.» Mă privi umilit și nu suflă un

cuvînt. Atunci îmi venii în fire și mulțumii lui Dumnezeu că m-a împiedicat să săvîrșesc o asemenea faptă."

Cu acest Bandinelli avu Cellini multe răfuieli. Odată ducele primise o frumoasă statuie antică. Cellini se extaziază și-i explică lui Cosimo în ce consista frumusețea inegalabilă a operei. Bandinelli apare, privește statuia și rînjind spune ducelui: Cum v-am spus de atîtea ori, anticii aceia nu pricepeau nimic din anatomie: de aceea operele lor sunt așa de pline de greșeli. Ducele, nemaștiind ce să creadă, roagă pe Cellini, care tăcea plin de dispreț, să-i răspundă. „Excelența Voastră știe că Bandinelli e făcut numai din răutate și că așa a fost pururea; cum privește un lucru, fie el cel mai frumos din lume, îndată se schimbă în ochii lui în ce e mai urît. Eu care sunt dus numai spre bine, văd mai sănătos adevărul. Ceea ce am spus despre statuie e purul adevăr, pe cînd tot ce spune Bandinelli e ieșit numai din răutatea care-i plămuieste firea." Ducele rîde, iar Bandinelli scrișnește din dinți. Atunci Bandinelli schimbă vorba și se plînge de sonetele difamatorii ce plebea i-a adresat cînd a dezvăluit în piață grupul lui Hercule și Cacus. Cellini îi replică amintind suțele de sonete de laudă primite de Michelangelo cînd a inaugurat sacristia de la San Lorenzo — și unele și altele pe bună dreptate. Dar ce cusur găsești lui Hercule al meu? Cellini îi înșiră toate defecțele acestui execrabil grup, critici în totul întemeiate: Taci din gură, sodomitule! Ducele atunci se minie, Cellini se înfurie, dar reculegîndu-se repede și ca să nu ofenseze la rîndul lui pe duce, răspunde cu o glumă: „Nebunule, nu vezi că-ți ieși din minți! Facă cerul să fi fost inițiat și eu la o artă atît de nobilă, căci stă scris că Jupiter a practicat-o cu Ganimede în cer, iar pe pămînt cei mai mari regi și împărați: eu nu sunt decît un biet om de nimic și n-aș putea să mă încumet spre un lucru așa de minunat!" Toți izbucnesc în risete și gluma lui Benvenuto risipi atmosfera penibilă.

„Să știi însă cititorule, adaugă Cellini, că dacă vorbele mele erau glumețe, inima îmi plesnea de necaz, la gîndul că un ticălos ca acesta, cel mai murdar din lume, îndrăznise să mă insulte în fața unui principe așa de mare..."

XII

Dușmanii lui Benvenuto șopteau pretutindeni că acesta nu va fi niciodată în stare să toarne Perseul. Cu toate explicațiile ce-i da sculptorul, însuși ducele avea îndoieli. Izbutise cu mare greutate, punînd mai mult din punga lui — căci oamenii curții îi inventau tot felul de piedici — să-și facă un atelier în casa din via de la Pergola ce-i dăruise ducele, și să-și instaleze, după ideile lui ingenioase, un cuptor pentru turnarea grupului ce modelase, neavînd nici o încredere în turnătorii de meserie. Paginile în care povestește dramatica aventură a turnării lui Perseu sunt din cele mai frumoase din vîloaiele *Memorii* și au rămas pagini de antologie în literatura universală. Sculptorul povestește amănunțit cum și-a construit cuptorul, cum după modelul în ceară al statuii își făcuse forma de pămînt, cum o coborîse

în groapa de sub cuptor, cum rînduise canalele de scurgerea metalului, cum pusese arma și bronzul la topit, cum dase foc cuptorului.

„Poruncii atunci să se dea foc cuptorului. Focul trăgea așa de tare din cauza rășinei din buturugile de pîn și din cauza felului cum construise cuptorul, încît fui nevoit să alerg încoace și încolo ca să dau ajutor; mă obosisem peste măsură, dar nu mă lăsam. Ca culme, se întîmplă că atelierul începu să ia foc și ne temeam să nu ne cadă acoperișul peste cap: dinspre grădină, cerul îmi trimitea atîta vînt și ploaie încît îmi răcea cuptorul. Luptînd așa mai multe ceasuri în șir cu aceste blestamate accidente, oboseala fu mai mare decît puterea mea de rezistență încît în cele din urmă m-apucară niște friguri strașnice cum nu avusesem niciodată. Fui silit să mă trîntesc în pat...”

Înainte, arătă fiecăruia ce avea de făcut, cum trebuia supraveghea-tă scurgerea metalului topit, cum avea să fie ațîțat focul; trimise de mîncare și de băut tuturor lucrătorilor. Timp de două ore fu scuturat de friguri, încît crezu că i-a sosit ceasul de pe urmă. Nu mai credea să apuce ziua de mîine...

„Stînd în aceste nemăsurate chinuri, văd intrînd în odaie un om încovoiat ca un S, care începu să-mi spună cu un glas trist, tînguitor, ca al celor ce anunță ultimul ceas al osîndiților: O Benvenuto, toată munca ți-e prăpădită și nu mai e leac pe lume! Cum auzii vorbele nenorocitului, scosei un strigăt îngrozitor de s-ar fi auzit din al noulea cer; repede îmi luai hainele și începui să mă îmbrac, îmbrîncind și dînd cu picioarele în cei ce vroiau să mă ajute. Mă tînguiam zicînd: Ah, trădători, invidioși! Asta e o trădare chibzuită; dar jur pe Dumnezeu că o voi da pe față și că înainte de a muri voi lăsa așa pildă pe lume ca toți să rămînă uimiți! Cînd isprăvii de îmbrăcat mă dusei cu sufletul înveninat spre atelier unde găsii pe toți cîți îi lăsasem veseli și plini de însuflețire stînd acum uluiți și aiuriți. Ascultați, le strigai: Pentru că n-ați știut ori n-ați vroit să faceți cum v-am spus, supuneți-vă acum fără crîcneală; nu mai e vreme de dat sfaturi, ci numai de dat ajutor. La vorbele mele îmi răspunse un meșter anume Alessandro Lastricati zicînd: Vezi, Benvenuto, ai vrut să faci o treabă împotriva regulilor artei, nu e de mirare că nu izbutești! La vorbele astea mă întorsei cu atîta furie și cu o hotărîre așa de cruntă, încît Alessandro și ceilalți îmi spuseră toți într-un glas: Poruncește acum și noi te vom ajuta cît ne vor ține puterile. Cred că-mi spuneau aceste vorbe bune pentru că erau convinși că în curînd voi pica mort. Mă dusei îndată la cuptor și văzui tot metalul prins, sau cum se zice, făcut mămăligă (*fatto un migliaccio*).

Porunci atunci să se ațîțe focul: aduseră lemn uscat de stejar, îl trîntiră cu brațele în cuptor și la focul acesta de iad metalul începu să strălucească și să se topească. Dar focul se întetise și mai tare pe acoperiș; trimise oameni sus să-l stingă. Dinspre partea grădinii întinse-se pînze ca să oprească ploaia ce bătea tot mai tare.

„Cu glas tare dădeam porunci și fiecare, văzînd că metalul se topea, lucra cît trei. Luai atunci o bucată de cositor cam de șaiszeci de livre și o aruncai în cuptor asupra metalului... Cînd văzui, împotriva așteptărilor acestor neștiutori, că am înviat un mort, îmi veni atîta tărie încît nu mai simțeam nici frigurile, nici frica de moarte. Deodată se auzi o izbucnire cu o străfulgerare de lumină înspăimîntătoare, ca și cum un trăsnet ar fi căzut asupra noastră; o spaimă groaznică

ne prinse pe toți și pe mine mai mult ca pe ceilalți. Trecînd zgomotul și strălucirea, începurăm să ne vedem chipurile; băgînd de seamă că capacul cuptorului sărise în bucăți și că bronzul da pe dinafară, făcui îndată să se deschidă gurile formei. Văzînd că metalul nu se scurgea cu iuțeala obișnuită și crezînd că aliajul se consumase din pricina focului teribil, poruncii să-mi aducă toate farfuriile, strachinile și ulcelele de cositor ce aveam, vreo două sute în totul, și una câte una le aruncam în canale, iar restul în cuptor; așa că văzînd fiecare cum bronzul se făcuse perfect lichid și că forma se umplea, însuflețiți și veseli mă ajutau și-mi dădeau toți ascultare. Eu dam porunci, puneam mina și ziceam: O Doamne, cu puterea ta nemăsurată ai înviat din morți și te-ai urcat plin de slavă în ceruri! Într-o clipă forma se umplu. Căzui în genunchi și din toată inima mulțumii lui Dumnezeu. Zăzînd un castron cu salată pe a lavită, mîncai cu poftă mare și băui cu toți oamenii mei. Cum mai erau două ceasuri pînă la ziuă, mă culcai vesel și vindecat, ca și cum nimic n-avusesem..."

Dușmanii erau curioși să afle cum reușise turnarea statuii. Totul se întîmplase după cum prevăzuse artistul. Printr-un noroc nemaipomenit, spune Cellini, bronzul fusese tocmai atît cît trebuise ca să umple forma: nici o picătură nu rămăsese în canale.

Cellini biruise în partea cea mai grea a operei. Îi rămînea de făcut pedestalul pe care-l concepuse cu o mare bogăție de amănunte, cu basoreliefuri dramatice cu patru statuete în firidele lor, pe cele patru laturi: operă cam teatrală și destul de încărcată, lucrare mai mult de giuvaergiu decît de sculptor. În sfîrșit, Perseul fu gata și ducele vroia, înainte ca statuia să fie fixată în Loggia dei Lanzi, să fie arătată în public, pentru ca florentinii să se pronunțe.

"În sfîrșit, cu ajutorul Domnului, terminai în totul statuia mea și într-o joi dimineață o descoperii întreagă. Nu se luminase încă bine de ziuă și o mare mulțime de popor se și adunase; într-un singur glas care mai de care se întreceau să o laude. Ducele sta la o fereastră joasă a Palatului, deasupra porții, pe jumătate ascuns, și auzea tot ce se spunea. După ce a ascultat mai multe ceasuri, se retrase mîndru și mulțumit..."

Cellini se mîndrește însă mai mult de aprobarea ce-i aduc oamenii de meserie, pictori și sculptori, ca un Pontormo și un Bronzino. Artiști, învățați și studenți compun, după cum era obiceiul, zeci de sonete, în italianește, latinește ori grecește, spre lauda lui Perseu. "După două zile, văzînd că laudele creșteau mereu, mă dusei să mă înfățișez ducelui. Mă primi cu multă plăcere și-mi spuse: Benvenuto, sunt mulțumit de tine și-ți făgăduiesc să te răsplătesc într-un chip care să te uimească; și asta înainte să treacă ziua de mîine." În culmea fericirii, sculptorul cere voie să plece o săptămînă în pelerinaj la sanctuarele toscane, ca să mulțumească Domnului. Fără să aștepte bunătățile ducelui, porni spre Camaldoli și San Francesco della Verna. "Plecai din Florența cîntînd psalmi și imnuri spre cinstirea și slava Domnului în tot timpul călătoriei, care-mi fu foarte plăcută, căci vara era frumoasă și umblam prin locuri pe care nu le mai văzusem." Benvenuto se întoarce și răsplata ducelui tot nu mai sosea. În loc să-i ofere o gratificație "uimitoare", Cosimo pune să-l întrebe cît cere pentru Perseul lui. Chiar de mi-ar da zece mii de *scudi*, tot n-aș fi plătit; dacă știam că asta are să-mi fie răsplata, n-aș fi in-

trat în slujba Excelenței Sale. Știi, îi spuse a doua zi ducele mînios, că cu zece mii de *scudi* se zidesc orașe și palate? Excelența Voastră, ar fi răspuns Cellini, găsește sumedenie de oameni să-i zidească orașe și palate, dar un *Perseu* nu e alt om pe lume în stare să-i facă!

Apărea astfel din nou firea de negustor a acestui Medici. Cellini, obidit, nu mai cere nimic și se declară destul de plătit dacă ducele îi păstrează bunăvoința. Cosimo nu găsește altceva mai bun decît să recurgă la expertiza lui Bandinelli, care era dușmanul de moarte al lui Benvenuto. De frica acestuia, Bandinelli spune că *Perseul* valorează 16.000 *scudi*... Nici așa nu-i convenea lui Cosimo. Ducea Leonora se oferă ea să aplaneze diferendul. Cellini își blestemă din nou ceasul cînd s-a gîndit să se oprească la Florența. În cele din urmă se recurge la arbitrajul unui *galantuomo*, Girolamo degli Albizi, care era priceput în ale milităriei, dar habar n-avea de sculptură. Albizi fixează suma de trei mii cinci sute *scudi*. Dar nici pe aceștia nu-i vede dintr-o dată sculptorul: vistiernicul îl plătește cu țîrîita, și cînd în 1566 își scrie memoriile, Cellini afirmă că i se dau încă cinci *scudi* de aur. De abia în 1567 — după cum rezultă din memoriile lui Cellini care-și ținea foarte exact socotelile — i se plătesc ultimii 200 *scudi* și dă chitanță de descărcare.

Aceste tocmeli și mizerii îl înstrăinau de duce. Favoarea ducesei o pierduse mai de mult, deși în primii ani, cînd îi lucra tot felul de giuvaere și frumoase vase de argint, i se arătase nu se poate mai prietenoasă. Dar odată, Leonora avînd poftă de un colan de mărgăritare, rugase pe Cellini să stăruie de duce să i-l cumpere. Colanul era plin de cusururi și nu făcea prețul ce cerea samsarul: Benvenuto spuse adevărul ducesei, dar aceasta se încăpățînase să aibă colanul cu orice chip. Cellini se duce atunci să pledeze înaintea lui Cosimo cumpărarea. Ducele știa de dorința ducesei, cunoștea puțina valoare a giuvaerului și mai știa că Benvenuto era bun cunoscător. Făcînd apel la cinstea lui și făgăduindu-i secretul îl roagă să spună adevărul. Cellini mărturisește că ducesa l-a rugat să intervină, dar că colanul nu valorează mare lucru. Spre nenorocul lui, Leonora, ascunsă după o ușă, ascultase totul: din ziua aceea pieri orice bunăvoință pentru omul care nu păstrase secretul. Întocmai ca Madame d'Etampes, ducesa prigonește în tot felul pe bietul Cellini.

Singura lui mîngîiere în acești ani de trudă e aprobarea ce arta lui capătă de la marii artiști ai timpului, în special de la cel mai mare, de la Michelangelo, zeu inegalabil pentru Cellini. Din Roma, unde lucra la edificarea bazilicei San Pietro, Michelangelo îi scrie, după ce văzuse un bust ce turnase bancherului Bindo Altoviti: „Benvenuto mio, te știam de mulți ani ca cel mai mare giuvaergiu; văd acum să ești tot așa de mare sculptor. Află că messer Bindo Altoviti mi-a arătat bustul lui în bronz spunîndu-mi că e de mîna dumitale: mi-a făcut mare plăcere; îmi pare rău însă că e pus într-o lumină rea: luminată cum se cuvine, opera ar apărea în toată frumusețea ei”. Primind scrisoarea, Cellini se grăbește să plece la Roma, ca să revadă pe bătrînul maestru, să-și așeze opera în lumina cea bună și să-și încasaze banii de la Altoviti. Ducele îl rugase să stăruie mult de Michelangelo să se întoarcă în patrie, unde l-ar fi așteptat toate bunătățile: Cosimo vroia chiar să-l facă senator. Pus la cale de

duce, Cellini îi scrisese în acest sens, dar celălalt nici nu-și dase osteneala să răspundă. Îl găsește pe Titanul ursuz ocupat cu clădirea lui San Pietro : nici gând n-avea să se întoarcă la Florența. Înhamat la opere mari, nu-i ardea să vină la curtea mediocră a lui Cosimo. „Îi făcui mii de promisiuni în numele ducelui. Mă privi atunci drept în ochi și-mi spuse surizînd : Dar dumneata cum ești mulțumit de el ? Deși îl asigurai că eram foarte mulțumit și foarte bine tratat, îmi arată că știa cea mai mare parte din neplăcerile mele : în cele din urmă îmi spuse că i-ar fi greu să poată pleca...”

XIII

Cellini se apropia de șaizeci de ani. După *Perseul* așa de reușit, se ocupă mai ales de sculptură ; plănuiește opere mari, face schițe și modele (care s-au găsit după moarte în atelierul lui și figurează în inventarul încheiat atunci), dar de realizat puține poate realiza : ducele îl întrebuința cît mai rar și dușmănia ducelui persista. Cosimo pusese să i se scoată din carierele lui toscane un splendid bloc de marmură ; vroia să i se sculpteze un Neptun pentru fîntîna din piața Palatului vechi, și apucase să făgăduiască blocul cavalerului Bandinelli. Cellini pledează mult ca opera să fie pusă la concurs : numai prin emulație, explică el, s-a înălțat splendida școală florentină, unica pe lume, și pe care se sprijină toată gloria ducelui. „Și dacă veți ști să alegeți, spunea el ducelui, modelul celui mai plin de talent, numele Excelenței Voastre va căpăta o nouă strălucire, banii vor fi bine întrebuințați, lumea va crede că iubiți artele și că vă cunoașteți într-însele.” Cosimo dă din umeri și pleacă fără să aștepte sfîrșitul.

„Signore, îi spunea ambasadorul delle Lucca, prezent la scenă, e un om teribil acest Benvenuto ! E mai teribil decît crezi, răspundea Cosimo, și ar fi fost mai bine pentru el să nu fie așa de teribil, căci ar fi avut acum lucrări pe care nu le are !” Și încheierea a fost că Benvenuto nu a căpătat comanda Neptunului, deși toată curtea admira modelul ce făcuse, întîi mic în ceară, apoi mare în argilă. Ar fi căpătat-o desigur Bandinelli, de nu s-ar fi dus pe lumea cealaltă. În locul lui are comanda alt sculptor, Ammannato, tot așa de mediocru, care cioplește din frumosul bloc greoiul Neptun ce se vede și azi în piață.

Benvenuto se consolează sculptînd un imens Crist de marmură albă, răstignit pe o cruce de marmură neagră. Îl destina propriului său mormînt, pe care vroia să-l zidească într-o capelă din Santa Maria Novella. Se ceartă însă cu călugării de acolo, nu le mai dă crucifixul, iar mormîntul și-l pregătește la Annunziata. Dar nu-i era dat să doarmă sub acest Crist. Ducele, admirînd peste măsură statuia, o cumpără pentru palatul Pitti. Mai tîrziu, după moartea lui Cellini, ducele Francesco I o dăruiește regelui Filip II, și astăzi crucifixul împodobește o capelă din Escorial, la spatele altarului major. Este, desigur, opera cea mai mișcătoare și mai patetică a lui Cellini : sobră, fără nici o teatralitate, exprimă o durere într-adevăr divină și pare ieșită din aceeași inspirație care a dat tragicele răstigniri ale pictori-

lor spanioli din același Escorial, ale unui Valdes Leal, de pildă, ori ale unui Greco. „De n-ai ști — nota amicul meu, scriitorul italian Giulio Caprin, după o vizită făcută împreună în palatul-mănăstire al sumbrului rege spaniol — că, acest crucifix a ieșit dintr-un atelier florentin și din miinile celui care de abia terminase Perseul, l-ai putea lua drept ceea ce se numește un Crist spaniol, plin de durere: *tutto dolore*.”

Văzînd că nu e întrebuințat după cum dorea, Cellini cere în mai multe rînduri ducelui să-i redea libertatea. Se gîndea să se întoarcă în Franța. Dar marele său amic și protector Francisc I murise; murise apoi și fiul acestuia, Henric II. Caterina de Medici, văduva regelui, plănuiind un mausoleu măreț pentru soțul mort, se gîndise la compatriotul ei, Cellini. „Benvenuto e om abil, răspunse ducele ambasadorului reginei — cum toată lumea știe, dar acum nu mai vrea să muncească!” În realitate, voia să-l păstreze la curtea lui, dar nu se gîndea să-i dea destul de lucru. Cellini se apucă atunci de alte treburi. Începe să-și scrie viața, la care lucrează mai bine de patru ani. Povestea lui se termină cu evenimentele anului 1562. La acea dată se oprește și deși mai trăiește aproape zece ani nu mai reia autobiografia. Scrie însă două tratate asupra meseriei lui, dezvăluindu-le secretele; cărți pline de amănunte, cunoștințe și sfaturi tehnice. *Dell'Oreficeria* și *Della Scultura*, care conțin și descrierea principalelor sale lucrări ca cizelator și sculptor, sunt opere extrem de prețioase pentru cei ce se dedau acestor nobile arte. Îmbătrînit, Benvenuto nu mai joacă acum cu spada ori pumnalul: se mulțumește să ascută versuri. Versuri scrisese toată viața, dar acum cîntecul lui e o continuă lamentare, o rugăciune umilă către Dumnezeu, nu din pocăință pentru păcatele lui — pînă a închis ochii nu a avut conștiința să fi păcătuit pe lume — ci invocîndu-i justiția pentru pedepsirea dușmanilor care l-au nedreptățit. Pe dușmani, un Bandinelli, un Vasari, nu-i iartă nici morți.

*E'mi rinnuova ognor cotanti affanni,
Ch'i'priego l'immortal elemente Iddio,
Ch'abbia misericordia a questo mio
Resto di vita ormai di settant'anni.*

*Comporti tu, Signor, ch'ognun m'inganni,
Questo crudel, quell'altro tristo, impio;
Se il mio gran male è lor sol gran desio,
Justizia è morta a'tuoi celesti scanni.*³⁰

Bătrînețele lui Cellini sunt triste și amare. Puținii prieteni ce izbutesc să-și păstreze se duceau unul cite unul. Generațiile noi de artiști făceau puțin caz de bătrînul meșter al Perseului. Muriseră Benedetto

³⁰ Mereu îmi vin atitea noi necazuri, — încît mă rog de Domnul fără moarte și milostiv — să aibă milă de viață ce-mi rămîne — după acești șaptezeci de ani ai mei.

Rabzi tu, Doamne, ca fiecare să mă'nșele, — unul crud, altul rău și nelegiuit; — dacă singurul lor dor e să sufăr cit mai mult — atunci Dreptatea a murit la cerscul tău scaun. (trad. C. A.)

Varchi, Annibal Caro, medicul Guidi, Giambattista Tassi. Durerea cea mai mare o încearcă în 1564 când moare Michelangelo Buonarroti.³¹ În ultimii ani ai Titanului, Cellini îi adresase un frumos sonet în care-și exprimă, în versuri demne de un adevărat poet și de un suflet mare, toată admirația.

*Solo una fronda della tua corona,
Angel Michel divin, solo immortale,
Ricco, mi mostra, e d'altro non mi cale,
Che questa basta in me, sol bella e buona*³²

La înmormântarea lui Michelangelo, săvârșită cu cea mai mare pompă, academia florentină deputase patru artiști să o reprezinte: doi pictori, Bronzino și Vasari; doi sculptori, Cellini și Ammannati.

Munca lui dirză nu-l îmbogățise, căci Benvenuto nu era aprig la câștig. Ducele îl plătitise cu parcimonie și în anii din urmă aproape nu-l mai întrebuința. În mare parte vina era a lui Cellini și a firii lui sucite. La o cerere din 1561, Cosimo dictă acest rescript: „Dacă Benvenuto e dispus să se consacre lucrărilor ce-i voi cere, va avea comenzi și multe; dar dacă vrea să nu facă decît pe placul lui, e cu neputință să-l întrebuințez”. Fără să fie risipitor, Cellini era darnic cu ai lui: căpătuisese toate nepoatele și ajuta pe toți cei în nevoie. Făcuse și afaceri proaste: odată cumpărase uzufructul unui domeniu de la niște lacomi țărani toscani; aceștia ca să scape de el și să reintre în avere încercaseră, să-l otrăvească. Fără familie mai apropiată, fără afecțiuni feminine în jurul lui — toate legăturile ce avusese fuseseră de o specie mai mult josnică: modele, curtezane servitoare — apropiindu-se de șazece de ani, se gîndise să intre în religie. În condica în care își însemna evenimentele principale ale vieții, găsim la anul 1558 această inscripție: „Astăzi 2 iunie 1558, eu Benvenuto Cellini am primit prima tonsură, adică primele ordine pentru preoție, din miinile reverendissimului monsignor de 'Seristori, în casele sale din Borgo Santa Croce, cu toate solemnitățile și ceremoniile obișnuite în asemenea prilej.” Dar peste doi ani aceeași mină notează: „În anul 1560, dorind să am copii legitimi, dar în taină, m-am dezlegat de această făgăduință și mi-am reluat libertatea.” Simțise, se vede, cît de puțin se potrivea firea lui cu preoția. Ca să-și facă o familie, adoptase întîi pe fiul unei femei, Dorotea Sputasenni, care — după mărturisirea lui — îi servise

³¹ Michelangelo Buonarroti (1475—1564) a fost, după expresia lui Giorgio Vasari, artistul suprem, pe care l-a trimis Dumnezeu pe pămînt. A fost un „zeu coborît pe pămînt ca să aducă perfecțiune.”

Ca „zeu coborît pe pămînt ca să aducă perfecțiunea”, Michelangelo „a reprezentat forța athletică sub toate formele ei, cînd liniștită și stăpîină pe sine (*Davide*), cînd clocotitoare și gata de a izbucni (*Moise*), cînd tristă și meditativă (*Lorenzo al XI-lea de Medici*), cînd contractată prin efort (*Giuliano*), cînd copleșită de oboseală (*Sclavii*), cînd deznădăjduită (*Noaptea*), cînd fulgerătoare (*Iisus*). El a ridicat la apogeu geniul sculptural al florentinilor și a contopit într-o formă neîntrecută cele două tendințe ale Renașterii: cultul frumuseții corporale și pateticul religiei creștine care divinizează suferința” (*Andrei Ofelea, Renașterea, ed. cit.*, p. 376).

³² Numai o frunză din cununa ta, — divin Michelangelo arată-mi, tu singurul bogat, singurul nemuritor; — atîta mi-e de ajuns și de nimic alt nu-mi pasă, căci numai ea e pentru mine bună și frumoasă. (trad. C. A.)

ca model pentru Medusa și alte lucrări. Afirmă că făcuse aceasta nu mai din milă, din pricina strîmtoării în care vedea pe toți Sputasenni, dar se poate ca Benvenuto să-și fi simțit oarecare răspundere în apariția pe lume a micului Tonino. Vroia să facă din acesta un sculptor, să-i lase numele și averea lui. Dar Tonino nu avea nici o aptitudine pentru nimic — acesta îl va fi convins că nu era singele lui — și în disperare de cauză Cellini hotărîse să-l facă călugăr. Cu neamul Sputasenni, Benvenuto are infinite neplăceri și, în cele din urmă, obține de la duce anularea adopțiunii, nu fără să plătească pe mai mulți ani întreținerea tînărului bun de nimic. Familia de adopțiune neizbutindu-l, bătrînul meșter se însoară, în 1563, cu o fată care-l slujea de mai mulți ani, Piera di Salvador de Parigi. Un fiu, Giovanni, născut în 1560, îi fusese legitimat în anul următor de ducele Cosimo, dar murise copil încă. Cu Piera mai are un alt fiu, Andrea Simone, și două fete: Liperata și Maddelena. În condica lui sunt notate, pe rînd, toate aceste evenimente.

Procese, suplice, doleanțe, recriminări, lamentări: din asemenea tristele e făcută bătrînețea lui Cellini. Pe urmă vine și boala. La 14 februarie 1571, în casa lui din via Della Pergola ce-i fusese dăruită de ducele Cosimo, amărăciunile lui Benvenuto iau sfîrșit. Florentinii și mai ales confrății lui în artă nu uitară că omul care se ducea, prieten al papilor, regilor și principilor, purtase departe faima artei florentine și fusese o podoabă a cetății. Judecînd după însemnările din arhiva Academiei de Arte frumoase din Florența, corporația artiștilor a vroit ca înmormîntarea bătrînului maestru să fie făcută cu cît mai mare pompă.

„Astăzi, 15 februarie 1571, messer Benvenuto Cellini, sculptor, a fost înmormîntat, după dorința lui, în capitolul nostru de la Nunziata, cu o mare pompă funerară la care luară parte întreaga noastră Academie și toată breasla artiștilor. Ne duserăm la casele lui, ne așezărăm în ordine și după ce călugării trecură în șir, patru academici luară sicriul și, schimbîndu-se, îl duseră la Nunziata. Acolo, după săvîrșirea slujbei, aceiași academici luară din nou sicriul și-l duseră în capitol. După noi rugăciuni, se sui în amvon un călugăr căruia, în ajunul înmormîntării, i se dase sarcina să rostească cuvîntarea funebră spre lauda vieții și operelor zisului messer Benvenuto și a bunelor dispoziții de suflet și trup în care murise. Cuvîntarea fu foarte gustată de academici și norod, care se silea să pătrundă în capitol ca să vadă pe messer Benvenuto, să-i arunce apă sfințită și să-i asculte lauda. Toate acestea s-au săvîrșit cu mare belșug de luminări și candelă, atît în biserică, cît și în capitol.”

Și autorul însemnării notează cu îngrijire toate luminările, cu greutatea lor, ce fuseseră distribuite membrilor Academiei, „care se aflau în număr de cincizeci”.

Cu măestria lui în atîtea arte și în lunga lui viață activă, Cellini a lucrat mult. În cele două tratate pomenite, a avut grija să-și descrie toate operele. Puține au ajuns însă pînă la noi. *Tempus edax...* Multe din „minunile” lui mai mărunte s-au pierdut, și chiar statui mai mari, ca cele de argint făcute pentru regele Franței. I s-au atribuit însă des-

clasică (Sonzogno, Milano, 2 vol.). Primul care a văzut în Aretino pe inițiatorul gazetăriei moderne e francezul Philarète Chasles, în studiul ce a publicat asupra lui în volumul intitulat *Etudes sur W. Shakespeare, Marie Stuart et l'Aretin* (Paris, Amyot, 1851). Lăsînd de o parte, declamațiunile moraliste ale autorului și inexactitățile, se găsesc multe lucruri juste în acest studiu.

Alessandro Luzio, bazîndu-se numai pe documentele timpului și în special pe cele găsite în arhivele Gonzagilor de la Mantova, întreprinsese, întâi prin studii cu subiecte mărginite, o vastă biografie a lui Aretino. Nu a dus-o la sfîrșit, cum n-a sfîrșit nici opera întreprinsă asupra Isabellei d'Este Gonzaga. Studiile sale rămîn însă capitale pentru cunoașterea omului și timpului. Sunt de citat: *La Famiglia di Pietro Aretino* (*Giornale storico della Letteratura italiana*, vol. IV, 1884); *Pietro Aretino nei primi suoi anni a Venezia e la Corte dei Gonzaga* (Torino, Ermanno Loescher, 1888); *Pietro Aretino e Pasquino* (*Nuova Antologia*, vol. IV, 1890); *L'Aretino e il Franco* (*Giornale storico della Letteratura italiana*, vol. XXIX, 1897); *Un Pronostico satirico di Pietro Aretino del 1534* (Bergamo 1900). Documente importante asupra lui Aretino publicase Armand Baschet în *Archivio storico italiano* (seria III, vol. III, 1866). În 1882, Giorgio Sinigaglia a publicat la Roma un *Saggio di uno studio su Pietro Aretino*, care e o lungă apologie a lui Aretino și a „misiunii” lui. Luzio, într-o critică publicată în *Giornale storico della letteratura italiana* (vol. I, 1883), a redus la justa ei valoare această desfigurare binevoitoare a pamfletarului poligraf.

Chestiuni de amănunt au fost studiate de mai mulți critici italieni. Sunt de citat: Vittorio Rosso, *Pasquinate di Pietro Aretino ed anonime per il conclave di Adriano VI* (Clausen, Torino-Palermo, 1891), Panzacchi, *Pietro Aretino innamorato* (*Nuova Antologia*, serie II, tLIII). Bune studii asupra teatrului aretinian au publicat D. Grasso, *L'Aretino e le sue Commedie* (Palermo, 1900), și U. Fresco, *Le Commedie di Pietro Aretino* (Camerino, 1901). Un studiu mai cuprinzător C. Bertoni, *Pietro Aretino e le sue opere* (Sondrio, 1901).

Un judecător drept și imparțial e criticul Arturo Graf care a dat un studiu de toată frumusețea: *Un processo a Pietro Aretino* în volumul său *Attraverso il Cinquecento* (Torino, Loescher, 1926).

În celelalte literaturi, studiile asupra lui Aretino sunt foarte rare, ori de puțină valoare. După studiul lui Philarète Chasles, în Franța e de semnalat volumul lui Pierre Gauthiez, *l'Arétin* (Hachette, Paris, 1895), plin de citate, dar extrem de superficial.

Recentul gen iritant al biografiei romanțate nu putea să nu se aște de o figură ca aceea a lui Aretino, Antonino Foscini a publicat o asemenea bibliografie, ridicol de apologetică (*L'Aretino*, l'Editoriale moderne, Milano 1931). Tot roman biografic e și cel publicat de curînd în *Guingoîre* de Paul Reboux.

II. FRANCESCO GUICCIARDINI

Cum am notat în studiul nostru, Guicciardini n-a publicat, cît a trăit, nici una din operele sale. „*Istoria Italiei*” nu fu publicată decît în 1561, la Florența, de Torrentino, incomplet (16 cărți din 20); în 1567, Giolito publică la Venezia opera în întregime, după ce în 1564 publicase numai ultimele patru cărți netipărite la Florența. Textul acestor ediții fusese expurgat din ordinul ducelui Cosimo I. Prima ediție fără suprimări apărî în 1776 la Florența (cu indicația de loc „Friburgo”). „*Ricordi*” au fost publicate, fragmentar, în 1576, de Corbinelli, ediție urmată de multe altele, sub diverse titluri, toate incomplete și inexacte.

Opera întreagă, după manuscrisele rămase în arhivele familiei Guicciardini, a fost publicată în zece volume, între anii 1857 și 1867, sub îngrijirea conților Piero și Luigi Guicciardini și sub direcția lui Giuseppe Canestrini, sub titlul *Opere inedite di Francesco Guicciardini* (Firenze, Barbera, Bianchi et Comp. 1857—1867). Canestrini a publicat esențialul operei istoricului; au rămas totuși, în arhivele conților Guicciardini, o sumă de note și scrisori inedite. Deși i s-au adus numeroase critici, ea rămâne ediția fundamentală pentru studiul lui Guicciardini. Au apărut și apar în Italia, în diverse colecții, numeroase ediții ale operelor principale, în special *Istoria Italiei* și *Amintirile*. Acestea sunt traduse în mai multe limbi. Posed prima traducere franceză a *Istoriei* apărută în 1568 (in folio) sub titlul: *L'Histoire d'Italie de Messire François Guicciardini, gentilhomme florentin; translatée d'italien en François, et présentée à Très vertueuse, Très haute et Très puissante Dame et Princesse, Katherine de Medicis, Royne de France: par Hierosme Chomedey, Gentilhomme et Conseiller de la Ville de Paris. A Paris pour Vincent Norment et Jeanne Bru-neau: 1568*.

Au apărut în toate literaturile occidentale numeroase studii asupra lui Guicciardini. În Italia a avut și detractori și apologeți. N-a pasionat însă niciodată pe studioșii istoriei și literaturii ca un Machiavelli ori alți mari scriitori italieni. De aceea, bibliografia guicciardiniană n-are proporțiile celorlalte bibliografii. Capitole despre Guicciardini figurează în toate manualele de istoria literaturii italiene. Citez printre acestea cele publicate de G. A. Cesareo, de Alessandro d'Ancona și O. Bacci, de Francesco de Sanctis. Acesta, apreciind marea forță intelectuală a lui Guicciardini, îi critică fără milă atitudinea morală și găsește într-însul teoreticianul „cor-ruptelei” din Cinquecento.

Sunt de citat cele două studii, foarte criticate, ale lui Enrico Zannoni: *Vita publica di F. Guicciardini* (Bologna, 1896) și *La Mente di Francesco Guicciardini nelle opere politiche et storiche* (Firenze, 1897). Un admirator fără condiții al istoricului este Carlo Gioda: *Guicciardini e le sue opere inedite* (Bologna, 1880). Studii mai aprofundate a publicat Agostino Rossi în două volume (Bologna, 1896 și 1899) în care a adunat ale sale *Studii guicciardiniani* sub titlul: *Francesco Guicciardini e il governo fiorentino del 1527—1540*. Considerații temeinice asupra lui Guicciardini se găsesc în marile lucrări ale lui Villari și Tommasini asupra lui Machiavelli.

Toate aceste studii au apărut după publicarea operelor inedite. Înainte ca publicația lui Canestrini să apară în întregime, Eugène Benoist a publicat în franțuzește o carte care a rămas fundamentală pentru studiul istoricului italian: *Guichardin, historien et homme D'Etat italien au XVI siècle* (Paris, 1862). Monografia se resimte de faptul că autorul n-a cunoscut decât fragmentar (prin comunicări benevole de extracte din partea conților Guicciardini) documente din cele mai importante, ca corespondența istoricului și memoriile lui autobiografice.

În completarea și rectificarea studiului lui Benoist, compatriotul nostru Andrei Oțetea a publicat în 1926 (Paris, Librairie Picart) o importantă și documentată teză de doctorat: *François Guichardin, sa vie publique et sa pensée politique*, pentru care s-a folosit de arhivele Guicciardini, larg puse la dispoziție de actualul purtător al numelui, contele Paolo Guicciardini. Lucrarea aceasta conține o largă și excelentă bibliografie.

Un essay scurt și judicios a dat criticul englez John Morley în *Miscellanies*, IV th series (Macmillan, London, 1908).

Un portret sumar al lui Guicciardini am dat eu însumi în vol. II al lui *Machiavelli* (Cultura Națională, București, 1934, pp. 343—352).

III. BENVENUTO CELLINI

Am arătat la începutul studiului meu vicisitudinile manuscrisului *Vieții* lui Cellini și cum s-au făcut primele publicații. În cursul sec. XIX au apărut ediții critice, care figurează în toate colecțiile de scriitori italieni. Cea mai bună este cea din *Classici italiani*, colecție publicată sub direcția lui Ferdinando Martini (Istituto editoriale italiano, Milano). Traduceri ale *Vieții* au apărut, cu toată greutatea transpunerii stilului cellinian, în mai toate limbile. Capitole asupra lui Cellini găsim în toate istoriile literaturii italiene. Studiul capital asupra omului și artistului, după lungă notă a lui Goethe, și capitolul consacrat de H. Taine în *Philosophie de l'Art*, rămâne monografia lui Eugène Plon: *Benvenuto Cellini, orfèvre, médailleur, sculpteur* (Plon, Paris, 1883). În toate colecțiile de studii asupra marilor artiști figurează, în italienește și franțuzește, cite o monografie asupra lui Cellini. Semnalează în *Novissima Enciclopedia monografica illustrata* (Firenze 1930) o vioaie biografie a lui Ettore Allodoli asupra lui Cellini. În colecția artistică *Laurens* (Paris) un bun studiu al lui Henri Focillon; un *Benvenuto Cellini* de Th. Harlor în *Maîtres Anciens et Modernes* (ed. Nilsson, Paris).

Figura lui Cellini, adevărat personaj de roman, nu putea să nu ispitească pe romancierii și dramaturgii. În citeva romane și piese italiene și franceze, Cellini apare ca personaj principal ori numai ca figură episodică. Cum aceste lucruri nu au vreo deosebită valoare literară, nu e locul să le înșir aci. Trebuie însă să citez deliciosul *Benvenuto Cellini* al lui Giulio Caprin (Mondadori, Milano, 1925). Scriitorul italian, în endecasilabe libere, urmînd de aproape memoriile, a scos patru „episoade dramatice”, pline de „florentinism”. A ales patru momente din viața lui Benvenuto: la Florența cînd se întoarce după epidemia de ciumă, la Roma cînd ucide pe Pompeo, la Paris cînd primește pe Francisc I în atelierul lui, iarăși la Florența cînd toarnă *Perseul*. Caprin a știut să vadă tot dramatismul acestor episoade, într-o limbă avînd tot sucul florentin al memoriilor.

FIGURI DIN CINQUECENTO

Principese, curteni și curtezane

CURTEA RĂDĂȘTEI

În curtea Rădăștei, în secolul al XV-lea, se găsea o curte mare, cu o clădire principală și două aile laterale. Clădirea principală era construită din cărămidă și avea o acoperiș înalt. Aile laterale erau construite din lemn și aveau o acoperiș mai jos. În curtea Rădăștei se găsea și o clădire mică, construită din cărămidă, care era folosită ca magazie.

Curtea Rădăștei era o curte mare, cu o clădire principală și două aile laterale. Clădirea principală era construită din cărămidă și avea o acoperiș înalt. Aile laterale erau construite din lemn și aveau o acoperiș mai jos. În curtea Rădăștei se găsea și o clădire mică, construită din cărămidă, care era folosită ca magazie.

Curtea Rădăștei era o curte mare, cu o clădire principală și două aile laterale. Clădirea principală era construită din cărămidă și avea o acoperiș înalt. Aile laterale erau construite din lemn și aveau o acoperiș mai jos. În curtea Rădăștei se găsea și o clădire mică, construită din cărămidă, care era folosită ca magazie.

Curtea Rădăștei era o curte mare, cu o clădire principală și două aile laterale. Clădirea principală era construită din cărămidă și avea o acoperiș înalt. Aile laterale erau construite din lemn și aveau o acoperiș mai jos. În curtea Rădăștei se găsea și o clădire mică, construită din cărămidă, care era folosită ca magazie.

Curtea Rădăștei era o curte mare, cu o clădire principală și două aile laterale. Clădirea principală era construită din cărămidă și avea o acoperiș înalt. Aile laterale erau construite din lemn și aveau o acoperiș mai jos. În curtea Rădăștei se găsea și o clădire mică, construită din cărămidă, care era folosită ca magazie.

FIGURI DIN CINCUECENTO

Principese, curteni și curtezane

Principese, curteni și curtezane. În secolul al XV-lea, în Italia, se petreceau lucruri extraordinare. Prințesele erau înțelepte, curtenii erau frumoși și curtezanele erau îndrăgite. Toți erau în vârstă de tinerețe și aveau o viață plină de aventuri. Prințesele erau învățate în muzică, dans și literatură. Curtenii erau înarmați cu toată armura și erau gata să lupte pentru onorul lor. Curtezanele erau cunoscute pentru frumusețea lor și talentul lor în dans și cântec. Toți erau parte dintr-o societate în care fiecare avea un rol de jucat.

Prințesele erau învățate în muzică, dans și literatură. Curtenii erau înarmați cu toată armura și erau gata să lupte pentru onorul lor. Curtezanele erau cunoscute pentru frumusețea lor și talentul lor în dans și cântec. Toți erau parte dintr-o societate în care fiecare avea un rol de jucat. Prințesele erau învățate în muzică, dans și literatură. Curtenii erau înarmați cu toată armura și erau gata să lupte pentru onorul lor. Curtezanele erau cunoscute pentru frumusețea lor și talentul lor în dans și cântec. Toți erau parte dintr-o societate în care fiecare avea un rol de jucat.

Partea întâi

BALDASSARE CASTIGLIONE ȘI CURTEA DE LA URBINO

I

CURȚILE RENĂȘTERII

În cultura Renașterii italiene curțile mari și mici joacă un rol deosebit. Întii prin formele de sociabilitate superioară ce impun, apoi prin sprijinul și impulsul ce dau artelor, literelor și învățaturii sub orice formă. Societăți alese și focare de cultură: așa se înfățișează curțile italiene din Quattrocento și începutul secolului următor. Între ele sunt, desigur, mari deosebiri de structură și spirit. La Napoli, de pildă, regele este un monarh absolut: a distrus feudalitatea și din principii și baronii, care poartă cele mai mari nume napolitane și spaniole, a făcut curteni; tot curteni face, înnobilându-i, din scriitorii și învățații ce reușește să-i adune. Curte somptuoasă, plină de megalomania spaniolă — regele este din casa de Aragon —, unde totul e conceput într-un stil mare, aproape teatral. La Florența, în schimb, statul are încă aparența forme republicane; în fapt e dictatura unei familii de mari burghezi îmbogățiți. Curtea Medicilor nu are nimic milităresc într-însa: democrația florentină redusese de mult la neputință nobilimea și locul acesteia în stat fusese luat de burghezia negustorească și bancară, ea însăși ieșită din *popolani grassi*. Este însă prima, în Italia, care face cea mai strînsă alianță cu mișcarea spirituală și artistică a timpului. Curtea lui Lorenzo Magnificul este cea mai strălucită din Quattrocento: în jurul acestui principe luminat se adună floarea cărturarilor, poezilor și artiștilor epocii. La Ferrara domnea casa d'Este, una din cele mai vechi din Italia: curtea acestor principii este mai ales feudală și militară, însă de timpuriu intră și ea în curentul Renașterii. La Milano, unde după Visconti domnește casa Sforza, ieșită dintr-un condottier norocos; la Mantova și la Urbino, unde stăpînesc principii din case mai vechi, Gonzaga și Montefeltro, care continuă a face meseria de condottieri, caracterul primordial al curților este tot cel militar și războinic. Curtea pontificală de la Roma are un caracter cu totul special, ecleziastic, deși papii sunt suverani și temporali; desigur, în Quattrocento se găsesc mai mulți pontifici umaniști, un Nicolae V, un Piu II, și destui Mecena și amatori de arte, însă curtea romană nu ajunge o curte în sensul Renașterii decît sub papa Leon X.

Între aceste curți așa de disparate exista, totuși, un punct comun, acela al sprijinului dat a tot ce era cultură. Promotorul alianței dintre spiritul Renașterii și curțile domnitoare este, oricît de ciudat ar părea

lucrul, însuși domnitorul, care, în cele mai multe locuri, nu era decît un tiran.

Este știut cum comunele italiene, moștenitoarele municipiului roman, după splendida lor afirmare în secolele Evului Mediu, din pricina continuelor lor lupte și disensiuni, decad și ajung prada tiranilor mari sau mărunți care se instalează mai pretutindeni, distrugînd libertățile municipale. Acești uzurpatori, ieșiți fie din capii ghibellini fie din condottierii norocoși, nu se pot bizui decît pe propria lor putere și îndeminare; veșnic amenințați, înconjurați de tot felul de primejdii — pedeapsa oricărei puteri nelegitime — nu se pot încrede în nimeni: tiranul e omul singur, izolat și dușmănit. Nu găsește un sprijin și prietenie decît în cărturar. Acesta îi servește de secretar și-i crește copiii. Deși destinați mai ales carierei armelor, descendenții uzurpatorului, viitorii principi, grație cărturarului, capătă gustul învățaturii și-l păstrează cînd ajung să domnească. Și astfel principele, luminat încă din tinerețe, prețuind literale și artele, se simte obligat să adune la curtea lui, pe lângă noblețea de arme, o noblețe nouă, aceea a cărturarilor, a scriitorilor și artiștilor. Tiranul e minat de patima gloriei și aspiră să săvîrșească lucruri mari: îi trebuie istorici care să-i povestească isprăvile și poeți care să le cînte; îi trebuie artiști care să-i înalțe monumente și să-i împodobească palatele; îi trebuie învățați care să-i educe descendența; îi trebuie oameni care să întrețină, cu doctele lor conversații, pe principe și pe curteni. Și se întîmplă atunci acest lucru unic în istorie, ca tiranul, în care subzistă de cele mai multe ori omul violent, cu patimi puternice, cînd nu e chiar o fiară dezlănțuită — cele mai multe din aceste case princiare sunt pătate de crimele cele mai abjecte — să fie în același timp un om instruit, cu gusturi literare și artistice, poet și artist el însuși și prețuind tot ce e învățătură și artă. Și astfel asistăm, încă din Trecento, dar mai ales în Quattrocento, la alianța tiranului italian cu umanistul și artistul. Curțile princiare iau o fizionomie nouă, nemaiîntîlnită aiurea. În curțile feudalo-militare nordice toți curtenii erau de viță nobilă și dedați carierei armelor; divertismentele și jocurile aveau caracterul mai mult militar și războinic; iar cînd se întîmpla să apară în acele curți vreun poet, truver sau trubadur, și acesta era de origine nobilă. Curțile Renașterii nu mai sunt exclusiv aristocratice prin naștere: admit și aristocrația meritului.

Acest amestec al nobililor cu oamenii de merit, indiferent de originea lor, a fost făcut posibil de împrejurări sociale speciale Italiei. Acolo n-a existat niciodată o adevărată feudalitate generalizată. Puțină cîtă era a fost mereu împinsă și redusă de comunele în creștere, așa că în cele din urmă a pierdut orice importanță politică. Noblețea italiană nu se izolase însă, ci trăise pururea amestecată cu poporul, așa că nici în Evul Mediu nu au existat, ca aiurea, caste separate. Clasele se nivelează încetul cu încetul și în zorile Renașterii vedem afirmîndu-se o nouă concepție a nobleței. Încă din pre-renășterea, Dante premerge mișcării și în *Convito* privește noblețea independent de origine, atribuind-o aptitudinii pentru tot ce e superioritate morală și intelectuală. Renașterea o continuă și pune din ce în ce accentul pe meritul personal. E caracteristic dialogul de *Nobilitate* al lui Poggio. „Nobilis” cum etimologia vorbeii latine arată, înseamnă omul remarcabil. Nu nașterea

dă noblețea, ci faptele și meritele. Poggio e plin de sarcasme pentru îndeletnicirile puțin nobile ale cavalerilor francezi și englezi, ale cavalerilor briganzi din Germania, ale nobleței napolitane leneșe și disprețuitoare de orice muncă. Pentru umaniști meritul trebuie să treacă, în definiția nobleței, înaintea singelui, a nașterii. În multe republici italiene, la Veneția, la Genova, la Florența nobili de sine nu disprețuiesc comerțul și afacerile; când sunt bogați și întreprinzători nu sunt excluși de la treburile publice și pot sta în fruntea cetății, cum stau și marii burghezi bogați, căci bogăția e și ea un semn al meritului. Și aceste două clase conviețuiesc perfect și tind să se contopească repede. Această nivelare a claselor și punerea înaintea meritului fac posibile curțile Renașterii și le dau fizionomia lor caracteristică.

Animatorul acestor curți este însuși principele. În republicile aristocratico-burgheze, ca la Veneția și Genova, nu există asemenea curți. Există la Florența — curtea lui Lorenzo Magnificul e prototipul curții umaniste și artistice — pentru că sub Medici Florența e republică numai cu numele; toate puterile sunt adunate în mâna unui singur om. Alături de Florența și după ea, strălucesc în Italia Renașterii curți princiere: amintiri nepieritoare au lăsat cele de la Milano, de la Ferrara, de la Mantova și de la Urbino. Și e de observat că strălucirea lor nu e proporțională cu importanța politică a principatului în care iau naștere.

În aceste curți, unde alături de gentilomi se adună cărturari, poeți și artiști — gentilomii fiind și ei cei mai mulți oameni instruiți, cu gusturi artistice și adesea poeți ori muzicanți — caracteristică este prezența activă a femeilor. La o curte așa de însemnată ca cea de la Roma sub papa Leon X, un Bibbiena se plînge, și cu drept cuvînt, de lipsa damelor nobile și cultivate. Prezența lor, pe lângă farmecul ce aducea, impunea un ton lipsit de pedanterie în discuții, ton spre care înclinau umaniștii și împiedica tunecare spre subiectele prea libere. Este știut că în timpul Renașterii femeile aveau acces la aceeași cultură ca și bărbații. Umaniștii curților princiere educă deopotrivă, în cele mai înalte discipline ca și în cunoașterea limbilor clasice, pe principii ca și pe principese. Femeile cultivate, și nu numai în clasele cele mai înalte, sunt legiune în acea epocă. Așa că în curți ca și în doctele convorbiri, ele nu sunt simple figurante, ci adevăratele însuflețitoare ale adunărilor. Ce ar fi fost curtea de la Milano a lui Lodovico Moro fără soția acestuia Beatrice d'Este, ori curtea de la Mantova fără marchiza Isabella, ori cea de la Urbino fără Elisabeta Gonzaga și cumnata ei Emilia Pia? De multe ori principii se șterg în fața principeselor și le lasă lor conducerea îndeletnicirilor artistice și literare. Milano și Ferrara erau centre destul de importante; orașe de veche cultură, cu școli vestite, cu tradiții de învățătură și monumente numeroase. Nu e de mirare să fi avut curți însemnate. Mantova și Urbino sunt însă state de importanță politică redusă; totuși curțile lor ajung, la sfîrșitul Quattrocentului și începutul Cinquecentului, să fie cele mai strălucite din Italia. Aceasta se datorește, în cea mai mare parte, celor două principese care le însuflețesc prin farmecul, inteligența și cultura lor.

Reușita deplină a unor curți ca cele de la Mantova și Urbino nu înseamnă că totul s-a petrecut la fel în toate curțile acelei somptuoase și violente Renașteri. Exemplul dat de câțiva principii luminați a fost imitat de mulți alții, prea mulți chiar, și nu toți avură norocul să adune în jurul lor echipe ca cea de la curtea Montefeltrilor. Ambiția și spiritul de imitație fac ca seniorii cei mai mărunți — *ogni signor di trenta contadini e d'una bicoccuzza*, cum scrie Aretino — să vrea să aibă o curte și să facă pe Mecena. Dacă un Pietro Bembo, un Bibbiena și atîția alții sunt priviți ca egali principilor și cavalerilor de la Urbino, în celelalte curți situația intelectualilor mai puțin iluștri, poeți, dascăli umaniști, scriitori, e cu totul diferită: nu sunt, sărmanii, decît niște paraziti, care trăiesc din mila patronului, pe care sunt siliți să-l laude și să-l lingusească. „Curteanul” lui Castiglione ne înfățișează mai ales partea strălucită a vieții de curte a principilor, gentilomilor și tovarășilor lor scriitori și artiști; dar, în contrast, o întreagă literatură cinquecentescă ne zugrăvește aspectul lamentabil al vieții acestor oropsiți intelectuali, reduși în curți la un fel de cerșetorie puțin onorabilă. Latura tristă a curților, intrigile, competițiile, umilintele și înjosirile de toată ziua, coborîrea intelectualilor la rangul slugilor și măscăricilor, a fost pusă în evidență de verva satirică a lui Aretino. *Corte=morte*, zicea el: un spirit într-adevăr liber nu poate trăi în atmosfera mortală a curților; mai bine barcagiu la Veneția decît om de curte la Roma ori aiurea¹. Erau curți și curți, precum erau seniori și seniori: fiecare își avea literații ce-i merita.

Strălucirea curților Renașterii coincide cu epoca cea mai tulbură din istoria Italiei, cea care, după nenumărate lupte, din catastrofă în catastrofă, duce, înainte de prima jumătate a secolului al XVI-lea, la ruina politică a mai tuturor statelor din peninsulă. E o reușită unică, precară ca toate lucrurile omenesti, întîlnirea aceasta fructuoasă, în cadrul somptuos al palatelor Renașterii, dintre principii și curtenii luminați, de o parte, și reprezentanții cei mai aleși ai literelor și artelor, de alta. Scurtă epocă luminoasă, care n-a putut dura. Tronurile se prăbușesc, curtenii se împrăstie, generația marilor spirite și a marilor artiști se stinge. Italia își pierde libertatea politică și o grea apăsare se lasă asupra ei în timpul dominației hispano-pontificale. Contrareforma papală se ridică împotriva spiritului „păgîn” al Renașterii și lucrînd la purificarea moravurilor înăbușă libertatea spirituală. Renașterea nu mai are decît rare și tardive licăriri, ici și colo. Mai subzistă ici și colo curți, dar alianța între principii și cultură s-a rupt; rămîne eticheta ca și jocurile ori divertismentele mai mult sau mai puțin cinstite; dar spiritul care anima curțile și le ridica deasupra lor însele s-a stins.

Un cavaler mantovan, contele Baldassare Castiglione, trăit la curtea lui Lodovico Sforza la Milano, la cea a Gonzagilor de la Mantova și mai ales la curtea Montefeltrilor la Urbino, a vroit să lase nemuri-

¹ Asupra condiției scriitorului în curți, cf. studiul meu asupra lui Pietro Aretino în *Trei Figuri din Cinquecento*, p. 40 și urm. (Ed. Fundației pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1935.) În ediția franceză a aceleiași cărți — *Trois Figures de la Renaissance: L'Arétin*, p. 39 și urm. Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1937. (n.a.).

toare amintirea momentului unic al întâlnirii principilor luminați cu spiritul Renașterii. A scris cartea sa asupra *Curteanului*, în care, evocând zilele de aur de la Urbino, propune idealul spre care trebuie să tindă omul de curte.

II

UCENICIA UNUI CURTEAN

Conții de Castiglione erau o veche familie lombardă, care-și ținea titlurile de la împărații germani. O ramură rămăsese în Milanez, unde toți Castiglioni serviseră pe Visconti și în urma acestora pe Sforza, iar alta se strămutase la Mantova. Amîndouă daseră numeroși căpitani, înalți demnitari eclesiastici și jurisconsulți. Autorul „Cortegianului” iese din ramura mantovână. Baldassare se naște în castelul familial de la Casatico, la 6 noiembrie 1478. Era fiul lui Cristoforo Castiglione, căpitan în serviciul marchizilor Gonzaga, și al Luigiei Gonzaga, femeie de rar merit, înrudită cu domnitorii de la Mantova. Familiar al acestora, Cristoforo luptă alături de marchizul Francesco în bătălia de la Fornuovo, unde e greu rănit. Contesa Luigia e amică intimă a marchizei Isabella, pe care fiul ei avea să o numească „la colonna nostra”. Baldassare își petrece copilăria în liniștea agrestă de la Casatico, iar la vîrsta de treisprezece ani e trimis, împreună cu verii săi Luigi și Cesare Gonzaga, să se perfecționeze în studiul umanităților și în viața de curtean la Milano, unde trăia ramura principală a conților Castiglione.

De aproape un secol umanismul², favorizat de ducii Visconti și Sforza, aspri oameni de război dar iubitori de cultură, înflorea la Milano și la vecina Pavia, unde era o ilustră universitate. Însuși Pe-

² În înțelesul său de mișcare culturală din epoca Renașterii, care pune accentul pe rolul omului ca ființă supremă pentru om și pe studiul antichității clasice (artele, științele și limbile greco-latine) în formarea personalității umane, termenul de *umanism* datează din secolul al XIX-lea.

Din punct de vedere etimologic, cuvîntul *umanism*, provenit din substantivul latin *Homo*=om, derivat din *humus*=pămînt (ființă născută din pămînt sau din humă), din care derivă și alte cuvinte (*humane*=bunătate, bunăvoință, amabilitate, afabilitate, politeță, *humanus* și *humanitas*=natură umană, cu meritele și cu viciile ei, dar și cu virtuțile culturii și educației, politeței și eleganței) își are, totuși, un trecut mult mai vechi.

Cicero (106—43 î.e.n.) întrebuițase termenul de *humanitas* în înțeles de „educație”. Admiratorii antichității clasice de la sfîrșitul secolului al XIV-lea vorbeau de *studia humanitatis*, prin care înțelegeau aspirația lor spre idealurile culturii greco-romane, căreia îi atribuiau virtutea de a-i face pe oameni mai buni. Forma *humanista* apare, mai întîi, în textele latine de la sfîrșitul secolului al XV-lea, fiind atestată pe la 1490, și, apoi, de la 1539, în cele italienești.

Astfel, sub forma sa generală, noțiunea de *umanism* exprimă, prin sfera și prin conținutul său, cantitatea și calitatea oamenilor cultivați, în care persoana se recunoaște ca ființă autonomă, nu eteronomă.

trarca, creatorul umanismului, petrecuse, în Trecento, opt ani la Milano pe lângă un Visconti. La începutul secolului următor, Chrysoloras învață grecește pe tinerii lombarzi; în curînd Lorenzo Valla avea să le arate „eleganțele” latinești, iar Francesco Filelfo să ducă aprigele lui lupte cu celălalt mare umanist de la Florența, Poggio Bracciolini, căci una din caracteristicile umanismului milanez este polemica agresivă. Cînd tînărul Baldassare sosește la Milano, marea falangă umanistă trecuse; găsește totuși iluștri dascăli. Are norocul să învețe grecește cu atenianul Demetrios Chalcondylas și să se perfecționeze în latinește cu bătăiosul Giorgio Merula și ilustrul Filippo Beroaldo. Fără să ajungă umanist el însuși — alta avea să fie chemarea lui — pune atunci temeliiile solide ale învățaturii. Aceste serioase studii umanistice, ca și cunoștința marilor scriitori în *lingua volgare*: Dante, Petrarca, Poliziano, îl vor ajuta să ajungă excelentul prozator al *Cortegianului*. Dar Baldassare nu se mărginește a fi numai cărturar: nobil și destinat, ca toți din neamul lui, carierei armelor, alături de învățatură caută să ajungă și cavaler desăvîrșit. Pietro Monte îl inițiază în aceste arte.

În 1496, cînd își terminase ucenicia umanistă și cavaleriească, Baldassare, la vîrsta de optsprezece ani, intră curtean în serviciul ducelui de Milano. Curtea lui Lodovico Sforza zis il Moro, fost regent al ducatului și acum, după moartea suspectă a nepotului său Giangaleazzo, suit pe tronul ducal, era cea mai strălucită din nordul Italiei. În rivalitate pe vremuri cu curtea Medicilor de la Florența, rămăsese fără egal după moartea magnificului Lorenzo. Lodovico Moro, cultivat și iubitor de arte, bogat și fastuos, adunase în jurul lui nu numai cavalerii lombarzi cei mai nobili, dar și o întreagă pleiadă de poeți, umanisti, pictori, arhitecți, sculptori și muzicanți. Favorizînd toate artele, majore ca și minore, ajutînd toate studiile, știuse să-și aleagă oamenii. Ca arhitect ia pe Bramante și, în deosebire de Medici, care nu-i ghiciseră geniul, își leagă pe Leonardo da Vinci, omul cel mai mare al timpului, adevărat geniu universal. Poliziano îi e prieten. Umaniștii ce ilustrează universitatea de la Pavia sunt aleși de el și plătiți somptuos. Muzicanți aduce pînă din Flandra; Iacopo di San Secondo cîntă la curtea lui; un Cristoforo Romano sculptează statui și cizelează me-

Ca mișcare culturală, Umanismul a început în Italia, în secolele XIV și XV, prin cultivarea operelor lui Dante Alighieri (1265—1321) — „ultimul poet al Evului Mediu și cel dintîi poet al vremii noi” (Friedrich Engels) — ale lui Francesco Petrarca (1304—1374) — „străbunul tuturor umaniștilor” (F. Überweg) și ale lui Giovanni Boccaccio (1313—1365) — „glasul literar al unei lumi în pregătire” (Francesco de Sanctis) — și s-a dezvoltat în opoziție cu filosofia scolastică și cu misticismul medieval, în ciuda represunilor Bisericii romano-catolice și ideologiei feudale, în Franța, în Spania, în Țările de Jos, în Germania, în centrul și în Răsăritul Europei. În Țările Române, Umanismul s-a născut și s-a dezvoltat, întîi, în Transilvania (cu deosebire la Oradea, Alba Iulia, Cluj, Brașov) și apoi în Moldova și în Țara Românească prin operele lui Grigore Ureche, Miron Costin, Dimitrie Cantemir, Nicolae Milescu-Spătarul, Constantin Cantacuzino-Stolnicul (I. S. Firu, *Umanismul în Țările Române, în Istoria filozofiei românești*, vol. I, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1972, pp. 37—57; Andrei Oțetea, *Renașterea*, Editura Științifică, București, 1964, pp. 237—238; Tudor Vianu, *Studii de Literatură universală și comparată* — ediția a II-a revăzută și adăugită — Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1963, pp. 7—77).

dalii. Morul era atunci la apogeul norocului. Alături de el strălucea grația soției sale Beatrice d'Este, sora mai mică a marchizei de Mantova. Isabella însăși venea des la Milano, unde aducea, în sărbătorile și petrecerile curții, agerimea minții și veselia ei sănătoasă.

În așa curte își începe Baldassare cariera lui de *cortegiano*. Acolo leagă primele prietenii, pe care le păstrează cu fidelitatea lui cavalerască: un Galeazzo di San Severino, ginerele Morului, pentru el prototipul cavalerului; un Vincenzo Calmetta, umanistul secretar al ducesei; un Cristoforo Romano; un Iacopo di San Secondo, muzicantul; pe toți avea să-i pomenească în cartea lui, întru amintirea zilelor ferice de la Milano. Gentilețea, seriosul și tinerețea lui neprihănită îl fac iubit de toți. Un Castiglione milanez, rudă cu cei de la Mantova, jurisconsultul Giovanni Stefano, scria lui Cristoforo, tatăl: „Messer Baldassar, fiul vostru, e sănătos și foarte bine văzut de prea strălucitul nostru Domn, ca și de toată lumea, și pe bună dreptate (*meritamente*), căci într-adevăr nu poate fi tânăr *più gentile nè più virtuoso*”.

Dar strălucirea curții de la Milano trecu ca un vis; în 1497 tinăra ducesă Beatrice moare și cu ea pierе norocul Morului și veselia tuturor. Peste doi ani însuși ducele, incurcat în ițele ce țesuse cu prea multă abilitate, își pierde tronul și e dus să moară în captivitate în Franța. Puțin înainte de catastrofa lui Lodovico, în aprilie 1499, Cristoforo murise și Baldassare fusese nevoit să se întoarcă la Mantova alături de madonna Luigia, ca să îngrijească, acum cap de familie, de slaba lor avere, de căpătuirea celor trei surori și de educația unui frate mai mic.

La Mantova, Castiglione intră în serviciul marchizului Francesco. Prima lui faptă de arme îl aduce înapoi la Milano, dar în ce împrejurări; Gonzaga părăsise pe cumnatul său Lodovico Sforza și, deși căpitan al armatelor imperiale și milaneze, refuzase să servească atunci când regele Franței, Ludovic XII, se aliaase cu Veneția contra ducelui de Milano. Acesta fugise în Tirol și Milanul rămăsese deschis regelui francez. Atît ducele de Ferrara, socrul Morului, cît și marchizul de Mantova se grăbesc să iasă înaintea învingătorului și să-l însoțească de la Pavia la intrarea triumfală în Milano. Castiglione e în trupele lui Gonzaga și intră alături de patronul său în cetatea unde servise pe ducele fugar. Într-o scrisoare ce adresează cumnatului său Jacopo Boschetto da Gonzaga — prima de altfel rămasă de la el — Baldassare povestește cu multă vervă și în culori vii intrarea francezilor în Milano ca și năvala tuturor cardinalilor și potenților mai mărunți, printre care și ilustrul duce de Romagna, Cesare Borgia, ca să felicite pe regele Franței de ieftina lui victorie:

„Intrarea în Pavia a Maiestății Regelui cred că ați aflat-o. Ilustrissimul nostru Senior rămăsese cu M. Sa în Pavia pînă sîmbătă și în acea seară veni la Milano. Duminică după prînz mersem întru întîmpinarea Regelui la San Eustorgio: Seniorul Giovan Giacomo /Trivulzio/ îi prezintă sceptrul și spada... În vremea aceasta intrau, în mare zăpăceală, multe companii de arcași și alți francezi și trăsuri și prelați și cavaleri, și apăreau destui gentilomi milanezi, cum puteau mai în rînduială. Veneau în urmă vreo douăsprezece trăsuri ale fiului Papei /Cesare Borgia/, parte acoperite cu catifea neagră, parte cu brocart de aur, însoțite de toți atîția paji îmbrăcați *alla francese*, pe cai destul de frumoși. Veniră apoi întru întîmpinarea

Regelui cardinalul-legat Borgia, cardinalul San Pietro in Vincula /Giuliano della Rovere, viitorul Iuliu II/, cardinalul de Roue, citeșitrei împreună. În vremea asta gentilomi, seniori și cavaleri francezi nu încetau să călărească în sus și în jos, săltându-și caii și privind damele: cai buni, dar rău călăreți; și cea mai mare parte din cavalerii aceia erau armați și loveau pe cine le sta în cale... Cu voia Domnului sosi și Regele. Mai întâi sunară trîmbițele, apoi apărură fanții germani, cu căpitanul lor călare în frunte și ei pe jos, cu lăncile pe umăr, după obiceiul lor; îmbrăcați în verde și roșu. Venea apoi garda Regelui, de care se spune că sunt toți gentilomi; și erau 500 arcași pe jos fără arc dar cu alebarda în mînă și coifuri pe cap. Urmău trîmbițașii regelui și ai celorlalți, apoi ai noștri. Îndată după aceștia venea Regele, avînd înaintea lui pe G. G. Trivulzio cu sceptrul în mînă: alături de el cîțiva baroni ca d'Aubigny, de Ligny și alții pe care nu-i cunosc. Veneau apoi cardinalii, ducele de Ferrara, seniorul nostru alături de Montpensier, și fiul papei, foarte arătos. Urma o sumedenie de seniori și gentilomi, prelați milanezi și străini. Erau apoi 200 gentilomi francezi în armură, pe cai buni și foarte eleganți. Toți aceștia însoțiră pe rege tot drumul care pînă la castel era acoperit cu pînze și împodobit cu femei, covoare și alte lucruri. Și cine vroia să se arate devotat pusese armele Regelui, împodobite cum putuse, deasupra porții. Strada gemea de lume și Regele mergea privind damele care, după cît se spune, îi plac mult. Deasupra lui un polog de brocart de aur era purtat de doctori îmbrăcați în purpură cu berete și mantii căptușite cu blană de singeap... În jurul calului regelui mergeau pe jos și în ordine mai mulți gentilomi milanezi și dintre cei dintii. Regele purta mantia și bereta ducală de damasc alb. Așa ajunseră la castel. Piața era plină de lume și acolo pe unde trecea Regele îi făceau drum arcași gasconi pedestri... Cu această pompă intră M. Sa în castelul din Milano, odinioară locul unde se aduna floarea oamenilor din lume, astăzi plin de circiune și parfumat cu bălegar. Se spune că intrînd în castel, regele ar fi tras sabia, spre spaima celor ce țineau pologul; totuși nu lovi pe nimeni ci o flutura numai..." (scris. I, din *Lettre del Conte Baldessar Castiglione*, publicate de P. A. Serassi, Padova 1769).

Tinărul Baldassare va fi suferit în inimă văzînd ce ajunsese castelul unde strălucea nu de mult Lodovico cu Beatrice și curtea lor; e sobru însă în exprimarea sentimentelor și nu lasă să-i scape decît acea reflexiune îndurerată. Ca bun italian cultivat nu putea avea decît dispreț pentru acei francezi năvălitori care-i apăreau, lui și contemporanilor, ca niște barbari. Cum spun alți martori (Sanudo, *Diarii*, III, 31) căpitanii francezi se dedau la tot felul de vexațiuni; n-aveau nici o creștere, scuipeau pe jos în splendidele săli ale castelului; și mai tîrziu, ca să se amuze, soldații lor aveau să distrugă statuia lui Francesco Sforza, sculptată de Leonardo. Baldassare a păstrat o veșnică pizmă francezilor. N-a fost niciodată partizanul lor în Italia, și cînd scrie *il Cortegiano* nu uită că francezii, ce-i cunoscuse nu credeau decît în noblețea armelor și disprețuiau tot ce era cultură.

Cinci ani rămase Castiglione în slujba marchizului de Mantova. Curtea, desigur, era mai puțin strălucită ca cea de la Milano, dar centrul ei era marchiza Isabella, care știa să cîștige mințile ca și inimile și să-și facă devotați din cîți o apropiiau. Tinărul conte, frumos și distins, blînd și pașnic, cavalier desăvîrșit, cărturar și poet, atrase din capul locului simpatia marchizei și fu podoaba adunărilor din *camerini* castelului Gonzaga. Baldassare i-a păstrat toată viața cea mai respec-

tuasă afecțiune. Corespondența lor e considerabilă în arhivele mantovane : marchiza îi da tot felul de misiuni, și el era gata să o servească oricând la Mantova, la Roma ca și la Urbino ori în Spania. Nu tot așa fu cu marchizul Francesco : Castiglione l-a servit pururea cu credință, dar simpatie nu a fost niciodată între ei. Erau prea diferiți. Cu tot fastul și somptuozitatea lui, Gonzaga nu era om de cultură ; firea lui aspră și autoritară, influențabilă însă de lingușitori și abili, contrasta cu blindețea și candoarea nativă a lui Castiglione. Profund cinstit și leal, acesta nu pricepea totdeauna căile piezișe și dese schimbări de front ale patronului său. După ce părăsește curtea de la Mantova, marchizul îl urmărește ani de zile cu neîmpăcată dușmănie.

Francesco Gonzaga era pe atunci în serviciul Franței. Regele îi arăta multă prietenie ; după cucerirea Milanului îl luase cu el pe malurile Loarei. Castiglione nu însoțise pe marchiz. Dar când acesta fu trimis de Ludovic XII să se războiască în Napolitan cu spaniolii, plecă și el în fruntea companiei ce comanda. Puțin văzu contele din acest război, căci marchizul, dezgustat de neînțelegerile cu căpitani franchezi, căzu ori se prefăcu bolnav (cum spun contemporanii) și ceru voie să se întoarcă la Mantova, așa că nici el, nici Castiglione nu asistară la bătălia de la Garigliano, care fu un dezastru pentru armele franceze. În schimb, Castiglione avu prilejul, la dus ca și la întors, să vadă Roma. În vremuri foarte tulburi, tocmai când murise papa Alexandru VI și-i succedase pentru câteva săptămîni Piu III. Din prima lui trecere nu avem decît un scurt bilet către madonna Luigia : toate impresiile lui se reduc la această scurtă frază, care spune tot ce trebuia să spună : *gran cosa è Roma !*

La a doua venire la Roma, Gonzaga și Castiglione găsesc și mai mari prefaceri : Piu III murise și în locul lui fusese ales cardinalul della Rovere, Iuliu II. Această schimbare avea să schimbe și soarta lui Castiglione. Și iată cum. Guidobaldo, duce de Urbino, fusese depozdat și prigonit cu furie sălbatică de Cesare Borgia. La moartea papei Alexandru își reluse ducatul. Noul papă îi era rudă : confirmîndu-l pe tronul lui, îl numise gonfalonier al Bisericii, în locul Valentinului care acum aluneca, grație papei, încet dar sigur, spre prăpastie. Castiglione cunoscuse pe Guidobaldo și soția sa Elisabetta la Mantova, unde se refugiaseră după trădarea lui Borgia. Întîlnindu-se acum la Roma, între cei doi oameni, făcuți să se înțeleagă, amîndoi blinzi, înțelepți și generoși în mijlocul atîtor fiare dezlănțuite, se strînse repede o mare prietenie. Fie că ducele i-a propus, fie că Baldassare i-a cerut — lucrul nu iese clar din documente — căzură de acord ca Mantovanul să intre în serviciul Urbinatului. Cum Castiglione era supusul marchizului de Mantova, Guidobaldo scrisese cumnatului său, cerîndu-i cu vorbe frumoase să-i dea această voie. Gonzaga răspunse scurt și uscat : „Dacă Baldassare da Castiglione e dornic să intre în serviciul Senioriei Voastre Ilustrissime, suntem foarte mulțumit și vom fi pururea gata să vă împlinim orice dorință”. În același timp îi scria, în termeni foarte respectuoși, și Castiglione, dar marchizul îi răspundea și mai scurt și mai înțepat : „Baldassare, precum am răspuns Seniorului Duce, care-mi cerea să te las să intri în serviciul său, îți repet că în ce ne

privește suntem mulțumiți și că-ți dăm voia să-l servești." Gonzaga nu a iertat niciodată lui Castiglione ceea ce el judeca o defecțiune și i-a purtat, ani de-a rândul, pizma cea mai neagră.

În septembrie 1504, Castiglione veni la Urbino, unde avea să petreacă anii cei mai frumoși ai vieții.

III

URBINO SUB FEDERICO DE MONTEFELTRO

"Pe coastele Apeninului, cam în mijlocul Italiei spre marea Adriatică, se ridică, precum toți știu, micul oraș Urbino; deși între munți nu așa de plăcuți ca cei ce vedem aiurea, cerul i-a fost atit de prielnic încît i-a dat împrejur un ținut mănos și plin de roade; așa că pe lîngă aer sănătos se bucură de belsugul a tot ce e trebuincios vieții. Dar printre marile fericiri ce i se pot găsi, cred că cea mai de seamă este aceasta: de mult timp încoace a fost mereu stăpînit de foarte buni seniori..." Așa descrie Castiglione, la începutul cărții asupra "Curteanului" orașul Montefeltrilor.

Apeninii, care fac osatura mediană a Italiei, cobor în coline ample și triste spre Adriatică. Într-un peisaj mai sever ca verdea Umbrie, înveselit totuși de livezi și culturi, se ridică, pe o dublă colină (*urbs bina*: Urbino), orașelul cu casele lui trandafirii-gălbui strîns adunate în jurul castelului care le domină cu masa lui impunătoare. De departe, venind fie dinspre mare fie dinspre Umbria, nu vezi decît castelul. Căci, precum scrie Castiglione, palatul Montefeltrilor nu e un palat, ci un oraș în formă de palat. Înfățișarea exterioară a locului nu e mult schimbată din vremea lui Castiglione; doar colinele și-au pierdut podoaba lor păduroasă; orașul e același: un palat imens, în jurul căruia se catără, pe străduțe prăvălite și cele mai multe numai în scări, căsuțele vetuste, piatră, cărămidă și olane, toate frumos colorate de vremuri, sub cerul care anunță vecinătatea Adriaticei.

Cocoțat pe dubla lui colină, mai mult cuib de vulturi decît oraș, izolat și în afară de marile drumuri ale Italiei, Urbino nu a rămas în istorie și în amintirea oamenilor decît grație stăpînitorilor săi și mai ales unuia dintre ei, cel mai mare și mai bun. Obscur municipiu roman, ajuns după năvălirile barbare domeniu ecleziastic, Urbino fusese stăpînit în Evul Mediu de conții de Montefeltro ca feudatari ai Bisericii. În Quattrocento, Guidantonio este al optulea conte de Montefeltro și al patrulea conte de Urbino. Fiul său legitim Oddantonio e creat duce de papa Eugeniu IV în 1443; în anul următor moare asasinat de supuși pentru violențele lui, și un frate vitreg, fiu natural al lui Guidantonio, Federico, e chemat să-i ia locul. Un om extraordinar acest Federico, una din firile cele mai întregi și mai complete ale Renașterii. Trimis de mic la Mantova, la curtea marchizului Gonzaga, avu norocul să fie instruit în umanități de cel mai vestit pedagog al

timpului. Vittorino da Feltre, cel care în *casa gioiosa* ce înființase, unde principii și principesele învățau alături de supușii lor cei mai umili, inaugurase noi metode pedagogice, hrănindu-și pupili cu substanța disciplinelor clasice, învățându-i „să cugete iar nu să despice firele de păr în patru” și căutînd printr-o morală severă să le întărească caracterul. Și nu numai învățătură și reguli stricte se căpătau în acea „casă veselă”: alături de latinească și grecească, jocuri, toate sporturile timpului, muzică, dans. Ca principe ce era, Federico după umanități trebuia să învețe și arta războiului. Erau pe atunci două mari școli militare: *la bracciesca* și *la sforzesca*, după numele celor doi mari condottieri ai timpului, Braccio di Montone și Francesco Sforza. Federico intră la școala succesorului lui Braccio, Niccolò Piccinino, dar nici arta lui Sforza, cu care avea să lupte, fie alături fie în tabere adverse, nu-i rămîne străină. Condottier pe seama lui încă foarte tînăr, ia parte, în lunga lui viață, la toate războaiele care sfîșie nenorocita Italie a Quattrocentului.

Scriind despre „glorioasa amintire a ducelui Federico”, Castiglione îl numește „lume d'Italia”, lumina Italiei, și adaugă: „nu lipsesc ample mărturii, vii încă, ale prudenței, omeniei, dreptății, dărniceiei, ale sufletului neînvins și disciplinei militare: de acestea fac credință numeroasele lui victorii, cucerirea locurilor inexpugnabile, iuțea în expediții, punerea pe goană a numeroase și puternice armate cu o mînă de oameni, fără să fi fost vreodată înfrînt într-o bătălie; așa că pe bună dreptate îl putem pune alături de cei mai vestiți căpitani din antichitate” (*Cortegiano*, I, 2). Nu e nici o exagerare în ce spune Castiglione: Federico di Montefeltro a fost unul din cei mai mari căpitani ai timpului și desigur cel mai norocos: n-a fost niciodată înfrînt. Între 1437 și 1483 a luat parte la șaisprezece războaie și expediții; cum stă scris pe piatra ce a pus la palatul lui din Urbino (înainte să-și fi terminat cariera de condottier): „de șase ori s-a luptat în bătălie rînduită (*sexies signa contulit*), de opt ori a înfrînt pe dușman și, învingător în toate luptele, și-a mărit domeniul.”

Nu ne putem aștepta să-l găsim, în toate războaiele, de aceeași parte. Era condottier, adică tehnician care-și punea trupele și cunoștințele în serviciul celui ce-i oferea cele mai bune condiții. Așa era regula timpului: oamenii de război nu făceau politică, ci numai război. Federico nu lupta ca duce de Urbino, ci ca general de armate. Cît dura condotta, condottierul trebuia să lupte pentru cel ce-l plătea: odată termenul expirat era liber să se închirieze altuia și chiar să se întoarcă contra celui pe care-l servise. Așa că nu e de mirare să-l aflăm pe acest Montefeltro, în numeroasele coaliții și ligi ale timpului, cînd pentru papă, cînd contra lui, cînd pentru Veneția, cînd contra ei, și așa cu toți potențații italieni, Napoli, Milano, Florența. Însă pe cînd unor condottieri li se întîmpla să trădeze chiar în timpul condottei și să treacă cu arme și bagaje la dușman, Montefeltro nu știe ce e trădarea: nici cele mai splendide oferte nu l-au clintit din credința lui. Ura duplicitatea și trădarea: dușmanul lui cel mai urît, pe care în cele din urmă l-a răpus, era vestitul Sigismondo Pandolfo Malatesta, tiranul de la Rimini, prefigurație quattrocentescă a lui Cesare Borgia, cea mai desăvîrșită canalie a timpului, *rex proditorum*, cum îi ziceau.

Măsurat în biruință, plin de omenie cu învinșii, Federico nu lasă pe mercenarii lui să jefuiască și să ucidă, cum era obiceiul timpului. Mărinimos în toate, a rămas pilda „condottierului virtuos”.

Războaiele fericite ca și politica abilă îl fac să-și mărească domeniile. Conții de Montefeltro posedau cetățuia lor de origine San Leo, cocoțată pe un vîrf de munte și aproape inaccesibilă, Urbino, Castel Durante și alte cîteva locuri : la sfîrșitul domniei, Federico, înălțat duce de abia la 1475 de papa Sixt IV, lasă ca moștenire un teritoriu întreit în întindere. Oblăduirea lui părintească, grija continuă de buna stare a supușilor sădiseră adînc în inima acestora dragostea de Montefeltri. „Dio ti mantenga, Signore”, îl salutau urbiinații. Și urmașii lui aveau să vadă, în restriștele lor, țăria acestor sentimente. Îmbogățit în condottele sale, dar în mod cinstit, ducele voi să lase un monument care să nemurească numele Montefeltrilor. „Printre alte lucruri de laudă — scrie Castiglione — în asprul loc de la Urbino clădi un palat, cel mai frumos, după părerea multora, din toată Italia, și-l împodobi așa de bine cu toate lucrurile trebuincioase, încît, părea a fi nu un palat, ci un oraș în formă de palat.” Avu norocul să cadă asupra unui arhitect de geniu care era și bun sculptor, Luciano di Laurana, de origine dalmată; lucrase la Napoli și se afla pe atunci în slujba Gonzagilor de la Mantova. Vechiul castel al Montefeltrilor era o aspră construcție pătrată, de cărămidă, înveselită numai de puținele-i ferestre gotice : Laurana îl păstrează în vastul palat ce-l clădește în noul stil al Renașterii. Nu mai este fortăreața medievală, cu șanțuri și turle, castelul militar de apărare, ci o imensă casă seniorială, de locuit de principii care nu se mai tem de supușii lor. Laurana a avut de învins mari dificultăți din cauza configurației terenului, cu diferența de nivel dintre cele două turle grațioase ce se înalță deasupra ripei (fațada spre apus). a scos o masă impunătoare, cu fațade variate, de la asprul aspect feudal al vechiului castel păstrat, la liniile pure în gustul Renașterii ale corpului care-l continuă, la cele trei *loggie* aeriene cuprinse între cele două turle grațioase ce se înalță deasupra ripei (fațada spre apus). Palat imens — are 250 de camere luminate de 600 ferestre — cu săli splendide, curți interioare în colonade avînd toată grația Renașterii, terase, *loggie* și belvedere. Cum spune Castiglione, ducele a vroit pentru palatul său numai lucruri *rarissime ed eccellenti* : nu e ușă, cămin, tavan care să nu fie împodobit cu cele mai splendide sculpturi. Montaigne, vizitînd Urbino în 1581, e uimit de frumusețea și vastitatea palatului ; i se spune că sunt atîtea camere cîte zile într-un an ; ceea ce admiră mai ales este că „după moda palatelor din Italia, vezi adesea printr-o ușă douăzeci alte uși care se urmează într-un sens și tot atîtea în celălalt sens...” Pe lângă ornamentul arhitectonic și sculptural care s-a păstrat aproape intact pînă astăzi, ducele grămădise în palatul său adevărate comori artistice. „Și nu numai ceea ce de obicei se întrebuintează — spune același Castiglione — ca vase de argint, covoare, stofe de aur și mătase pentru pereții camerelor, dar ca podoabă se adause o infinitate de statui antice de marmură și bronz, picturi rare, instrumente muzicale de tot felul”.

Optsprezece ani a lucrat la clădirea și ornarea acestui palat o armată de meșteri sub conducerea lui Laurana și sub directa supra-

veghere a ducelui : la moartea acestuia tot nu era terminat și *fabrica* continuă și sub urmași : soarta clădirilor imense, palate și catedrale. Federico avu norocul să-l locuiască și să vadă admirația ce deștepta în toată Italia. Toți potentatii, când nu puteau veni să privească minunea, cereau schițe și planuri, iar arhitecții de pretutindeni veneau să se inspire. Bramante, născut în Urbino, văzuse pe Laurana lucrind ; el însuși clădește în oraș mica biserică San Bernardino, în care influența meșterului dalmat e vizibilă.

Om de gust, Federico nu se mulțumește să aibă pe cel mai mare arhitect al timpului : adună la curtea lui tot ce strălucea atunci în arta italiană și chiar cea străină. Lista artiștilor întrebuințați de el în palat ca și în bisericile din Urbino și vecinătăți este copioasă. Printre sculptori găsim pe un alt Laurana, Francesco, care face bustul ducesei Battista Sforza, soția lui Federico (azi în muzeul național din Florența), pe Desiderio da Settignano, pe Luca della Robbia. Pisanello și Sperandio fac medalii cu chipul ducelui. Ca pictori lucrează pentru Urbino, Paolo Uccello, meșterul nebun de perspectivă, Piero della Francesca, zugravul faimoaselor două profiluri ale ducelui și ducesei (la Uffizi, Florența) ; Melozzo da Forlì care împodobește cu Artele și Științele personificate de el biblioteca lui Federico. Din Flandra vine un pictor pe care italienii îl numesc Giusto di Gand (îl chema însă Joos van Wassenhave și era din Anvers) : acesta zugrăvește, după noile metode flamande, adică în ulei în loc de tempera, cum lucrau meșterii italieni, faimoasa *Cena degli Apostoli* și diverse tablouri pentru biblioteca ducelui. Printre pictorii urbinați care lucrează pentru duce este unul, Giovanni Santi : poet și istoric (a scris o *Cronaca di Federigo di Montefeltro duca di Urbino*, în versuri) care a rămas și pentru altceva în amintirea oamenilor : este tatăl lui Rafael. Pe lângă aceste nume cunoscute este trupa anonimă a meșterilor : sculptori, decoratori, intarsiatori care, lucrind piatra, marmura, lemnul, stucaturile policrome, au făcut din palatul Montefeltrilor opera decorativă cea mai completă și mai armonioasă din Quattrocento.

Nobilul condottier nu uitase că fusese elevul lui Vittorino da Feltré : soldatul glorios avea o egală dragoste de artă ca și de cultură „Cu foarte mare cheltuială, scrie Castiglione, adună un mare număr de foarte bune și foarte rare cărți, grecești, latine și ebraice, pe care le împodobi cu aur și argint, judecînd că acestea erau lucrul cel mai de preț din marele palat (*estimando che questa fusse la suprema eccellenzia del suo magno palazzo*). Biblioteca lui Montefeltro era vestită în toată Italia. Timp de patruzeci de ani treizeci de copiiți lucraseră, la Urbino ca și la Florența, ca să scrie frumos pe pergament și să le orneze cu miniaturi tot ce era pe atunci cunoscut din marile texte grecești, latine și ebraice. Lista bibliotecii s-a păstrat, ca și mare parte din splendidele manuscrise, aflătoare astăzi în Biblioteca Vaticană, unde formează fondul urbinat : sunt aproape 800 de codices, din care 600 latinești, cîte o sută grecești și ebraice ; multă teologie, apoi istorie și geografie, literatură, medicină, jurisprudență. Pentru învățații timpului era o mină de știință și un Bembo ca și un Castiglione sunt, sub succesorul lui Federico, asidui cercetători ai comorilor montefeltrești.

Ați artiști, lucrând pentru ducele Federico, nu se putea să nu-i eternizeze chipul : a fost zugrăvit, sculptat și turnat în medalii de nemărate ori. În toate apare cu profilul lui caracteristic. Căci e de observat că în portretele zugrăvite ca și în basorelieful ori medalii, ducele e luat numai din profil —, profilul stâng. În tinerețe i se întâmplase un accident : într-un *tournoi*, lancea adversarului alunecând pe coif îi intrase prin deschizătura pentru vedere, îi zdrobise baza nasului și-l chiorise de ochiul drept. Așa îl vedem, de pildă, în faimosul diptic al lui Piero della Francesca (la Uffizi) unde figurează alături de contesa Battista Sforza, cu ciudatul lui profil, în care nasul nu e legat de frunte. Figură energică, de forță concentrată ; ochi pătrunzător („cu ochiul lui unic, contele vede totul“, zicea papa Piu II), nas pronunțat, buze tivite, bărbie voluntară ; impresie de forță, zic, dar nu fără oarecare șiretenie ; nimic însă din pasărea de pradă ca în chipurile atîtor condottieri : de pildă splendidul Colleoni al lui Verocchio de la Veneția. Același îl regăsim în medalii, în basorelieful de la Bargello, în cavalerul ingenuncheat în armură în fața Madonei dintr-un alt tablou al lui Piero della Francesca (la Brera din Milano), ca și în portretele lui Just din Gand. În dipticul de la Uffizi, alături de chipul lui Federico, Piero della Francesca a zugrăvit pe soția sa, Battista Sforza : o figură lunguiață și cam ștearsă, respirînd cumințenia și blîndețea resemnată. Battista, fiica lui Alessandro Sforza de la Pesaro, fusese crescută la curtea unchiului său, Francesco Sforza, ducele de Milano ; era femeie cucernică și cultivată, citind și vorbind latinește, cu gusturi artistice. Dase soțului ei șapte fete, una după alta ; cînd născu al optulea copil, în sfîrșit, un băiat, muri. Avea 25 de ani. Fiul era Guidobaldo, ducele cu soartă tragică.

Cînd se întîmpla să nu fie războaie, Federico ținea curte la Urbino. Curte strălucită, dar cam austeră. Nu se admiteau decît divertismentele cinstite : nici un exces, nici o glumă îndoielnică, nici o farsă nu erau permise ; curte patriarhală și cu disciplină aproape monastică. În vremurile bune, cînd stăpînul era acasă, se numărau pînă la cinci sute de curteni : membrii familiei, vasalii ducelui, gentilomii și cavalerii curții, clericii, dascălii, artiștii, plus oaspeții în trecere și tinerii nobili din toată Italia care veneau să învețe arta războiului și viața cavalerască. Prestigiul de condottier, de om de stat și de om de treabă al ducelui era universal în Italia. Toate marile familii umblau să se înrudească cu Montefeltro. Așa, una din fetele ducelui, Elisabetta se mărită cu Roberto Malatesta, senior la Rimini ; Giovanna ia pe Giovanni della Rovere, nepotul papei Sixt IV ; Costanza pe Antonetto Sanseverino, principe de Salerno, iar Agnesina pe Fabrizio Colonna ; fiica acestora fu vestita Vittoria Colonna, marchiză de Pescara.

În 1482, Federico muri cum trăise, luptînd : își dă sfîrșitul în castelul de la Ferrara, comandînd armatele ligii care apărau pe ducele Ercole d'Este contra Veneției și papei. Unicul său fiu legitim — avea mai mulți naturali — n-avea decît zece ani : pînă la majorat ducele îl puse sub tutela nepotului său Ottaviano Ubaldini, care — lucru rar pe vremuri — nu făcu nimic ca să-i fure tronul.

IV

GUIDOBALDO DE MONTEFELTRO ȘI ELISABETA GONZAGA

Sub domnia lui Guidobaldo, al treilea duce, curtea de la Urbino ajunge la adevărata ei splendoare, mulțumită atât lui cât mai ales ducesei Elisabetta Gonzaga, una din cele mai alese femei din acea epocă. Guidobaldo e un om fără noroc: înzestrat din naștere cu darurile minții și inimii, sănătatea nu-l ajută; încă de tânăr rămâne infirm. Copil târziu, ereditățile artritice și poate de altă natură îl doboară de timpuriu. Să ascultăm pe amicul său Castiglione:

„Guidobaldo păru că moștenea, odată cu statul, și virtuțile paterne: îndată, cu porniri uimitoare, începu să promită despre sine mai mult decât era permis a spera de la un om muritor; așa că oamenii credeau că dintre faptele ilustre ale ducelui Federico cea mai însemnată era să fi dat naștere unui astfel de fiu. Dar soarta, pismașă pe atita virtute, se împotrivi din toate puterile la un început așa de glorios: înainte ca ducele Guido să fi atins douăzeci de ani, căzu bolnav de podagră care, chinându-l în dureri atroce, îi ținui mădularele încît nu mai putu nici să stea în picioare nici să se miște și astfel unul din cele mai frumoase și mai bine făcute trupuri rămase beteag și schilod. Nemulțumită cu atât, soarta îi fu așa de potrivnică în tot ce încercă încît rareori i se împlini ceea ce dorea; și cu toate că avea mintea înțeleaptă și sufletul neînvins, în arme ca și în celelalte lucruri ce începea, fie ele mari sau mici, nimic nu-i izbutea: stau mărturie multele și feluritele calamități, pe care le suportă cu atita tărie de suflet încît niciodată curajul lui nu fu înfrînt de soarta rea, ba chiar disprețuindu-i furtunile, se arătă în boală ca om sănătos și în adversitate ca norocos, trăind pururea cu cea mai mare demnitate, stimat de toți. Deși bolnav de trup, se luptă cu cinstite condiții în serviciul regilor Neapolului, Alfonso și Ferrando, apoi în serviciul papei Alexandru VI, al seniorilor venețieni și florentini. Fiind înălțat la pontificat Iuliu II, fu făcut căpitan al Bisericii“ (Cort., I, 3).

Chipul acestui nefericit principe îl putem vedea la Florența, în palatul Pitti. Un portret de mare meșter (atribuit pe rînd lui Rafael, lui Caroto, lui Francia, lui Bonsignori) de o mare simplitate. Pe un fond, jumătate luminat: o fereastră ce se deschide asupra unui calm peisaj — o pajiște, un rîu, dealuri; jumătate obscur: un perete — stă drept fără nici un gest (nici nu i se văd brațele), bustul unui tânăr îmbrăcat într-o sobră haină de catifea neagră, cu discrete luciri de brocart auriu; chipul regulat, bine desenat, cu nas lung și sprîncene arcate, bărbie pronunțată, buze strînse, e palid și tot în lungime; încadrat de plete lungi care cad pe umeri; pe cap o beretă neagră care-i descoperă bine fruntea vastă; haina îi lasă gîtul mai mult gol. Toată figura exprimă o adîncă tristețe resemnată; îți vine să te întrebi: ce suferințe a trebuit să îndure acest tânăr, ca să-i dea privirea aceea fixă și dezamăgită? Cunoscînd viața modelului nu ne mai miră melancolia ce respiră portretul.

Guidobaldo, deși predestinat nefericirii, avu două mari mîngieri: întâi, să adune în jurul lui tot ce era mai ales în Italia, apoi să aibă o

soție exemplară, una din principesele Renașterii unanim admirată și venerată. La vârsta de șaisprezece ani se căsătorise cu Elisabetta, fiica marchizului de Mantova, Federico Gonzaga. Elisabetta era cu un an mai mare ca ducele. Înaltă și subțire, cu sănătatea veșnic șubredă, împrăștiată o grație căreia nimeni din cei ce au apropiat-o n-a rămas insensibil; cultivată și inteligentă, sub aparența ei blândă și dolentă avea o tărie de caracter care nu s-a dezmințit nici în cele mai mari calamități, iar puritatea și demnitatea vieții au lăsat-o pildă de virtuți feminine. Din capul locului se născu o adâncă afecțiune între tinerii soți, care dură netulburată, ba încă întărită prin grelele încercări la care fură supuși. Căsătorie sterilă: cu Guidobaldo se stinge linia legitimă a Montefeltrilor. Contemporanii spun și mai mult: căsătoria n-a fost căsătorie. Mulți vorbesc despre „perpetua văduvie” a ducesei, chiar în timpul vieții ducelui. Așa într-un loc din *Cortegiano*, Castiglione, care era un intim al Montefeltrilor, lasă pe Cesare Gonzaga să se exprime astfel, în prezența ducesei: „Nu pot trece sub tăcere o vorbă a Ducesei noastre, care trăind cincisprezece ani în tovărășia soțului ca o văduvă, nu numai a rămas statornică a nu descoperi nimănui aceasta, dar fiind împinsă chiar de ai săi să iasă din această văduvie, preferă să suporte exilul, sărăcia și toate nefericirile decît să primească ceea ce tuturor părea o mare grație și prosperitate de noroc.” Ducea însă i-a tăiat vorba și l-a rugat să vorbească de altele... Pietro Bembo în Panegiricul ce publică după moartea ducelui e și mai puțin reticent și cum scria pe latinește spune lucrurilor destul de crud. La curtea din Urbino se șoptea că tutorul ducelui, contele Ubaldini, îi făcuse oarecare farmece ca să rămână fără posteritate: Bembo povestește și aceasta și pune în gura lui Guidobaldo credința că ar fi fost într-adevăr fermecat, dar fără să acuze pe Ubaldini. Vom vedea ce profit a tras Cesare Borgia din aceste zvonuri. Documentele însă se contrazic. (Teribil e de indiscretă istoria care intră în cele mai secrete intimități.) Luzio și Renier în *Mantova e Urbino* (L. Roux, Torino-Roma, 1893, p. 30 și urm.) au publicat scrisorile către marchizul de Mantova ale însoțitorilor Elisabettei în călătoria ei de nuntă la Urbino: aceștia afirmă, cu oarecare amănunte, „consumarea” matrimonialului. În acel timp de indisolubilitate a căsătoriei se făcea mare caz de acest lucru, singurul care o „perfecta”, iar în documentele epocii, cînd e vorba de căsătorii prin ciare, găsim precizuni care astăzi apar indiscrete dacă nu indecente. Capilupo, secretarul marchizului Gonzaga, trimite lungi rapoarte asupra călătoriei tinerei principese, asupra primirii la Urbino, asupra serbărilor de nuntă. Astrologii urbi-nați — e știut ce mare rol aveau acești specialiști în fixarea datelor importante din viața principilor, după conjuncțiunile astrelor — aleseseră o zi prea îndepărtată, scrie Capilupo, pentru consumarea căsătoriei, ceea ce impacienta pe tinărul duce. Tinerii soți erau tot timpul împreună *da la nocte in fora*. Mantovanul interveni și convinse pe astrologi că-și greșiseră socotelile... Peste cîteva zile, Capilupo scria marchizului că „ieri seara ducesa se accompagnò cu ducele... azi dimineată stă rușinată toată și nu îndrăznește să privească pe nimeni în față”. De altă parte, Ginevra de Fanti, însoțitoarea Elisabettei, raportează și ea că ducesa se accompagnò cu ducele, dar pudică adaugă: „circa questo non scriverò altre

particularită per honestă". Oricum ar fi fost, e știut însă că Guidobaldo căzu greu bolnav, pe la vîrsta de 20 ani și rămase aproape infirm: așa că „văduvia” ulterioară a ducesei, timp de 14 ani (căsătoria durează 19) poate fi admisă. Văduvie nepătată: toți contemporanii sunt de acord.

E impresionant corul laudelor ce se aduc virtuților ducesei, nu numai de familiarii curții, dar și de atîți alți iluștri contemporani care nu datorau atît Montefeltrilor. Chiar reducînd ceea ce putea fi exagerare a stilului curtenilor, rămîne destul pentru proslăvirea acestei rare femei. Dacă un Castiglione, care și-a exprimat pururea cea mai respectuoasă și cavalierească admirație pentru ducasă (admirație sub care se ascundea, pare-se, un sentiment mai duios și mai profund), o numește în pastorală sa Tirsi „dea del loco”, iar în frumoasele sale stanțe latine de *Elisabetta Gonzaga canente* (ducesa avea voce foarte plăcută și o serioasă educație muzicală), o celebrează ca pe o zeiță, un Pietro Bembo rămîne în domeniul mai uman cînd îi atribuie „*admirabilis prudentia, matronalis dignitas, pudicissimi sanctissimique mores, tot praeterea divinae ac paene incredibiles animi virtutes...*”

Aceiași admiratori contemporani o proclamă frumoasă, chiar *bellissima*. Castiglione scrie „*haec formosa deas superat forma*”, iar Bembo îi celebrează *divina pulchritudo*. Iconografia ducesei e destul de restrînsă; portretul lui Rafael s-a pierdut; rămîn medalia lui Gian Cristoforo Romano și tabloul de la Uffizi cu atribuție incertă (Mantegna, școala veroneză, Bonsignori ori Caroto?). Desigur, sora lui Francesco Gonzaga nu avea uriciunea impresionantă a acestuia. În portret, ca și pe medalie, are trăsături regulate, profil nobil, frunte înaltă; însă în chipul de la Uffizi găsim imprimată, dacă nu tristețea mortală a lui Guidobaldo, o blîndă melancolie. Judecînd după aceste imagini, Elisabetta nu pare a fi fost frumoasă, așa cum o proclamă admiratorii ei; o înfățișare nobilă desigur, și mai ales blîndă. *Grandissima signora* o numește, în portretul sumar ce pune în cap. IV, cartea I din *Cortegiano* Castiglione: toate faptele, gesturile și cuvintele ducesei respirau *modestia e grandezza*, chiar cînd glumea și rîdea. Căci această serioasă doamnă, care știa să pună la largul său pe oricine, nu era numai gravitate ducală: fără cea mai mică pedanterie gusta gluma cuviincioasă și fiind spirituală nu se lipsea de plăcerea de a împunge, fără nici o răutate, pe unul sau altul. Glumețul Bibbiena scria din Urbino marchizei Isabella la Mantova: „*Ilustrissima ducasă, ca să facă o glumă pe socoteala altuia e în stare să renunțe la cucernicul ei post*”. La nunta Lucreziei Borgia cu Alfonso d'Este la Ferrara, oarecare nobili romani se arătaseră scandalizați de ceea ce judecau ei purtări cam libere ale marilor dame acolo prezente, printre care ducesa, marchiza Isabella și amicele lor. Într-o scrisoare către Calmeta (publicată de Luzio-Renier, op. cit., pp. 116—121) Elisabetta revendică, pentru ea și amicele ei, dreptul de a glumi și a răspunde cu „*aceleași rime*” la glumele bărbaților.

Ducesa de Urbino știa să cîștige afecțiunea bărbaților ca și a femeilor. Prietenii ei, cu unii și cu altele, sunt fără umbre și fără furtuni. Elisabetta avea o deosebită dragoste pentru fratele ei Francesco, marchizul de Mantova, însă de soția acestuia, Isabella d'Este,

o lega, de cînd ambele principese se cunoscuseră, tinere încă, aproape copile, o prietenie care dură cît viața lor. Petrecură împreună multe zile bune ca și destule triste. Mantova fu refugiul ducesei în dureroasele ei încercări, în cele două exiluri ce avea să sufere. Amîndouă doreau să fie cît mai mult împreună, ceea ce obligațiile lor de suverane în locuri destul de îndepărtate nu le permiteau totdeauna: se mulțumeau atunci cu frumoase scrisori simple și afectuoase, în care își povesteau mărunțișurile vieții lor zilnice. Amîndouă numărau zilele care le despărteau pînă la apropiata revedere, care le va reda „la dulcissima compagna” și „le amorevoli conversazioni”. Cu toate deosebirile firii lor, ori tocmai din pricina acestor deosebiri se înțelegeau perfect cele două cumnate: Isabella, expansivă și impetuoasă, stăruitoare în dorințele ei, veșnic de bună umoare ca orice ființă deplin sănătoasă la trup și la suflet; Elisabetta, ceva mai în vîrstă, dar cu sănătate șubredă, calmă, aproape gravă, fără impulsuri irezistibile, cumpănită în toate. Amîndouă erau bune, spirituale, aveau mintea vioaie și aceleași gusturi artistice. Mantova era mai accesibilă ca Urbino, oraș pierdut în depărtații Apenini: ducesa venea mai des la marchiză și se abătea la Mantova ori de cîte ori pleca din Urbino ca să-și caute sănătatea la apele de la Viterbo sau de la Porretta. Dar și Isabella făcu călătoria de la Urbino, unde dorea cu orice chip să vadă vestitul palat al Montefeltrilor. „Am găsit palatul, scria ea marchizului, mult mai frumos decît mi-l închipuisem după faimă. Pe lîngă frumusețea lui firească, l-au împodobit cu belșug de tapițerii, covoare și argintărie...” La Mantova, unde copilărise, ducesa se simțea mai acasă ca la Urbino. În castelul strămoșilor ei ca și în vilele Gonzagilor ori în plimbările lor pe lacul Garda, cele două cumnate, însoțite de curtea lor, petreceau zile neuitate. Tot împreună asistară, cum notarăm, la nunta Lucreziei Borgia cu fratele Isabellei, la Ferrara. Prevenite contra miresei care intra cam cu sila în neamul lor, principese de singe cum erau și spirituale, pare că judecară fără multă amenitate și frumusețea Lucreziei ca și luxul ei de parvenită. Tot împreună vizitară *incognito* Veneția, în 1502. În curiozitatea lor nesecată, ambele iubeau călătoriile. Ducesa fusese de mai multe ori la Roma, unde căutase să atragă și pe Isabella. Tinere și dornice să vadă lucruri noi, petrecură, libere și fără constrîngere, zile de desfătare completă în *la città trionfante*. Elisabetta recunoscuse că Veneția era „più meravigliosa di Roma” iar Isabella scria soțului la Mantova: „privind călătoria ce făcurăm, putem trece drept cele mai viteze femei din cîte umblă prin lume”.

În vara 1502, după întoarcerea de la Veneția, cele două principese „ca să schimbe aerul și să aibă mai multă libertate” se duseseră să petreacă o săptămînă în răcoarea villei de la Porto: acolo avură dureroasa surprindere, într-o seară de la sfîrșitul lui iunie, să vadă apărînd, fugar și rupt de oboseală, însoțit numai de patru călăreți, ducele Guidobaldo. Ce se întîmplase? Una din trădările lui Cesare Borgia. Urbino era în pace cu Biserica și cu Cesare; Guidobaldo era încă în serviciul papei și cu cîteva zile înainte i se ceruse artileria și trupe pentru o întreprindere la Arezzo a Valentinului. Acesta, ajutat de re-

gele Franței, pusese mîna pe mai toată Romagna, izgonind ori ucigînd pe micii tirani de la Pesaro, Rimini, Faenza, feudatari ai Bisericii, și se gîndea să cucerească Perugia, Camerino, Siena, Bologna, neliniștind în cel mai mare grad stăpînirile florentine. De Urbino nici nu era vorbă: Francesco Maria della Rovere, nepotul și fiu adoptiv al lui Guidobaldo, fusese de curînd numit prefect al Romei și papa Alexandru plănuia să-l căsătorească cu nepoata sa Angela Borgia. În trecerea ei spre Ferrara, Lucrezia Borgia fusese primită cu mare alai la Urbino și ducesa Elisabetta o însoțise pînă la Ferrara și asistase la nuntă. Și iată că, Guidobaldo află într-o seară de iunie, pe cînd cîna la San Bernardino lîngă Urbino, că Cesare Borgia înainta cu trupe spre capitala lui. Dezarmat cum era și neputînd rezista în Urbino, nu vroia să cadă viu în mîinile Valentinului, căci știa ce-l așteaptă: luînd cu el pe micul Francesco Maria și o ceată de arcași călări, fugi spre San Leo, formidabila cetățuie a Montefeltrilor, unde credea să poată susține un lung asediu. Dar Cesare luase toate măsurile ca să-l prindă ca într-o cursă: toate drumurile spre San Leo erau tăiate; pretutindeni spioni și oameni ai lui Borgia îmbrăcați ca păstori. Guidobaldo hotărî atunci să călărească spre nord, către posesiunile venețiene; se despărți de Francesco Maria pe care-l trimise cu oameni de credință prin Toscana spre Savona, unde se afla unchiul acestuia, cardinalul della Rovere, dușmanul Borgiailor și viitorul Iuliu II. Travestit în țaran, călărind ziua și noaptea, trecînd ca prin minune prin rîndurile dușmane și scăpînd de toate cursele, ajunsese în sfîrșit la Ravenna, unde fu primit cu cinste de stăpînirea venețiană. De aci se duse la Mantova, la cumnatul său Francesco Gonzaga. „Am pierdut totul — scria el cardinalului della Rovere, povestindu-i mișelia lui Borgia și trista lui odisee — afară de viață, o haină și cămașa.” Iar marchiza Isabella scria cumnatei sale Clara de Montpensier: „Eram de cîtva timp aci (la Porto) liniștiți și mulțumiți, cu ducesa de Urbino, dorind numai spre bucuria noastră să avem și pe Senioria Voastră. Dar întîmplîndu-se neașteptata și nelegiuita pierdere a ducatului de Urbino și sosirea aci *in giupone* a ducelui cu numai patru călăreți, care trădat pe negîndite și-a scăpat viața prin mari primejdii, am rămas așa de uimiți, zăpăciți și îndurerăți încît nici nu mai știm unde ne găsim. Mi-e așa de milă de ducesă încît mai bine n-aș fi cunoscut-o niciodată.” Îndurerată și indignată de felonia fratelui său este și Lucrezia Borgia, care nu putea uita cum fusese primită la Urbino. „Il prete da Correggio” scria de la Ferrara marchizei (29 iunie 1502): „Ducesa mi-a arătat foarte marea ei neplăcere ca și a întregii curți și mi-a spus că ar fi dat cincizeci de mii de galbeni să nu o fi cunoscut; oricînd va putea, cu fapta și cu vorba va ajuta pe Ducesă (Elisabetta).”

În vremea aceasta, Borgia jefuia bogățiile palatului de la Urbino, inclusiv biblioteca ducală, și le trimitea, încărcate pe sute de catiri, spre Roma și spre Forlì. Un lucru regreta fiul papei: să nu fi putut pune mîna pe Guidobaldo. Regele Franței se afla pe atunci la Milano: marchizul de Mantova împreună cu alți principii deposezați se duseră acolo să se plîngă de mișeliile lui Borgia. Acesta nu-i lăsă mult să facă și într-o zi, pe nevestite, pică și el în Milano, ca să se „justifice” în fața regelui. Și cum Ludovic XII avea nevoie de papă, primește

pe Cesare mai bine ca pe cei deposezați, care sunt nevoiți să plece *mal contenti*. Gonzaga, în zilele de la Milano, indignat de mișeliile Valentinului, se lăudase că va mintui el Italia, în luptă dreaptă de acest trădător. Regele care nu vroia „istorii” la curtea lui îi împacă, dar mar-chiza Isabella rămâne înspăimântată de imprudența soțului ei.

Borgia nu renunța să prigonească pe izgonitul duce. De acord cu tatăl său papa, închipui să anuleze căsătoria lui Guidobaldo cu Elisabetta „pentru neconsumarea matrimoniuului”: Guidobaldo s-ar fi făcut preot, ar fi fost chiar înălțat cardinal, i s-ar fi dat tot ce ar fi dorit; Elisabetta ar fi fost măritată cu „un baron în Franța”, iar Cesare ar fi rămas stăpînul legitim al ducatului de Urbino. Legiștii pontificali studiau cazul (ne-o spune oratorul venețian la Roma, Giustinian), însă totul fu zădărnicit de împotrivirea dîră a ducesei. Precum spunea mai tîrziu Alexandru VI aceluiași ambasador venețian, lăudînd tăria Elisabettei: „mai curînd vroia să-l aibă ca frate /pe Guidobaldo/ decît să-l repudieze ca soț” (Papa însă, după obiceiul lui, mințea cînd spunea lui Giustinian că propunerea preoției venise de la Guidobaldo. Cf. *Dis-pacci di Giustinian*, I, p. 280).

Tare pe înțelegerea lui cu regele Franței, Cesare și tatăl său, papa, interziseră lui Gonzaga să mai adăpostească pe cumnatul său la Mantova: Guidobaldo se resemnă și, ca să nu atragă urgia borgiană și asupra rudelor, se refugie la Veneția. Elisabetta nu vroi să se despartă de el, spunînd că „viața ducelui ar fi în mai mare primejdie fără to-vărășia ei și că nu vrea să-l părăsească, chiar de ar fi să moară amîndoi la spital”. Veneția era atunci locul de refugiu, cum notează Sanudo, „al tuturor seniorilor izgoșiți de ducele Valentino”. Senioria primește cu cinste pe fugar, îi dă locuință și subsidii: papa se plînge de ospitalitatea acordată, dar Senioria îl lasă să se plîngă, bucuroasă să dis-placă acestui pontifice pe care-l disprețuia.

Isprăvile lui Borgia puseseră pe gînduri atît pe condottierii lui cît și pe micii tiranji din Italia centrală pe care-i amenința: se adunară cu toții la Magione, pe malul lacului Trasimen și făcură o coaliție „ca să nu fie sfîșiati pe rînd de balaur”. În vremea asta, San Leo, apoi Urbino și în urmă tot ducatul, rămas credincios Montefeltrilor, se răzvrăți contra oamenilor Valentinului, izgonindu-i ori ucigîndu-i. Guidobaldo, de abia de o lună la Veneția, nu șovăi o clipă și plecă să-și reia stăpînirile. Supușii lui împreună cu confederații de la Magione luptau pretutindeni cu bandele borgiene. Cesare știa însă să manevreze. Ajutat cu trupe de regele Franței, începu să negocieze cu răzvră-țiții. Tocmai în acel timp, Machiavelli era trimis de Florența pe lîngă Valentin: Secretarul florentin a urmărit de aproape, zi cu zi, eveni-mente și a lăsat o relație nepieritoare a celor petrecute. Totul s-a sfîrșit prin faimoasa cursă întinsă de Cesare condottierilor: i-a adunat pe toți la Sinigaglia, i-a prins și i-a ucis. Acesta e faimosul *bellissimo inganno* eternizat de Machiavelli. După distrugerea confederațiilor, Guidobaldo se văzu rămas singur, cu papa și regele Franței împotriva lui, cu Florența și Veneția neîndrăznind să-i sară în ajutor. Înainte de Sinigaglia, Cesare începuse să negocieze și cu el: îi oferea, ca să se retragă de bună voie din Urbino, San Leo și alte cîteva cetăți. După Sinigaglia nu mai putea avea nici o încredere în cuvîntul asupritorului

său. Luîndu-și rămas bun de la credincioșii săi supuși, părăsi totul și plecă din nou în exil. Încotro să meargă? Venetia era departe, și oamenii lui Borgia țineau toate drumurile. O luă peste munți, la Nord, spre Toscana, chinuit mereu de podagră. Florența era atunci, de frică, în buni termeni cu Borgia. Acesta avu îndrăzneala să ceară lui Machiavelli ca Senioria, dacă Montefeltro se refugiază pe teritoriile ei, să pună mina pe el și să i-l predea. Cu toată admirația lui pentru Valentin, Machiavelli nu uită de cinstea lui și a republicii ce reprezenta și răspunde răspicat că Florența nu poate comite asemenea infamie: „*che voi noi fareste mai*” (raporta el Seniorilor). „Vorbești bine”, îi răspunse Cesare; se mulțumea ca Seniorii să-l țină și să nu-i dea drumul fără voia lui. După multe aventuri, ducele fugar reuși să intre în domeniul florentin; aci fu oprit și arestat. Dar Senioria nu avea deloc gândul să facă pe placul Valentinului. Guidobaldo se dase drept un curier al cardinalului de Lisabona. Cei Zece trimit un comisar să verifice identitatea călătorului. Acesta, un anume Becchi, fusese pe vremuri la Urbino și cunoștea bine pe Guidobaldo. Pus în fața lui, îl privi și spuse: Nu cunosc pe acest om; se poate prea bine să fie ceea ce spune el! Și Senioria trimise poruncă să fie lăsat în libertate. Străbătînd Toscana, ajunse la Lucca; de acolo se îndreptă spre domeniile venețiene. De la Rovigo ceru voie dogelui Loredan să se întoarcă la Venetia. Aci fu primit cu cinste ca un suveran: tot norodul venețian îi ieși întru întîmpinare. Dogele îl primește la palat, în sala Consiliului, și-l pune în dreapta lui. Guidobaldo povesteste Senioriei întreaga lui odisee, iar Sanudo, care-l însoțise, ținîndu-l de braț, de la barcă pînă sus în sală, notează în *Diarii* toate aceste scene, ca și frumoasele cuvîntări ale ducelui și dogelui. Acestea se petreceau la sfîrșitul lui ianuarie 1503.

Exilul nu avea să mai dureze mult. Cum proorocise sfînta mantovană, sor Marianna degli Andreassi, „ca un foc de paie avea să treacă Borgia”. În august 1503 se întîmplă catastrofa Borgiailor: papa Alexandru moare, iar Cesare se află și el pe moarte; acesta scapă, dar steaua lui apune repede. De abia se zvonise de moartea papei și Urbino se revoltase din nou: la sfîrșitul lui august, Guidobaldo se întorsese singur (Elisabetta rămăsese la Venetia), în bucuria fără seamăn a supușilor: bătrîni, femei, copii îi ies înainte cu ramuri de măslin: *ipsa videbantur saxa exultare*, scria Castiglione, iar un martor ocular: „*chi li portava el figlinodo e chi diceva cose da far spezare durissimi marmi*”. După scurtul pontificat al lui Piu III e ales papă cardinalul Giuliano della Rovere, Iuliu II, rudă prin alianță al Montefeltrilor: norocul se întoarce de partea ducilor. Guidobaldo e numit gonfalonier al Bisericii și e primit în Roma de noul pontifex cu pompă solemnă. Elisabetta se întoarce și ea la Urbino, nu fără să-și fi luat rămas bun de la Seniorii venețieni, cu frumoase discursuri de grațitudine, într-o sedință la palat povestită de același Sanudo. Și ducesa fu primită la Urbino *con gran júbilo di tutto il popolo*.

Cesare Borgia era un om pierdut. El care prevedea totul și nu lăsa nimic la întîmplare nu prevăzuse că la moartea tatălui său ar fi putut să fie și el pe moarte. Neputînd face, cum zice Machiavelli, un papă *a suo modo*, se încrezuse în făgăduielile cardinalului della Ro-

vere și uitînd cît Borgii îl dușmăniseră și-l prigoniseră, îi favorizează alegerea. Machiavelli nu mai recunoaște pe Valentinul de altădată și-l vede comițînd greșeli peste greșeli. Soarta lui era pecetluită: Iuliu II îl împingea încet dar sigur spre prăpastie. Cînd Guidobaldo venise la Roma, Cesare era ținut sub pază în Vatican pînă va fi predat papei cetățile din Romagna ținute încă de oamenii săi. Simțindu-se pierdut, încercă printr-o supremă umilință, să cîștige de partea lui pe omul pe care-l izgonise, îl prigonise și încercase să-l necinstească: solicită „ca o grație specială” să fie primit de Guidobaldo. Acesta, scrîbit de atîta inconștiență, refuza mereu întrevederea. Într-o zi pe cînd se află în anticamera apartamentelor papei, întins pe o litieră, se pomeni deodată cu Valentinul înaintea ochilor: cu bereta în mînă i se închina adînc de două ori și se tîra în genunchi înaintea lui. Om de omenie, Guidobaldo nu putu suferi atîta umilință: sculîndu-se din pat, ridică cu mîinile lui pe ingenuncheat și-l puse să șadă lîngă el. Și Cesare începu să pledeze: ceru iertare pentru tot răul ce-i făcuse, „învînvîtînd tinerețea lui, sfaturile rele, proastele obiceiuri și firea răutăcioasă a tatălui său papa (*la bestialità di papa Alessandro*), al cărui suflet îl blestemă” (scrisoarea unui martor ocular publicată de Ugolini în *Storia dei Duchi d'Urbino*, vol. II, p. 523). Făgădui să restituie tot ce-i furase, afară de *arazzi* cu războiul Troiei pe care-i dăruise cardinalului d'Amboise. Martorul care asistă la scenă și o povestește adaugă că Guidobaldo răspunse cu puține vorbe curtenitoare, dar în așa fel încît Borgia rămase deplin lămurit și destul de înfricoșat (*pauroso assai e bene chiarito*). S-a zis atunci că ducele de Urbino iertase pe Valentin: Bembo și Castiglione, în elogiile lor, îi aduc laude și pentru aceasta. Ar fi însă să cerem prea mult unui om, oricît de bun ar fi fost. Guidobaldo n-a făcut nimic nici pentru, nici contra lui Cesare: l-a lăsat să-și urmeze soarta care-l ducea la meritata pieire.

V

CURTEA DE LA URBINO

După restaurarea ducelui Guidobaldo începe epoca radioasă a curții de la Urbino. Ani de-a rîndul această curte fu locul de întîlnire al spiritelor celor mai alese din Italia, atrase de omenia și dragostea de cultură a ducelui ca și de inteligența și grația ducesei. Acolo Castiglione își desăvîrșește educația de curtean și concepe opera lui capitală. Gratiutudinea față de bunii lui patroni, pietatea față de memoria celor dispăruți, prietenia ce-l lega de mulți din cei adunați la Urbino, îl îndeamnă, cînd scrie *il Cortegiano*, să schițeze, în primele capitole, un tablou al vieții acelei curți, tablou pe care, în modestia lui, îl declară „zugrăvit nu de un Rafael ori Michelangelo, ci de un umil pictor care știe numai să tragă liniile principale, fără să împodobească adevărul cu culori plăcute ori să creeze iluzii prin arta perspectivei”.

Tabloul e totuși viu; „umilul pictor” a dat viață tuturor personajelor, căci le-a zugrăvit cu sinceritate și iubire.

Guidobaldo, ne spune Castiglione, se îngrijise, *seguenda il suo consueto stile*, să aibă curtea plină de *nobilissimi e valorosi gentiluomini*, cu care trăia în mare familiaritate, „bucurându-se de conversațiunea lor”. El însuși, afabil și plăcut, era foarte cultivat (*per esser dottissimo nell'una e nell'altra lingua*), așa că nici plăcerea celorlalți nu era mai mică în frecventarea lor. Pe lângă gentilomii curții, cei mai mulți crescuți în umanități și înzestrați cu diverse talente, se găseau la Urbino și numeroși oameni de carte, umaniști, poeți, artiști de tot felul. Îndeletnicirile acestei alese companii nu erau exclusive: pe lângă exercițiile ce conveneau „nobililor cavaleri”, călăria, mînuirea armelor, *giostre, tornei*, se cultiva deopotrivă poezia și muzica, iar în „doctele conversații” se abordau subiectele cele mai înalte:

„Erau deci toate ceasurile zilei împărțite în cinstite și plăcute exerciții ale corpului ca și ale spiritului; dar pentru că Ducele, din pricina continuelor sale infirmități, trebuia curînd după cină să se retragă, ceilalți se adunau la acea oră acolo unde se afla ducesa Elisabetta Gonzaga. Lîngă ea se afla totdeauna și signora Emilia Pia care, precum știți, fiind înzestrată cu un spirit așa de viu și cu atîta judecată, părea stăpîna tuturor... Acolo se auzeau plăcute convorbiri și glumele cinstite, și pe chipul fiecăruia se citea o dulce veselie, așa că acea casă cu siguranță putea fi numită *albergo della allegria*...”

Ducesa părea „lanțul care-i ținea pe toți uniți în iubire”, așa că n-a fost niciodată între frați mai multă concordie și bunăvoință ca între cei adunați în jurul ei. Același lucru între nobilele dame ale curții: cu ele toți aveau „*liberissimo ed onestissimo commercio*”; fiecăruia era permis să vorbească, să glumească, să se așeze lîngă cine dorea; dar „așa de mare era respectul ce toți purtau Ducesei că aceași libertate era în același timp cel mai mare frîu”. Cea mai mare dorință a fiecăruia era să complacă Ducesei și temerea cea mai mare să-i displace. Libertate largă, dar purtările cele mai cinstite; așa de adîncă era influența acestei virtuose femei, încît fiecare se silea, cum spune frumos Castiglione, „să-i imite stilul”, acordîndu-și purtările la înălțimea virtuților ei.

În centrul acestui cerc strălucea deci însăși ducesa Elisabetta. Alături de ea, „locotenenta” ei, cum o numește ducesa în dialogul lui Castiglione, signora Emilia Pia. Încă una din femeile rare ale Renașterii, celebrată de toți cîți o cunoscuseră. Era din neamul seniorilor de la Carpi, fiica lui Marco Pio. Măritată cu Antonio di Montefeltro, fiu natural al ducelui Federico, deci frate vitreg al lui Guidobaldo, rămăsese văduvă de tînră și trăia la curtea din Urbino, iubită de toți. Era cultivată și ea, și plină de un spirit uneori cam mușcător. Judecînd după medalia ce i-a turnat Gian Cristoforo Romano pare să fi fost și frumoasă, cu profilul ei foarte regulat. Adulată și curtenită de toți nobilii cavaleri ai curții, rămăsese credincioasă amintirii soțului ei și nu mai vroise să se mărite; știu însă să transforme în prietenie omagiile prea interesate ce-i adresau unii și alții. Bineînțeles, curtenii-poeți descurajați o numeau, jucînd asupra numelui ei, *impia*. Casti-

glione, compunind ecloga *Tirsi* reprezentată la curtea urbinată, o pune printre nimfele zeiței (care, bineînțeles, este însăși ducesa):

*Una fra tutte lor v'è dolce e pia,
che a canto della Dea sempre si vede ;
questa non porta mai 'seco arme in caccia,
sol col dolce parlar le fiere allaccia.*

Nimfă fără arme, care îmblinzește numai cu vorba ei dulce fiarele: curtenii care o urmăreau. Un Bembo, un Castiglione îi rămân prieteni toată viața și-i adresează, mai cu seamă Bembo, numeroase scrisori. Marchiza Isabella d'Este o prețuia foarte mult și o privea ca pe una din cele mai scumpe prietene.

În jurul acestor principese era stolul plin de farmec al damelor și damigelelor de curte — o Costanza Fregoso, o Margherita Gonzaga — inspiratoarele cavalerilor-poeti care le cîntă în sonete și madrigale. Ele fac „decor” în *Cortegiano*: ascultă cu atenție, dar nu iau parte directă la discuțiile subtile ale dialogului.

Venea apoi grupul seniorilor mai mari și mai mărunți care trăiau la curtea Montefeltrilor. Acestora, Castiglione le atribuie un rol însemnat în cartea lui. În primul rînd e Giuliano de' Medici, il magnifico Giuliano, cum îl numeau toți. Era fiul mai mic al lui Lorenzo Magnificul și fratele cardinalului Giovanni, care ajunge papa Leon X. Medicii erau pe atunci exilați de la Florența și trăiau pe la curțile altora. Pe cînd Giovanni era ambițios și urmărea cele mai înalte țeluri, Giuliano, slab de voință și voluptuos, ducea o viață de nepăsare și de plăceri. Poet el însuși, se complăcea în tovărășia scriitorilor, artiștilor și umanistilor, ca și în cea a femeilor frumoase. La Urbino se împrietenise cu Bembo și Castiglione: amîndoi îi atribuie un rol însemnat ca interlocutor în dialogurile lor. Mai tîrziu, întors la Florența, avea să favorizeze pe Leonardo da Vinci ca și pe Machiavelli; acesta din urmă se gîndise să-i închine „Principele”. Dar Giuliano, istovit de viața de plăceri ce dusesse, moare pretimpuriu, înșelînd cele mai scumpe speranțe ale fratelui său papa.

Erau apoi cei doi frați Fregoso, Federico și Ottaviano, nobili genovezi în exil, refugiați împreună cu mama lor Gentile și sora Costanza la curtea rudelor lor Montefeltro. Ottaviano, spirit vioi, curios de toate, este unul din principalii interlocutori din *Cortegiano*. Soldat și om de carte, luptă în toate războaiele ducelui de Urbino. Mai tîrziu avea să ajungă doge în cetatea lui natală; dar înfrînt de imperiali, prizonier al asprului și neomenosului marchiz de Pescara, avea să moară în captivitate. Castiglione îl descrie astfel în epistola dedicatorie a cărții sale: „om foarte rar, mărinimos, religios, plin de bună-tate, de talent, de prudență și curtenie, amic al onoarei și al virtuții, așa demn de laudă încît chiar dușmanii lui fură siliți să-l laude”. Fraatele său Federico era mare cunoscător și amator al poeziei provenșale. Închinat carierei eclesiastice, avea să ajungă cardinal.

Un alt personaj important era contele Lodovico da Canossa, nobil veronez, înrudit cu Gonzagii și cu Castiglione. Petrecîndu-și copilăria la Mantova, marchizul îl recomandase celor de la Urbino, care-l în-trebuințează în delicate misiuni diplomatice. Prieten intim al lui Bal-

dassare ca și al lui Bibbiena și Rafael, Canossa ajunge sub Iuliu II episcop de Tricarico, apoi de Bayeux în Franța, Leon X și Francisc I îi dau importante însărcinări diplomatice.

Alt interlocutor din *Cortegiano* e Cesare Gonzaga, nobil mantovan, vărul și amicul nedespărțit al lui Castiglione; împreună intraseră în serviciul lui Guidobaldo; poet el însuși, colaborase la poemul pastoral *Tirsi* al lui Baldassare și scrisese numeroase poezii; apreciat de Bembo și de marchiza Isabella, adresase acesteia frumoase epistole. Moartea lui prematură lasă nemângiat pe Castiglione. Sfirșit prematur avură și alți doi cavaleri de la curtea urbinată: marchizul Gaspare Pallavicino, care în *Cortegiano* joacă rolul misoginului, și contele Lodovico Pio, fratele Emiliei, căpitan valoros, mort luptându-se în armatele pontificale. Amintirii acestuia a închinat Castiglione patetica sa *Prosopopeia Ludovici Pici Mirandulani*, despre care va fi vorba în curînd.

Aceștia erau principalii curteni nobili de la Urbino; soldați și oameni de cultură, poeți, umanisti. Alții n-au naștere așa de ilustră, dar strălucesc prin propriile lor merite în cercul ales al Montefeltrilor.

În fruntea acestora stă venețianul Pietro Bembo. Fără să aibă geniul altor mari cinquecentisti, Bembo e reprezentantul desăvîrșit al culturii acelei epoci. Latinist și elenist de mîna întîia, nu se încheie în umanismul clasic, ci ajunge promotorul unui umanism — dacă se poate spune — vulgar (adică în limba vorbită): toată viața se luptă ca să dea limbii italiene prestigiul unei limbi clasice, și reușește. Chemat de papa Leon X, împreună cu Sadoleto, ca secretar, scrie în cea mai ciceroniană latinească scrisorile pontificale. În propriile lui scrieri introduce ordinea și splendoarea prozei ciceroniene. Umanist, nu se încheie în cămăruța lui de studiu și — cel puțin în tinerețe — este și om de lume; ca *cortigiano*, adaptează filosofia platonice a amorului la nevoile societății pe care o frecventează și scrie, pentru același public, octave și sonete perfecte în tradiția petrarchistă; versuri fără vreo profundă inspirație, însă fluide și pline de o grație melancolică. Bembo³ este Petrarca secolului al XVI-lea: un „Petrarca în diciottesimo”, spune un critic modern (Toffanin); un Petrarca în format mic, dar în care regăsim și umanismul serios, și idealismul platonice și lirismul. Dintr-o familie patriciană din Veneția, studiase la Florența, unde tatăl său era ambasadorul Senioriei; în tinerețe călătorise mult; se dusese la Messina ca să învețe grecește cu Lascaris. Dusesese viața de curte la Ferrara, unde avea să se întoarcă atras de grația Lucreziei Borgia, căreia îi închină *gli Asolani*, care sunt un *trattato d'amore* în formă de dialog. Concepuse pentru blonda ducesă de Ferrara, căreia îi adresează versuri în latinește, italienește și spaniolește, o pasiune care pare a fi fost mai reală ca cele de obicei cîntate de curteni, și

³ Pietro Bembo (1470—1547) — latinist de forță și teoretician al noului clasicism italian — era socotit în vremea sa „principe al prozei și al versului” (*Francesco de Sanctis, Istoria literaturii italiene*, traducere, studiu introductiv și note de Nina Façon, Editura pentru Literatură Universală, București, 1965, p. 439). A scris dialogul filosofic *Gli Asolani* (*Convorbiri la Castelul din Asolo*), în 1505, *Prose della volgar lingua* (*Scrieri despre limba italiană*), în 1525, și *Rime* în genul lui Petrarca și Boccaccio.

la care ducea pare a nu fi rămas insensibilă. La Urbino, cum mărturisește singur, venise pentru câteva zile, cu patruzeci de ducați în buzunar: rămăsese șase ani pe care-i declară cei mai fericiți din viața lui. La Urbino găsisese vasta bibliotecă a Montefeltrilor, în care își putea continua austeritatea lui studii de filologie greacă și latină, iar la curte putea străluci cu spiritul și variatele lui talente. Acolo strânse prietenie cu Castiglione: mai târziu aveau să se întâlnească la Roma, la curtea lui Leon X. Bembo rămase fidel ducilor de Urbino și suferi mult când, secretar al papei Leon X, nu putu împiedica depozitarea lui. Poate această mîhnire îl făcu să părăsească Roma, sub pretext de boală, înainte de moartea pontifului pe care nu-l putuse urni din feroceea lui încăpăținare. Retras la Padova, bucurîndu-se de un imens prestigiu în toată Italia, își continuă studiile și adună beneficii eclesiastice numeroase. Cardinalatul nu-l căpătă decît spre sfîrșitul vieții, sub papa Paul III Farnese.

Un alt oaspete al curții de la Urbino, sortit și el unei înalte cariere eclesiastice, este Bernardo Dovizi da Bibbiena, un familiar al fraților Medici (Leon X îl face cardinal ca răsplată a propagandei ce-i făcuse la alegere), amic devotat al marchizei de Mantova ca și al ducesei Elisabetta. La Urbino leagă strînsă prietenie cu Bembo și Castiglione, prietenie continuată în anii lor de la Roma, când la grupul lor se adaugă și Rafael Sanzio. Viitorul cardinal era omul cel mai vesel și mai spiritual din toată curtea. „Il bel Bernardo”, căci era și frumos (dovadă portretul zugrăvit de Rafael; originalul e la Prado; la Pitti o copie) fusese poreclit de principese „il moccicone”, adică „prostăluț” pentru continuele lui glume, și așa semna spiritualele lui scrisori către marchiză și ducesă. Când fu ales cardinal, asigură pe Isabella d'Este că, cu toată înălțarea, rămînea pentru ea același Moccicone. Bibbiene e autorul comediei *Calandria*, inspirată din *Menaechmi* lui Plaut, piesă extrem de liberă, aproape obscenă, jucată prima oară la Urbino în 1513, cu un prolog de Castiglione, reluată apoi la Roma, la curtea lui Leon X. Nici el nu putu împiedica, cu toată recunoștința ce datora Montefeltrilor, depozitarea lui Francesco Maria. Intim al papei Leon X și cu mare influență asupra lui, nu pare a se fi zbatut prea mult pentru amicii săi de la Urbino. Șubret de sănătate, il bel Bernardo, ajuns cardinal de Santa Maria in Portico și visticarnic pontifical, moare încă tînăr, în 1520, înaintea papei Leon. Prin testament lasă lui Castiglione ca moștenire Madonna ce-i zugrăvisse Rafael.

Cu Bernardo Accolti, zis l'Unico Aretino, coborîm spre categoria bufonilor și măscăricilor de curte. Era un improvizator, care rătăcea din curte în curte: îl găsim pe rînd la Milano, la Mantova, la Urbino, la Napoli, la Ferrara, și mai ales la Roma sub Iuliu II și Leon X, căpătînd chiar beneficii eclesiastice. Versificînd cu ușurință, „petrarchizînd” cu furie, gustat pretutindeni pentru improvizările lui spirituale, ajunsese să se creadă poet mare. Multă șarlatanie într-insul și destulă închipuire. La Roma întîlnise pe celălalt Aretin, mai șarlatan ca el, dar și mai talentat, și-l recunoscuse ca demnul său succesor. Juca admirabil comedia și făcea pe amoretatul hiperbolic de toate principesele și înaltele dame ce cunoscuse; le scria scrisori care poate le amuza, dar care astăzi par teribil de necuviincioase. Atît marchiza de Man-

tova cît și ducesa de Urbino îl luau în rîs și-i jucau tot felul de farse, pe care el le suporta cu umilință.

Dacă Accolti se putea prezenta ca poet, un altul, călugăr acesta, fra Serafino, era un pur măscărici. E știut că bufonii abundau și erau chiar indispensabili în curțile Renașterii. Un papă ca Leon X îi prețuia peste măsură și un alt călugăr, fra Mariano, lacom și comic, era unul din familiarii lui la curtea pontificală. De origine mantovană, fra Serafino trăise la curtea Gonzagilor și în urmă venise la Urbino. Însoțind curtea ducală la Roma, trimitea din călătoriile lui scrisori vesele principeselor, protectoarele lui. Ca tabloul curții urbinat să fie complet, Castiglione introduce și pe acest frate printre personajele Curteanului.

Veneau la Urbino, în trecere, ori pentru șederi mai prelungite, tot felul de artiști și oameni distinși. La discuțiile din *Cortegiano* ia parte și Gian Cristoforo Romano, care susține superioritatea sculpturii asupra picturii. Acesta era un sculptor și medalist ilustru, dar și muzicant în același timp și poet. Lucrase mult la Milano pentru Ludovico Sforza; curțile își disputau operele lui. Alți muzicanți erau Bartolotta și Terpandro: acesta, amic al lui Bembo și Bibbiena, era umanist și poet. Alt umanist e bolognezul Filippo Beroaldo, sumbru poet pe latinește și amic al lui Castiglione. Pietro Monte, maestru de arme și exerciții cavaleresti, venea și el la Urbino unde instruia în ale caveriei pe tinerii curteni. Tot ce era ales în Italia se simțea dator să viziteze curtea urbinată. Iacopo Sadoletto, umanist și om de biserică (episcop de Carpentras în Franța și în cele din urmă cardinal) o descrie astfel:

„Cred că nicăieri pe lume, în vremurile vechi ori noi, nu s-au găsit adunați la un loc atîția oameni de talent și învățați ca astăzi în glorioasa curte de la Urbino. Acolo, de pildă, găsești pe Pietro Bembo, om vestit prin marile lui cunoștințe și talente, pe care cu drept cuvînt îl putem numi părintele vechii proze latine ca și al limbii moderne italiene. Mai sunt apoi cei doi frați Fregoso, Federico și Ottaviano, amîndoi iluștri prin nobilul lor caracter, prin virtuțile și învățătura care-i fac lumina Italiei; sunt, de asemenea, Baldassare Castiglione și Cesare Gonzaga, pereche fără seamăn, vestiți amîndoi prin vitejia lor în arme ca și prin iscusința lor în arte și litere. De aceea cred că într-adevăr cetatea aceea este căminul și lăcașul muzelor în ziua de astăzi.”

Cînd la Urbino, cînd la Gubbio, cînd în celelalte castele ale Montefeltrilor, nobila companie se deda la „cinstitele îndeletniciri”. Carnavalul era prilej de spectacole și frumoase divertismente. Unele au rămas memorabile. Așa în carnavalul anului 1506, Castiglione împreună cu vărul său Cesare Gonzaga compun și reprezintă o pastorală, *Tirsi*, scrisă în *lingua volgare*. Inspirată din Orfeo al lui Poliziano, compusă în fluide octave, egloga aceasta glorifica pe stăpîinii și curtenii de la Urbino. Ducesa apare sub înfățișarea zeiței Galatea, ducele Guidobaldo este *il buon pastore*: ambii sunt înconjurați de nimfe, păstori și păstorite, care sunt damele curții, cavalerii și iluștrii oaspeți. Castiglione e păstorul Iola, Cesare e Dameta, Emilia e nimfa *dolce e pia* care îmblînzește fiarele, Bembo e păstorul venit din Adria (*dal seno d'Adria qui venne un pastore...*) iar magnificul Giuliano alt păstor, înțelept și priceput

în toate artele, venit de peste munți, din Etruria. Debutul poetic al lui Castiglione era fericit : toți gustară plăcutele lui versuri, iar spectacolul, întretăiat de *moresche* (dansuri de balet) rămase neuitat. În carnavalul următor — Castiglione era în Anglia, în misiune — spectacolul e pregătit de însuși Bembo împreună cu Ottaviano Fregoso. Altă alegorie : Bembo și Fregoso, ambasadorii zeiței Venus, vin în stanțe armonioase să îndemne pe stăpînele acelor locuri (ducesa Elisabetta și madonna Emilia, în același timp *crudele e pia*) ale căror inimi de diamant erau neatinse de săgețile lui Cupidon, să nu mai disprețuiască lucrurile amoroșului. Bembo improvizase versurile lui pline de amintiri din elegiacii latini și din Petrarca în cea mai mare grabă : ieșiră totuși mult mai spontane și mai fluide ca sonetele lui cele mai muncite.

Tot în 1507, Urbino avu cinstea să primească pe papa Iuliu II : fură date mari festivități. Se întâmplă că tocmai atunci să fie adunați acolo cei mai iluștri oaspeți ai Montefeltrilor. Castiglione tocmai se întorsese din Anglia. Zilele care au urmat după plecarea papei le alege el ca să fixeze timpul cînd ar fi avut loc conversațiile din *Correggiano*.

VI

MISIUNI ȘI RĂZBOAIE

La Urbino, Castiglione nu duce numai viața de curte : Guidobaldo îl întrebuințează în misiuni delicate, și astfel începe și ucenicia lui diplomatică. Gonfalonierul Bisericii îl ia cu el la Roma de cîte ori e obligat să meargă. Și era deseori chemat, căci papa Iuliu II avea mari planuri războinice. După prăbușirea lui Cesare Borgia, Veneția pusese mina pe mai multe orașe din Romagna, pe care nu vroia să le restituie. Papa le revendica și era gata să facă război pentru reîntregirea domeniului pontifical. Montefeltro, căpitan papal, nu putea uita totuși recunoștința ce datora Veneției și căuta să îmbuneze pe aprigul pontifice, sfătuindu-i căile pașnice. Cînd ambasadorul urbinat, contele Lodovico da Canossa arătase scrupulele ducelui, Iuliu II izbucnise întruna din obișnuitele lui furii și numise pe Guidobaldo „laș și trădător”. În 1505 ducele vroind să înștiințeze, în modul cel mai discret, pe cumnatul său marchizul de Mantova despre intențiile papei contra Veneției, se gîndi să-i trimită pe Castiglione. Dar lui Gonzaga tot nu-i trecuse pica. Ajungînd la Ferrara, Baldassare fu înștiințat de prietenii din Mantova că marchizul dase ordin să fie arestat îndată ce ar păși pe teritoriul mantovan. Trimisul ceru îndată instrucții ducelui : acesta îl chemă înapoi la Urbino, mîhnit de acest afront, și nevoind să expună la primejdii pe un amic „prea scump în ochii lui”, Gonzaga urmărea cu aceeași ură pe Castiglione : pe cînd acesta se afla la Roma, în 1506, cu Guidobaldo, marchizul pusese un călugăr să-l spioneze pas cu pas. De aceea nu era deloc dornic să se întoarcă la Mantova. În noiembrie 1504 scrisese madonnei Luigia că dacă n-ar fi ea acolo nu

s-ar mai întoarce niciodată: „numai gândindu-mă la Mantova îmi ies peri albi”.

Răutatea marchizului se arată și mai bine cu prilejul misiunii lui Castiglione în Anglia. Regele Henry VII numise pe ducele de Urbino cavaler al ordinului Jartierei. Cum el însuși nu putea călători ca să fie investit după riturile străvechi ale venerabilului ordin, Guidobaldo desemnase ca „proctor” pe amicul său Castiglione: însărcinare cu desăvârșire onorabilă. După statutele ordinului, reprezentantul noului membru trebuie să fie el însuși „cel puțin cavaler, de veche noblețe, cu faimă neatinsă și fără de prihană”. Ducele armă el însuși cavaler pe contele Baldassare, a cărui noblețe și puritate de purtări nu erau contestabile și-l trimise în Anglia. Trebuia să ducă și oarecare daruri regelui. Montefeltro, om de gust, pe lângă obișnuitele daruri între suverani: cai de rasă, ciini și șoimi de vânătoare, trimise și ceva mai puțin obișnuit: un tablou, zugrăvit de un pictor urbinat, reprezentând pe patronul ordinului, sfântul Gheorghe ucigând balaurul. Pictorul era un tânăr crescut la curtea Montefeltrilor și care promitea mult: îl chema Rafael Sanzio! Pregătirile călătoriei durară citva timp. Înainte de a porni la un drum așa de lung și primejdios — se povesteau grozăvii despre naufragiile din marea Mîneicii — Baldassare dorea să revadă pe madonna Luigia. Zadarnic scrise atît el cît și patronii săi marchizului Francesco: acesta refuză cu îndîrjire trecerea prin teritoriul mantovan, așa că fiul fu silit să dea întâlnire mamei dincolo de granițe. Castiglione străbătu toată Franța și ajunsese fără aventuri în Anglia. Istoricii englezi ai ordinului Jartierei (citați de Julia Cartwright în monografia sa asupra lui B. Castiglione, vol. I, p. 180 și urm.) povestesc cum a fost întîmpinat la Dover și condus cu mare pompă la Londra *sir Balthazar Castileon*, cum a fost prezentat regelui și cum, la Windsor, în capela St George, a fost, în numele patronului său, făcut cavaler al Jartierei, apoi pus la locul de cinste și servit de ceilalți cavaleri la banchetul ce a avut loc. Baldassare însuși scria mamei sale cu cită cinste fusese primit și însoțit, cum regele îi făcuse *grandissimo onore e carezze*. Regele îi dăruiește un frumos colan de aur, cu verigi în formă de S: giuvaer de preț pe care contele îl poartă cu mîndrie toată viața și-l lasă moștenire fiului. Castiglione găsi mulți italieni la curtea engleză, simpatizați de rege și puși în locuri înalte. Henry VII, care vorbea și italianește, părea foarte informat de lucrurile italiene, cunoscînd firea și apucăturile tuturor suveranilor; mărturisese însă că „afacerile din Italia sunt greu de urmărit din cauza prea deselor schimbări de putere”. O deosebită impresie făcu asupra trimisului moștenitorul tronului englez, principele de Wales, viitorul Henry VIII. În *Cortegiano*, Ottaviano Fregoso, vorbind de la moștenitorii marilor tronuri, spune: „Iată pe don Enrico principe de Vaglia, care acum crește lângă marele său părinte în tot felul de virtuți, ca un fraged vlăstar la umbra unui arbore plin de roade... căci, precum ne scrie de acolo Castiglione al nostru și promite să ne povestească mai pe larg la întoarcere, firea pare a fi voit să-și arate toate puterile în acest principe, punînd într-un singur corp toate excelențele care ar fi fost de ajuns să împodobească nenumărate altele” (*Cort. IV, 38*). Cînd scria aceste rînduri, Castiglione nu bănuia că acest delicios principe ajuns

rege avea să-și ucidă nevestele una după alta și să facă, din motive personale, marea schismă anglicană de Roma.⁴ La întoarcerea în Italia, Gonzaga permise, în sfârșit, călătorului să se oprească puține zile la Casatico, între ai săi.

Sărmana madonna Luigia își vedea din nou fiul plecând între străini. Nu se împăca deloc cu gândul expatrierii lui Baldassare. Asupra ei rămânea toată grija familiei și domeniului, care producea puțin: Castiglioni aceștia nu erau bogați. Preocupările materiale revin mereu în corespondența dintre mamă și fiu, corespondență plină de dragoste și solitudine din partea mamei, deferentă și afectuoasă din partea fiului. Se bucura, desigur, de succesele lui Baldassare la Urbino, dar dorea să-l vadă căpătuit mai profitabil; de aci numeroasele propuneri de căsătorii strălucite, pe care fiul le lăsa regulat să pice: se complăcea așa de mult la curtea Montefeltrilor! Și greutatea ce întimpinau nu erau neînsemnate. Era plătit de duce, dar puțin și neregulat. Nu rareori se plîngea în scrisori că punga i-e goală. „N-am altceva de spus Magnificenței Voastre — scria el din Roma, ianuarie 1505 — decît că, slavă Domnului, suntem toți bine și fără o lescă (e senza un quatrino al mondo)”. Boală comună, acea *faulle d'argent*, în acele vremuri; cu tot fastul lor, ori mai bine din pricina acestui fast, chiar cei mai înalți seniori ajungeau să se împrumute și să-și amaneze giuvaerele. Castiglione se împrumută și el pe ici pe colo, așteptînd ca madonna Luigia să vîndă recoltele și să-i plătească datoriile. „Uneori, ba chiar des, m-am găsit dimineața neștiind cum am să cinez seara, dar rabzi orice numai să nu-ți pierzi puțină faimă ce ai cîștigat; nu ca să faci pe marele senior, ceea ce nu știu nici nu vreau să fac...”

Anul 1507 aduce o mare jale la Urbino: bunul duce Guidobaldo chinuit de lunga lui boală, își dă sfîrșitul. Avea numai 35 de ani. Mare fu durerea ducesei, a curții și a norodului. „Am pierdut cu adîncă amărăciune pe bunul meu stăpîn — scria Castiglione mamei sale în aprilie. Dacă pierderea unui atît de bun principe e mare pentru toată Italia, e și mai mare pentru noi cei de aici. Ducea e adînc îndurerată,

⁴ C. Antoniade se referă la *Ruptura Bisericii din Anglia de Biserica de la Roma*. „Schisma” s-a produs sub Henric al VIII-lea, în urma reformei lui Martin Luther în Germania și în urma devastării Romei (1527). A fost pregătită timp de două secole în Anglia prin anticlericalismul catolic englez intolerant și prin luptele dintre catolici și protestanți. Un loc aparte l-a ocupat, din acest punct de vedere, mișcarea „lollarzilor”, ivită în germene în protestele plebeo-tărănești din Anvers și dezvoltată în Țările de Jos și în Germania în secolul al XIV-lea. În Anglia, *lollarzii* („murmurătorii de rugăciuni”) s-au recunoscut, pe deplin, într-o mare parte a susținătorilor lui John Wycliffe (1320—1384), care, prin tezele lor radicale (lichidarea autorității papale, suprimarea indulgențelor, tăgăduirea puterii „sfintelor taine”, secularizarea averilor mănăstirești și primatul puterii laice asupra puterii bisericești) au înlesnit ruperea legăturilor cu papalitatea.

„Unealta” aleasă de Henric al VIII-lea pentru săvîrșirea Reformei a fost Parlamentul. În *Actul de Supremație*, votat de Parlamentul Reformei în 1534, care a durat 7 ani și s-a întrunit în 8 sesiuni, Henric al VIII-lea a dobîndit titlul de „unicul și supremul șef pe pămînt al Bisericii Angliei numită *Anglicana Ecclesia*” (G. M. Trevelyan, *Istoria ilustrată a Angliei*, în românește de Florica-Eugenia Condurachi, Dan Hurmuzescu, Editura Științifică, București, 1975, pp. 346—360).

dar va trebui să-și dea și ea pace. Soarta ei desigur e foarte tristă. Am hotărît să o servesc pînă ce o voi vedea mai liniștită. M-am întors la Urbino (fusesse trimis la Gubbio ca să se asigure de fidelitatea cetățenilor de acolo cam răzvrătiți din fire) ca să găsesc aceleași lacrimi și întuneric." La înmormîntarea ducelui veniră trimișii tuturor suveranilor, începînd cu cel al papei Iuliu II, ca și toți prietenii Montefeltrilor. Bembo, care se afla la Roma, alergă printre cei dinții. Trimise amicului său Querini la Veneția o patetică scrisoare (*Lettere, II*, p. 64) descriînd sfîrșitul ducelui și durerea profundă și nobilă a ducesei. Toți martorii acelor zile sunt mișcați de jalea universală din Urbino.

Lui Guidobaldo îi urma nepotul său Francesco Maria della Rovere, pe care-l adoptase, în urma stăruințelor papei Iuliu II, și-l lăsase moștenitor al ducatului. Era fiul Giovannei de Montefeltro și al lui Gio anni della Rovere, fratele papei Iuliu, fost prefect al Romei (Giovannei i se zicea în Italia *la prefetessa* și fiului ei *prefettino*). Iubit de toți, chiarul său pontifical, care dorea cu orice chip să-l vadă principe domnitor, Francesco Maria avea atunci 18 ani: ducele îl lăsase sub regența Elisabettei pînă la vîrsta de 25 ani. Crescut la curtea Franței, la Roma și la Urbino, tînărul duce, în loc să fi moștenit blîndețea Montefeltrilor, avea firea aspră și violentă a Roverilor. E primul care mînjește cu sînge acea curte. Un anume Gian Andrea din Verona, tînăr frumos și cu purtări alese, era un servitor al ducelui: îl însoțise în fuga spre Veneția și luptase sub drapelul lui în războaiele din Romagna. Guidobaldo îl făcuse cavaler. Venind în 1507 la Urbino, Francesco Maria află că se petrecuseră lucruri între acest Gian Andrea și sora Maria Varano, văduva lui Giovanni Varano din Camerino, unul din tiranii uciși de Cesare Borgia; se șoptea chiar că Maria născuse, în văduvia ei, un copil. Atît îi trebuî principelui. Atrase într-o cursă pe sârmanul tînăr și-l ucise cu mîna lui. Cronicarii urbi-nați povestesc jalea curții la moartea acestui „frumos și iubit cavaler”, cît și consternarea ducelui și ducesei la fapta de sînge a nepotului lor, moștenitor al tronului! În acele vremuri viața unui om conta puțin; și morții trec repede. La curte se făcu tăcere asupra întîmplării. Ambasadorii venețieni, care știau totul, raportează Senioriei: prin ei s-a aflat în Italia de crima lui Francesco Maria. Prudentul Castiglione scria mamei sale asupra „unei întîmplări nefericite în familia ducală (*in casa nostra*)”, fără să precizeze nimic; dar, adăuga el, „lucrurile se vor liniști: prefectul s-a întors și sper că nu vor fi alte urmări supărătoare...” Cum lucrul începuse să se afle, în decembrie 1507, Castiglione îndemna pe madonna Luigia să nu se mîhnească prea mult „de moartea lui Gianandrea — Dumnezeu să-l ierte! — pentru că aceste lucruri odată săvîrșite nu se mai pot îndrepta”. Precizează că totul „s-a rînduit mulțumită înțelepciunii și iscusinței Ducelui; prefectul s-a întors și a reintrat în favoarea Excelenței Sale, iar cel ce nu mai trăiește e acum uitat”. Va mai comite și alte violențe acest Francesco Maria și firea lui rea va contribui la ruina Italiei.

Cu toate cusururile lui, Francesco Maria avu înțelepciunea să lase pe ducesa văduvă să conducă mai mulți ani treburile statului și să păstreze pe toți curtenii care serviseră pe răposatul duce. Așa că Baldassare putea anunța pe madonna Luigia: „Cred că voi rămînea

cu noul duce în aceeași situație, pentru că E. Sa mă vede bucuros și se pare că Sfinția Sa (papa Iuliu) dorește ca messer Cesare /Gonzaga/ și cu mine să rămânem amândoi. În ce mă privește, nu voi înceta să-mi fac datoria față de ducesa și de duce". Iar Bembo, în scrisoarea către venețianul Vincenzo Querini (*Lett. II*, p. 70), după ce arată marea satisfacție a urbi-naților către Elisabetta a luat în mîinile ei frînele statului, „lucru ce le-a făcut mai puțin dureroasă moartea Seniorului lor atît de iubit“, crede că cea mai mare parte dintre gentilomii străini care trăiau la curte vor rămîne în serviciul noului duce, „prin opera Ducesei care dorește, spre a continua mai bine memoria Seniorului său, ca această cinstită companie care-l servea să nu se împrăștie“. Și astfel Castiglione, ca și Bembo și magnificul Giuliano de'Medici rămaseră la Urbino. Baldassare ca și messer Pietro plătiră tributul lor de recunoștință memoriei patronului lor. Castiglione adresează regelui Angliei, ca suveran al ordinului Jartierei, o frumoasă epistolă latină de *Vita et Gestis Guidobaldi Urbini Ducis*, în care povestește, în ample perioade ciceroniene, viața, isprăvile și moartea ultimului Montefeltro. Umanistul Bembo scrie însă în italiană un dialog ce s-ar fi ținut în grădinile Vaticanului, cînd a sosit la Roma vestea morții lui Guidobaldo. Interlocutorii sunt Sadoletto, Filippo Beroaldo, Sigismondo Conti din Foligno și însuși Bembo: fiecare celebrează, pe rînd, meritele ducelui și ducesei, viața lor exemplară și tristul sfîrșit al nobilului Senior de Urbino. Nu sunt laude de comandă, ci adînc simțite de vorbitori. Emoția lui Bembo e sinceră cînd evocă acele figuri: „Am cunoscut multe femei strălucind prin darurile lor, dar în nici una n-am găsit atîtea virtuți și perfecțiuni întrunite ca în ducesa Elisabetta.“

Cu moartea ducelui pierise și veselia curții din Urbino. Emilia Pia, Bembo și Castiglione se străduiesc să aline marea durere a Elisabettei. „Ducesa începe să se mîngîie — scria Bembo lui Bibbiena la Roma; ce zic să se mîngîie? Încă nu, dar nu se mai chinuie așa de sălbatec ca în trecut; lucru de care ne bucurăm foarte.“ Ducesa nu mai știe să ridă; abia suride cînd curtenii îi citesc o spirituală scrisoare din Roma a lui Bibbiena, care-i înveselise pe toți. „Sicché te ne puoi tener buono, che hai potuto tanto“ scrie Bembo glumețului Moccicone. Intimitatea deveni tot mai strînsă între trista ducesa și contele gentil: acesta îi servește de secretar și scrie cu mîna lui toate scrisorile trimise marchizei la Mantova.

Viața de curte slăbește și Castiglione e silit de împrejurări să ajungă războinic. Papa Iuliu II, în ura contra Veneției care nu-i restituisese orașele din Romagna, închipuie liga de la Cambrai, care avea să ducă Serenissima la un deget de pieire. Francesco Maria luase locul lui Guidobaldo ca gonfalonier al Bisericii. În aprilie 1509, Veneția e excomunicată de papă și ducele de Urbino trimis în Romagna să recucerească orașele dintre Faenza și mare, pînă la Ravenna. Castiglione, căpitan al unei companii de cincizeci călăreți, e obligat să-i echipeze și să pornească la război: *cavalcare*, cum spuneau frumos italienii. Mijloacele lui erau slabe; ducele îi plătea aceleași subsidii ca și predecesorul, dar cu aceeași neregularitate. Madonna Luigia se sîngeră ca să trimită fiului cai, provizii și frumoasa armură lucrată de meșterul Missaglia de la Milano. Baldassare prefera, desigur, tih-

nitele indeletniciri celor războinice, dar pretutindeni își face datoria. Înaintarea armatelor papale e repede, citadelele cad fără multă rezistență, dar războiul e război. „Sper să înaintăm — scria el mamei sale la Casatico — atât pentru că luptăm pe bună dreptate cât și pentru că avem oaste frumoasă. Dumnezeu să ne îndrepte pașii pe drumul cel bun.” Inima blindului conte se strânge însă în fața grozăviilor războiului: „Am făcut mare pagubă și stricăciune în sărmanul ținut din jurul Ravennei, dar orașul nu a suferit; eu am făcut cât mai puțin rău am putut; toți s-au îmbogățit din jaf, afară de mine, și nu-mi pare rău!” (*Ex castris ultimo maii*, 1509) Om de omenie.

Regele Franței, înfrângând pe Venețieni în nord și armatele ducelui luind Rimini, papa Iuliu II își vede scopul împlinit și se dezinteresează de război. Armatele papale se întorc la vetre. Castiglione, obosit de campanie, cade bolnav. Ducea și Emilia Pia îl îngrijesc: „Să fi fost fiul sau fratele lor n-ar fi putut face mai mult.” Pe frontul venețian se întâmplă un eveniment care consternează Mantova și Urbino: marchizul Francesco, care lupta acum contra Serenissimei, cade prizonier și e dus la Veneția unde e ținut în aspră captivitate. Isabella și Elisabetta luptă din răspuțuri să-l scape. Totul depindea însă de bunăvoința papei, care se lăsa greu. Principesele grăbiră atunci, știind cât de mult ținea Iuliu II la nepotul său, căsătoria lui Francesco Maria cu Leonora, fiica marchizului de Mantova (tinerii erau logodiți încă din copilărie). Elisabetta se duse la Mantova să-și aducă nora la Urbino, unde se făcu căsătoria. Dar papa dorea ca ceremonia să fie reconfirmată la Roma: în februarie 1510, toată curtea, cu ducesele și ducele, pleacă în mare alai spre Cetatea eternă. Aici continuă divertismente și festivități. Atât Leonora cât și Francesco Maria rugară pe papă să scape din închisoare pe marchizul Francesco: nepoatei îi răspunse cu vorbe bune, dar pe nepot îl repezi cu furie, spunându-i să nu se amestece în treburile lui și să nu facă pe Valentinul... Așa că Gonzaga mai rămase câteva luni captiv, deși papa iertase pe venețieni și sta să încheie pacea cu ei. Castiglione și madonna Luigia, ca și Bembo, fuseseră din cortegiul ducal de la Roma. Baldassare stringe atunci prietenie cu Rafael pe care-l cunoscuse băiețandru la Urbino: pictorul lucra în acel timp la *Stanzele* vaticane și avu să se folosească de sfaturile de umanist ale contelui la compunerea Școalei din Athena. Dealtfel, portretul lui Castiglione figurează în acest faimos grup, alături de chipul pictorului însuși.

Cariera de războinic a lui Castiglione nu era sfârșită. Papa Iuliu II, împăcat acum cu Veneția, se îndreaptă contra regelui Franței, vechiul său aliat, și vrea cu orice chip să-l gonească din Italia: *fuori i Barbari!* Și astfel aprinde din nou peninsula. Pe ducele de Ferrara, aliat al lui Ludovic XII, privindu-l ca vasal al Sfintului Scaun, îl excomunică numindu-l trădător și rebel, și în locul lui numește ca gonfalonier al Bisericii pe marchizul de Mantova. Acesta nu mișcă împotriva cumnatului său, dar ducele de Urbino e nevoit să-i facă război. Castiglione pornește și el. Încep iar mizeriile vieții de tabără în acea toamnă și iarnă aspră din 1510. Bătrînul papă însuși, cu un curaj de tânăr condottier, pornește în țaria iernii la război, însoțit, împotriva voinței lor, de numeroși cardinali: spectacol nemaivăzut în Italia și

descriș, nu fără ironie, de martori, oratorii venețieni și secretarul florentin Machiavelli. Căpitani pontificali străluceau prin inacțiunea lor : papa îi numește nebuni ori trădători și merge el însuși la asediul Mirandolei. Cetatea era ținută și apărată de contesa Francesca Trivulzio, văduva contelui Lodovico Pio, mort cu puțin înainte în slujba papei, în războiul contra Veneției. Aceasta era grațitudinea lui Iuliu II. Papa era furios contra tuturor și mai ales contra ducelui de Urbino, care întârzie să pună tunurile sub zidurile Mirandolei. „Papa — scria trimisul venețian Lippomano — e turbat de mînie. Înjură și blestemă pe rînd pe toți căpitani și mai ales pe ducele de Urbino, care întârzie să vină lingă el. Se jură pe corpul lui Cristos că va goni pe toți barbarii aceștia, că va tăia în bucăți toată garnizoana, că va dărîma Mirandola pînă la pămînt și că apoi se va duce la Ferrara.” Prin zăpadă și zloată, pontificele sta în șanțuri alături de soldați, îndemnîndu-i la asalt, iar cînd se făcu spărtura în ziduri vroi să intre în cetate printre cei dinții. Castiglione ia parte și el, dar cu inima strînsă, la asediul Mirandolei : Lodovico Pio ca și contesa Francesca îi erau prieteni și în sufletul lui dezaproba nedreptul război al papei. Acolo i-a venit ideea frumoasei elegii latine ce scrie mai tîrziu — singura compunere literară din acei ani zbuciumați — *Prosopopeea Ludovici Pici Mirandulani* : pe cînd veghea noaptea sub zidurile cetății asediate, luna lucind deasupra zăpezii care acoperea totul, i-a apărut spectrul trist și însingurat al lui Lodovico Pio, tînguindu-se de ingrațitudinea papei, pentru care-și dase viața și de ruina casei și neamului lui. Și mortul implora mila papei, care trebuie să fie păstorul popoarelor și arbitru lumii. Dar iată că tunul bubuie din nou, pămîntul se cutremură, cetatea se aprinde și spectrul dezolant dispăre în noapte...

Mînia papei nu scade după cucerirea Mirandolei. Ducele de Urbino nu îndrăznește să dea ochii cu furiosul său unchi ; ca să-l felicite de victorie și să ia ordinele, trimise pe Castiglione. Iuliu II nici nu-l lăsa să deschidă gura ; spre uimirea și spaima cardinalilor și venețienilor prezenți (prin aceștia și Sanudo se știe scena), sărînd de pe jelt îl goni strigîndu-i : „frumos v-ați purtat : afară !” Cum mărturisea mai tîrziu lui Tommaso Strozzi — în scrisorile sale familiare n-a pomenit niciodată de acest incident — papa acuza pe Francesco Maria că era înțeleș cu francezii, iar pe Castiglione că mijlocise această înțelegere.

Înainte de a ataca Ferrara, papa se duce în primăvară la Bologna. Aci se întîmplă catastrofa. Orașul e atacat de trupele franceze sub bătrînul mareșal Trivulzio. Ca să nu cadă în mîinile dușmanului, Iuliu II fuge la Ravenna. La apropierea francezilor, Bologna, unde legatul pontifical, cardinalul Alidosi, se făcuse odios, se revoltă ; legatul fuge la Imola. Ducele de Urbino vrea să se retragă, dar Trivulzio taie drumul trupelor pontificale, le înfrînge, le urmărește și face o pradă imensă. Castiglione scapă cu viața, dar pierde totul : cai, bagaje. „Nu mă plîng, scria mamei sale, căci slavă Domnului sunt sănătos. Dacă Magnificența Voastră are prilej, îmi va face mare plăcere trimițîndu-mi ceva cămași, scufii de fir, batiste și altele, căci am rămas gol.” Trivulzio intră în triumf în Bologna, Bentivoglio e răsturnat, iar statuia lui Iuliu II turnată de Michelangelo e ruptă în bucăți : Alfonso d'Este topește bronzul și-și face un tun pe care-l botează „Giulia”.

În cîteva zile papa pierduse tot ce cîştigase în anii din urmă. H uşor de închipuit furia lui la auzul răzvrătirii Bolognei şi înfrîngerii ducelui de Urbino. Pe acesta ameninţă să-l taie în bucăţi ca pe un mişel şi trădător ce este. Francesco Maria, la rîndul său, acuză de trădare pe cardinalul Alidosi care fugise ruşinos. Iuliu II convoacă la Ravenna pe toţi cardinalii şi căpitani înfrinţi. În dimineaţa în care ducele de Urbino încercase prima furie a papei întîlneşte în oraş pe cardinalul Alidosi : nici una nici două, se repede asupra lui şi-l străpunge cu spada. După această ispravă fuge acasă la Urbino. Papa, îngrozit de fapta nepotului, se duce la Rimini unde cade greu bolnav. Noua crimă a ducelui era mai gravă ca uciderea bietului Gianandrea : un căpitan pontifical asasinase un principe al Bisericii, favorit al papei ! La 2 iulie 1511, ducele e declarat decăzut din toate stăpînirile şi demnităţile şi citat să se înfăţişeze înaintea Sacrului Colegiu ca să răspundă de faptă. Francesco Maria ezita să se prezinte. Sfătuit de ducesa Elisabetta şi de prietenii, se duse în august, însoţit de fidelul Castiglione, la Roma. (În scrisorile sale, contele nu pomeneste nici o vorbă despre isprava de la Ravenna.) Procesul începu. Şase cardinali aveau să-l judece. Ducele avu norocul ca printre aceştia să fie şi Giovanni de' Medici, viitorul Leon X, fratele lui Giuliano, amicul şi obligatul Montefeltrilor, şi ca victima să fi fost puţin simpatizată de toţi. Apărarea i-a făcut-o Filippo Beroaldo, umanist priceput şi prieten al cercului de la Urbino, care a ştiut să transforme în acuzat pe victimă, arătîndu-i cu elocvenţă crimele şi trădările şi să prezinte pe asasin ca răzbu-nătorul şi salvatorul Bisericii. În timpul procesului papa căzuse şi mai greu bolnav : simţindu-se pe sfîrşite, chemă lîngă el pe scumpul nepot şi-i dăte iertarea. Papa Iuliu scapă cu viaţă şi de data asta. Şi Francesco Maria prin bulă papală, întărită de consistoriu, capătă absolvirea şi reintegrarea în demnităţi şi posesiuni.

La 15 septembrie 1511, Castiglione scria madonnei Luigia :

„Ne-am întors, slavă Domnului, sănătoşi de la Roma, cu binecuvîntarea reînnoită şi reintegrarea în drepturi a Ilustrisimului nostru Domn, după ce trecurăm prin nesfîrşite greutăţi şi necazuri cum nici nu putem spune, mai ales din pricina bolii foarte grave a Sfinţiei Sale, care se poate spune, că a scăpat numai printr-o minune, spre mîntuirea Ducelui şi a Bisericii Domnului : căci dacă se prăpădea, mare primejdie ar fi fost pentru domnia şi persoana Ducelui ca şi pentru noi, aflîndu-ne cu toţii în mîna Colegiului... Domnul să fie lăudat !”

Şi Baldassare anunţă că se duce în pelerinaj la Madonna de la Loreto, *alla quale sono obbligato per voto*.

Iuliu II face o „ligă sfîntă” contra Franţei şi reîncepe războiul în centrul Italiei. Francesco Maria, bănuie, împreună cu Castiglione, de duplicitate cu francezii, nu capătă, deşi iertat, nici un comandament, aşa că asistă la dezastrul ligii de la Ravenna. Victorie de scurtă durată : încetul cu încetul armatele franceze sunt izgonite din Italia. Papa biruie şi mari schimbări se petreceau în peninsula : Sforza se întoarce la Milano, Florenţa e înfrîntă şi Medicii sunt restauraţi în cetatea lor natală de armatele spaniole. După Ravenna, ducele de Urbino alergase

la Roma să-și pună serviciile la dispoziția papei; fusese refuzat. Mai târziu e trimis cu armatele pontificale contra Bolognei, în care intră fără rezistență: Bentivoglio e izgonit acum definitiv. După ce recucerește toată Romagna, papa se îndreaptă contra Ferrarei. Zadarnic se umilește Alfonso d'Este, ducându-se la Roma să ceară iertare teribilului pontifice. Ducele de Urbino face însă războiul contra Ferrarei fără să-l facă. Soacră-sa, marchiza Isabella era sora lui Alfonso d'Este: amicului ei Castiglione o asigurase că patronul său va ști să facă întreprinderea „difficile et impossibile”. Și astfel Ferrara, împotriva voinței lui Iuliu II, fu salvată. Francesco Maria are alte succese: izgonind din Pesaro pe un Sforza care se întorsese și supunând orașul obedienții pontificale, papa îi dă acest feud în contul soldei neplătite. Ducele, pentru a răsplăti credința și serviciile lui Castiglione, care-l însoțise în toate întreprinderile, îi dăruiește în domeniul pesarez castelul de la Novillara, cu frumoase venituri. Cum vom vedea, contele nu avea să se bucure mult de acest dar, nici să tragă mare profit.

Victoria Ligii sfinte aduce un moment de liniște în muncita Italie. Un scurt popas pe calea catastrofelor. În carnavalul anului 1513 o furie de petreceri cuprinde toată țara, ca și cum se sfîrșise cu nenorocirile. Curțile se întrec în serbări și splendori. La Roma papa își celebrează victoria în cortegii și spectacole mărețe, de inspirație mai mult păgînă decît creștină. Medicii întorși la Florența reiau tradiția casei lor de a desfăta norodul în cîntece și *trionfi*, căci revenise „vîrsta de aur”. La Milano, Massimiliano Sforza, restaurat și el, pentru puțin timp dealtfel, dă splendide serbări la care prezidează mătușa sa marchiza Isabella d'Este. Nici Urbino nu rămîne mai prejos. Ordonatorul divertismentelor de acolo e Castiglione al nostru. Se reprezintă, în decoururi zugrăvite de pictorii urbindați, trei comedii noi, printre care faimoasa *Calandria* a lui Bibbiena. „Îl bel Bernardo” ar fi dorit să supravegheze el însuși reprezentația, dar amicului său, cardinalul de'Medici, îl chemase la petrecerile de la Florența, așa că n-are nici timpul să trimită „prologul” ce făgăduise. Îl compune atunci, în frumoasă proză italiană, Castiglione. Comedia, inspirată din *Menaechmi* lui Plaut, dar localizată în Italia timpului, era o farsă spirituală, dar plină de glume care azi par cu totul necuviincioase: publicul de atunci, chiar princiar, avea gusturi mai truculente. Spectacolele erau întretăiate de *intermezzi*: dansuri și baleturi (*moresche*), tablouri, alegorii. Într-o scrisoare către Lodovico Canossa, Baldassare povestește, cu tot amănuntul, aceste splendide serbări. Bineînțeles, spectacolul se sfîrșea cu o apoteoză a ducelui Francesco Maria „liberatorul Italiei”: versuri compuse tot de Castiglione. Veselii convivi nu bănuiau că acel carnaval era ultima strălucire a curții de la Urbino.

De abia se terminase carnavalul roman și papa Iuliu II își încheie zbuciumata lui viață. „Păcat, pentru Veneția și creștinătate, că n-a murit acum cinci ani!” îl prohodiră venețienii. Mare jale la Urbino, dar nici Alfonso de la Ferrara, nici soră-sa Isabella de la Mantova nu-și putură ascunde bucuria. Sacrul Colegiu chemă pe della Rovere să vie cu armată la Roma. Ducele se scuză și nici nu se duse la înmormîntarea unchiului său: trimise pe Castiglione să-l reprezinte. Contele rămase acolo în tot timpul conclavului. Cu Bibbiena și ceilalți

familiari ai curții de la Urbino lucrară pentru alegerea cardinalului Giovanni de' Medici. După ce Leon X fu întronat, Francesco Maria veni și el să-i facă obediență: noul papă îl primi cu cinste și prietenie, îl confirmă ca prefect al Romei și căpitan al Bisericii. Și Alfonso d'Este de la Ferrara e primit prietenește: Leon X anulează toate censurile și fulgerele pontificale ale lui Iuliu II. Căci Medicii aveau mari datorii de grațitudine față de cele trei curți înrudite: Gonzaga, Montefeltro și Este, care-i adăpostiseră în timpul exilului. Vom vedea care va fi recunoștința lui Leon X.

Întorcându-se la Urbino, ducele lasă pe Castiglione ca ambasador al lui la curtea pontificală. Cu oarecare întreruperi, trei ani avea să rămână la Roma. S-au descris de atâtea ori splendorile curții lui Leon X, la care se adunase sumedenie de literați, artiști și umaniști. Papa Medici vroia să instaureze o epocă de aur. Deși a lăsat numele lui unui secol, Leon X nu a avut totdeauna alegerea fericită; curtea pontificală avea un aspect impestrițat: pe lângă marile nume erau și mulți histrioni și destulă pleavă umanistică și poetică. Castiglione avea cercul lui de prieteni. Mulți din cei ce străluciseră la Urbino aveau acum înalte demnități pontificale: un Bibbiena, un Sadoleto, un Pietro Bembo, un Lodovico da Canossa. Dar amicul lui cel mai scump e urbinatul Rafael, care lucra pentru papă și tot colegiul de cardinali. Conte de il ajuta cu cunoștințele lui de umanist și tradiția spune că la redactarea faimosului raport al pictorului-arhitect asupra antichităților Romei avusesese mare parte. Bembo, în scrisorile sale, povestește cum Castiglione împreună cu Rafael vizitau toate monumentele Romei antice și se recreau plimbându-se în campagna romană. Prieten cu magnificul Giuliano, Castiglione e bine văzut și de Leon X, care-i prețuia mult tactul diplomatic și cunoștințele. Ca un semn de bunăvoință îi confirmă posesia castelului Novillara.

Cu tot creditul ce avea pe lângă papă, Castiglione nu putu împiedica depozedarea ducelui de Urbino. Leon X, continuând tradiția nepotismului, vroia să asigure principate italiene fratelui și nepotului său. Avea gânduri mari pentru fiecare, de la regatul napolitan pînă la ducatul de Milano, trecînd prin stăpîniri în centrul Italiei. Planurile papei se schimbau mereu, după vicisitudinile politice din peninsulă. În cele din urmă se hotărî să facă pe nepotul Lorenzo duce de Urbino. Giuliano, amic al Montefeltrilor, adăpostit și primit ca un frate la curtea lor, se împotrivise acestei felonii și stăruise mult la fratele său să renunțe la depozedarea binefăcătorilor neamului lor. Versatil și duple, Leon X putea fi și încăpățînat. Cînd noul rege al Franței, Francisc I, pregătea o nouă năvălire în Italia pentru recucerirea Milanului, papa ceru ducelui de Urbino, căruia îi retrăsese căpitănia armelor pontificale, să lupte contra Franței sub comanda lui Giuliano, acum el gonfalonier al Bisericii. Francesco Maria, fiind bun prieten cu Giuliano, primi. Dar Giuliano căzu greu bolnav și papa numi în locul lui pe Lorenzo. Ducele de Urbino refuză să lupte sub comanda celui ce vroia să-i răpească ducatul. Castiglione fu trimis la Roma să negocieze această delicată afacere. Papa găsisse un bun pretext în refuzul ducelui

pentru a-l ruina. Fapt este că acesta se îndreptase pentru sprijin spre regele Franței. Victoriile lui Francisc I sunt fulgerătoare : la Marignano zdrobi forțele elvețiene și în octombrie 1515 intrase în Milano, primind abdicarea ducelui Massimiliano Sforza. Papa se face atunci prieten al Franței : regele Francisc îi cere să se întâlnească și să confere asupra afacerilor italiene. Întâlnirea are loc la Bologna. Leon X promite tot ceea ce regele cerea, cu gândul să nu țină nimic ; însă asupra ducelui de Urbino, susținut de Francisc I, papa se arată ireductibil.

În vremea aceasta, Castiglione face dese călătorii între Urbino, Roma și Mantova, susținând pretutindeni cauza patronului său. Ducele îl trimite și la Bologna să pledeze înaintea regelui. Francisc I, cunosător de oameni, ia în simpatie pe acest cavaler cultivat, abil și fidel patronilor săi ; aflînd că scria o carte asupra *Curteanului*, se interesează mult de operă și stăruie de autor să nu părăsească ideea. Ulterior regele avea să-l îndemne de mai multe ori, prin ambasadorul Alfonso Ariosto, să-și termine opera. La Bologna promisese lui Castiglione să stăruie din nou pe lângă papă în favoarea lui della Rovere. Stăruința fu zadarnică față de îndărătnicia lui Leon X. Atunci regele Francisc părăsi și el pe aliatul său.

Două erau capetele de acuzare ce papa aducea ducelui de Urbino : întîi, uciderea cardinalului Alidosi, al doilea refuzul de a lupta pentru Biserică, după ce încasase subsidiile. Papa se făcea că uită de absolvirea lui Francesco Maria de Iuliu II și de colegiul de cardinali din care el însuși făcuse parte ; cît despre temeiurile refuzului nu vrea să țină nici o seamă. Zadarnic intervin toți prietenii celor de la Urbino. Spre nenorocirea ducelui, Giuliano de Medici moare tocmai în acel timp. Povestim în altă parte cum s-a zbatut Isabella d'Este ca să salveze tronul ginerelui său. La sfatul ei și al lui Bibbiena, ca o ultimă încercare, ducesa văduvă Elisabetta venise ea însăși la Roma ca să înduplece pe nemilosul și ingratur pontifice. Papa o primește cu cinste, dar nu-i făgăduiește nimic : repetă mereu că Francesco Maria e un ucigaș și un trădător și că trebuie pedepsit. Șederea biete ducese la Roma, unde e ajutată tot timpul de Castiglione, e un adevărat calvar. „Și pietrele s-ar fi mișcat de durerea sărmanei femei, și fiarele s-ar fi imblînzit” — spun martorii oculari. În cele din urmă, Leon X cere ca ducele să vie la Roma fără condiții ca să-i implore iertarea, asigurînd că nimic rău nu i se va întîmpla. Nici Elisabetta cu Castiglione, nici Isabella nu au încredere în cuvîntul papei : temîndu-se de o lovitură în genul borgian, sfătuiesc pe Francesco Maria să nu se dea prins. Ducesa pleacă cu inima frîntă și ducele se gătește de luptă. Papa îl excomunică și trimite armate pontificale, sub comanda lui Lorenzo, contra Urbinului. Lupta e scurtă : năpădit din mai multe părți, della Rovere rezistă cît poate, dar în cele din urmă părăsește totul și ia calea exilului, împreună cu cele două ducese și fiul lui, un copil. În timpul negocierilor, cînd ducesa și Castiglione cereau papei să renunțe la prezentarea fără condiții a ducelui, Leon X a avut, față de Castiglione, un cuvînt de cinismul căruia părea că nu-și da seamă : „Dacă aș fi vroit să înșel pe ducele de Urbino, aș fi făcut-o cu scrisori și bule, dar pe cuvîntul meu se poate pune temei !”

VII

IPPOLITA TORELLI. AMBASADA LA ROMA

Într-o scrisoare către Canossa, în 1513, Castiglione povestindu-i divertismentele ce organizase la Urbino exclamase : „ce noroc ar fi să n-am decît astfel de îndeletniciri și să scap de grija afacerilor. Facă Domnul să vie și ziua aceea !” Iată-l scăpat, dar nu pentru mult timp, de grija afacerilor altora. Pierduse locul la curte, pierduse și castelul de la Novillara, dar își cîștigase libertatea. Putu să se gîndească și la sine. Atins de devotamentul ce arătase surorii și ginerelui său, Francesco Gonzaga îi permise să vină la Mantova. De ani de zile madonna Luigia stăruia de fiul ei să se căsătorească. Adînc respectuos, nu refuzase niciodată în principiu, dar de fapt nu se putuse hotărî pentru nici una din partidele propuse. Toate familiile nobile din Lombardia și aiurea se arătaseră dornice să se alieze cu acest nobil și desăvîrșit cavaler, dar negocierile, duse de madonna Luigia și rudele ei (Baldassare lăsa pe ai săi să facă), nu izbutiseră, pentru un motiv sau altul, niciodată. Cîte Gonzaga, Visconti, Borromeo, Stanga, Boiardo, Corregio, Rangone, Martinengo, ba chiar și o Medici (Clarice, fiica Alfonsoinei Orsini) nu i se propuseseră ! Vittorio Cian, eruditul editor al Cortegianului, a publicat în 1892 un memoriu asupra „Candidaturilor nuptiale ale lui Baldassare Castiglione”, folosindu-se de vastă corespondență dintre conte și mama sa, ca și de multe alte documente ale timpului. În 1516, Baldassare se hotărî, în sfîrșit, și se căsătorii cu Ippolita Torelli, dintr-o veche și nobilă familie din Ferrara ; tatăl era un condottier cunoscut, Guido Torelli, iar mama, Francesca Bentivoglio, din neamul principilor de la Bologna. Mai tinără cu douăzeci și trei de ani decît soțul ei, Ippolita era frumoasă, blîndă și plină de farmec. Baldassare o cunoscuse la Modena și pe loc se hotărîse. Înclinarea fu reciprocă : din primul moment tinăra fată se amorează de frumosul cavaler. La Mantova, unde marchizul Gonzaga, acum definitiv îmbunătățit, vroi să se facă o căsătorie cu mare alai, mireasa plăcu tuturor și Isabella o adoptă printre favoritele ei. „Castiglione a luat pe cea mai frumoasă fată din Lombardia”, zicea cardinalul Ercole Rangone. O căsătorie fericită, așa cum merita bunul conte.

Trei ani petrecu Baldassare în patrie, împărțindu-și timpul, în bucurii domestice, între Mantova și moșia de la Casatico. O singură dată, în 1517, însoți pe Federico, fiul marchizului, la Veneția, unde era trimis să prezinte dogelui omagiul Mantovei. Cortegiu strălucit și primire și mai strălucită. Ippolita însoțea pe Castiglione. În Reggia dela Mantova, ca și la castelul dela Porto, unde curtea se ducea vara, Baldassare și Ippolita sunt familiarii marchizei Isabella. Matteo Bandello, care pe atunci se afla la curtea mantovăna, localizează unele din poveștile lui ca fiind auzite la Porto, în cercul marchizei, unul din cei mai buni povestitori fiind „nobilul și învățatul cavaler Baldassare Castiglione”. Una dintre *novelle*, Matteo o închină Ippolitei. În liniștea agrestă de la Casatico, Castiglione are răgazul să reia cartea lui asupra Curteanului, pe care o schițase în anii de la Roma, scriind chiar o

bună parte și să o termine. Dar autorul nu e niciodată mulțumit pe ce face și nu se gîndește să-și publice dialogul înainte de a avea părerea amicilor săi, Sadoleto, Canossa și Bembo. Lui Sadoleto îi scria :

„Am scris dialogul meu *il Cortegiano*, despre care am vorbit odinioară Senio-riei voastre în mijlocul atîtor neliniști și necazuri; deși mie nu-mi place, sunt împins de unii prieteni care nu se pricep mai mult ca mine, să-l dau la lumină... Vă rog dar să vă aruncați ochii asupra manuscrisului și să-mi spuneți dacă sunteți de părere să-l public ori nu; căci aș ține drept nimic stăruința celor ce mă îndeamnă împotriva voinței mele, dacă credeți că e mai nimerit să-l păstrez; dacă judecați că merită publicarea, aș fi foarte mulțumit și temerile mele ar fi mult ușurate.”

Sadoleto ca și Canossa fură de părere că opera merita și trebuia publicată. Primul răspuns al lui Bembo, și el afirmativ, încredințat lui Canossa, a fost rătăcit de acesta și n-a ajuns niciodată lui Castiglione. La insistențele acestuia, messer Pietro îi trimise din nou aprecierile lui; din păcate scrisoarea nu s-a păstrat. Dar aprobarea lui Bembo nu face îndoială: el este cel ce se ocupă, opt ani mai târziu, de imprimarea operei la Veneția, în atelierele aldine.

Nu dură mult acest fericit intermediu, consacrat operelor literare și bucuriilor domestice. Ippolita îi născuse doi copii: descendența contelui era asigurată. Între soți domnea o duioasă armonie: nu doreau decît să nu fie despărțiți. Dar iată că Baldassare trebui iar să plece. La începutul anului 1519, marchizul Francesco își dă sfîrșitul după o lungă boală. Peste cîteva luni moare și Lorenzo de' Medici, noul duce de Urbino. Federico, tînărul marchiz de Mantova și mama-sa Isabella, care-l conduce în primii ani ai domniei, se gîndesc să întrebuițeze pe amicul Castiglione, spre folosul casei lor, în noile împrejurări politice. Trebuia un ambasador care să ducă condoleanțele Mantovei îndureratului pontifice, care-și vedea prin moartea lui Lorenzo spulberate ultimele speranțe familiale: Castiglione, *persona grata* la Roma, era cel mai indicat. Trimisul ar fi putut încerca în același timp să îmbuneze pe papă și să-l îndemne spre un act de dreptate, restituirea ducatului de Urbino legitimului stăpin pe nedrept depozitat. Ar mai fi putut cere pentru noul marchiz, condottier ca și tatăl său, o căpitănie la Florența. Castiglione găsi pe Leon X amărit dar resemnat: *Dominus dederat, Dominus abstulit*. După ce plînsesă împreună pe Lorenzo, papa îi spuse vorbe bune despre cei de la Mantova și, după obiceiul său, nu-i tăie nici una din speranțe. Cît despre Urbino îl și încorporase în Statele Bisericii.

Cinci luni rămase Castiglione la Roma în această primă misiune, ocupîndu-se de treburile patronilor săi și așteptînd rezultatul luptei ce se da atunci pentru Imperiu între Carol, regele Spaniei, și Francisc I, regele Franței. Papa în duplicitatea lui, încheiase tratate secrete cu fiecare, declarînd fiecăruia că-i favoriza candidatura: în realitate îi era frică de amîndoi și ar fi văzut bucuros un al treilea candidat. Castiglione trimitea la Mantova tot ce se spunea și se plănua la Roma, însă pozitiv nu obținea nimic de la papă. Leon X îl mîngia amintindu-i „că răbdarea e cea mai mare și mai folositoare dintre virtuți”.

Cei mai mulți din prietenii lui erau lipsă din Roma ; nu se găseau acolo nici Bembo, nici Bibbiena, nici Canossa. Nu era decît Rafael, care zugrăvea atunci Loggia vaticană și supraveghea construcția bazei San Pietro ; tot atunci termina și frescele din villa lui Agostino Chigi (mai tirziu Farnesina). Împreună se ocupară din nou de monumentele antice. Dar Castiglione nu se putea bucura de Roma : era grăbit să se întoarcă la Mantova. Din acea epocă sunt cele cîteva scrisori ale lui și ale Ippolitei : sub vălul veseliei și glumelor transpiră cea mai adîncă afecțiune reciprocă. Tot atunci va fi fost scrisă și cea mai frumoasă elegie latină a lui Castiglione. Ippolita se impacienta de îndelungata lipsă a soțului. Poetul închipui că soția îi scrie — ceea ce era adevărat — plîngîndu-se de singurătatea și părăsirea ei, pe cînd soțul o uita în deliciile Cetății eterne. Singura ei mîngiere e să privească chipul lui zugrăvit de Rafael, în care pare așa de viu : fiul lor cînd îl vede își recunoaște îndată părintele :

Agnoscit balboque patrem puer ore salutat.

Dar un oaspete sosește de la Roma și-i arată ce face și spune soțul ; dar în același timp îi pomeneste și de tulburările romane, de luptele dintre Colonna și Orsini. Soția se înspăimîntă de primejdiile ce încearcă soțul ; îl conjură să nu-și uite de ai săi și să nu-i lase orfani. Dar iată că sosesc scrisori de la Roma, anunțînd sosirea contelui. Bucuria contesei, care înfloreste toată casa în așteptarea dori-
tului soț.

Înainte de a se întoarce la Mantova, marchizul îl trimise într-o misiune la Genova ; pe drum, ajungînd la Modena, află de moartea neașteptată a lui Rafael. Era prima lovitură dureroasă ce încerca de la sfîrșitul ducelui Guidobaldo. Castiglione nu s-a putut niciodată mîngia de pierderea „sărmanului său Rafael”.

Și peste puțin timp trebui să revină la Roma. Relațiile dintre pontifice și Mantova tindeau să se înăsprească. Bune nu mai fuseseră de la depozitarea ducelui de Urbino : marchiza Isabella nu se sfiise să-și spună părerea asupra grațitudinii pontifului ; se mențineau însă formele protocolare. Leon X este foarte iritat de ospitalitatea acordată la Mantova ducelui și duceselor exilate ; spioni îl înștiințaseră că la curte, în prezența marchizei, era vorbit de rău și chiar batjocorit ; apoi tinărul marchiz nu ieșea din vorba unchiului său Alfonso de la Ferrara, dușman al papei... Mantova avea nevoie de papă și nu vroia să și-l înstrăineze definitiv. Castiglione trebuia să facă apropierea. De data asta găsi pe pontifice în mai bune dispoziții. Îl convinse repede de bunele intenții ale celor de la Mantova și-i fu ușor să spulbere intrigile și calomniile contra patronilor săi. Papa se arată dornic să reia bunele legături din trecut dintre Medici și Gonzaga ; era amărît că „diavolul făcuse în așa fel ca cei pe care el îi iubea mai mult, să-l iubească mai puțin” ; deplîngea și el „nefericitele evenimente de la Urbino”, care tulburaseră vechea prietenie. Ca să dovedească bunele sale intenții, Leon X făcu atunci o propunere la care nici Federico nici Castiglione nu se așteptau : numirea tinărului marchiz de Mantova în postul de căpitan al Bisericii ! Castiglione scrie îndată lui Gonzaga și-l îndeamnă să mulțumească repede papei și să primească, cu condi-

ția ca lucrul să se facă grabnic, „căci mi se pare — adaugă trimisul — că trebuie să fie ceva ascuns sub aceste propuneri”. Era o abilă mișcare de politică a papei care tocmai în acel timp se îndepărta de regele Franței și umbla să se alieze cu noul împărat. Mantova era oarecum cheia Italiei centrale și marchizul de acolo dispunea de numeroase trupe bine instruite. Papa recomandase cel mai mare secret. Castiglione și cei de la Mantova îl păstrează, dar francezii tot află lucrul. Negocierile durează totuși multă vreme, după obiceiul șovăitor și plin de tergiversări al papei, spre adevărata tortură a lui Castiglione. În cele din urmă, Federico își are *condotta* sa, dar e nevoit să semneze un protocol secret prin care se leagă, el, vasal al Împăratului, să meargă chiar împotriva lui, de va fi nevoie.⁵

În timpul acestor laborioase negocieri căzu asupra lui Castiglione cea mai cruntă lovitură: la 25 august 1520 muri, curînd după ce născuse al treilea copil, dulcea Ippolita. Cu cinci zile înainte, Ippolita însăși îi anunțase vestea: „Am dat naștere unei fete. Nu știu dacă ești mulțumit. Am fost mult mai rău ca altădată. Ceea ce-ți spuseseam a fost adevărat și am avut trei atacuri rele de friguri. Acum sunt mult mai bine și sper că nu vor reveni. Nu vreau să scriu mai mult, căci nu sunt cu totul bine, dar mă închin din toată inima. Soția ta, puțin cam obosită de dureri.” Baldassare răspunde îndată, cerînd să i se spună dacă au revenit frigurile și dacă fetița „are ochii albaștri”. Scrisoarea către madonna Luigia o semnează „B. Cast. care e obosit, foarte obosit”. Pînă să sosească scrisoarea la Mantova, contesa murise. Marchizul Federico trimise un curier cardinalului Bibbiena rugîndu-l să anunțe el trista veste lui Castiglione. În seara cînd sosi curierul, Baldassare cîna cu cardinalul: acesta nu avu inima să-i strice noaptea. A doua zi, Bibbiena cu cardinalul Rangone și alți prieteni intimi se duseră la Castiglione ca să-i anunțe „*il meglio che sapemmo*” nenorocirea ce-l lovea.

„Durerea și mîhnirea lui fură așa de mari — scria Bibbiena marchizului — încît și noi lăcrămarăm de milă și plînserăm cu el. Îl mîngîiarăm cum puturăm și în cele din urmă, dar cu greutate, ca om prudent și tare ce este, se resemnă la voia Domnului și legea naturii. Îi înmînarăm apoi scrisorile Excelenței Voastre, ale Madonnei mamei voastre și ale celorlalți. Scrisoarea E.V. i-a alinat în parte marea durere, văzînd dragostea ce i-ați arătat la moartea acelei sărăcuțe (*di quella poverina*), ca și gestul delicat de a fi trimis acel curier... Cred că rana lui este mai adîncă decît pare în afară, deși apare destul; se vede cît de mult își iubea soția și nu știu cum va putea să o uite vreodată, pierzînd o ființă așa de nobilă și de virtuoasă.”

Scrisorile lui Federico și Isabella erau nu se poate mai îndurerate și prietenoase, căci *poverina* era foarte iubită la curte. Papa Leon X, care suporta cu ușurință durerile altora, ca și pe ale sale proprii, fu atins de jalea lui Castiglione: căută prin vorbe bune, daruri și invitații să i-o ușureze. Peste cîteva luni, Castiglione pierde și pe bunul

⁵ Asupra acestei *cedola segreta* și urmărilor ei se revine în studiul asupra Isabellei d'Este, la examenul politicii acesteia și relațiilor ei cu papii Medici — cap. IV, par. VII. (N.a.)

său prieten Bibbiena, primul care venise să-l consoleze. Contele rămîne la Roma, dar bucuria vieții lui s-a stins. Cetatea eternă nu mai e pentru el decît un vast pustiu. Zadarnic îl invită papa la marile lui vînători ori la magnificele serbări ale carnavalului roman : Baldassare nu poate uita pe dulcea Ippolita.

După infinite amînări și tergiversări, Federico Gonzaga fu numit căpitan al Bisericii. Mare bucurie la Mantova, mulțumiri lui Castiglione. Papa trecuse acum definitiv în conflictul dintre Francisc I și Carol Quintul de partea împăratului, după ce șovăise ani de-a rîndul, tratînd în secret cu fiecare, căutînd să-i înșele pe amîndoi. Oratorul venețian anunță Senioriei în seara zilei Sfîntului Petru : „Papa în sfîrșit și-a luat masca și a încheiat tratatul cu Maiestatea catolică și cesariană”. Atîrnase mult în cîntarul hotărîrilor papei erezia lutherană ce se întindea în Germania⁶ : împăratul făgăduise să o reteze din rădăcină și să susțină Biserica împotriva principilor germani care favorizau pe călugărul eretic. Cu toată nepăsarea lui, Leon X era alarmat de noua mișcare. În februarie, oratorul venețian Gradenigo îl găsise citind o carte groasă „a aceluia călugăr Martin” pe care i-o adusese cardinalul de Ancona : o citise trei ceasuri în șir și se arăta foarte tulburat. În zilele următoare nu vorbea decît de cartea „fratelui Martin”. Și Gradenigo adăuga pentru Seniorie : „lumea spune pe aici că acest frate Martin are mulți partizani în Germania”. Iar Castiglione scria marchizului de Mantova : „Sfîntia Sa e foarte îngrijorată de afacerile lui Luther și le judecă foarte serioase.”

Aceste griji n-au împiedicat pe papă să petreacă și carnavalul din 1521, în aceleași festivități, cu mascarade, curse de cai și alte întreceri, *moresche*, banchete, lupte de tauri, piese de teatru. Sărmanul Castiglione e silit să asiste la toate, dar nu le găsește nici un gust. La alergări, caii marchizului de Mantova sunt învinși ; piesele sunt proaste și actorii mediocri... „Acestea au fost festivitățile carnavalului roman ; le-am povestit cu răceală, pentru că fără îndoială nu au fost prea desfătătoare.”

Leon X îl luase în mare simpatie, îi arăta multă încredere și începuse să-l consulte în propriile lui treburi. În vara anului 1521 îl invită să locuiască în palatul de la Belvedere, ca să scape de arșița romană.

⁶ „Erezia lutherană ce se întinde în Germania” este denumirea romano-catolică a învățăturilor lui Martin Luther. Tezele ei de bază sînt cuprinse în *Mărturisirea Augustană*. Această carte simbolică primară a lutheranismului a fost redactată în anul 1530, la Augsburg, din porunca împăratului Carol Quintul și a Electoratului de Saxonia. În cele 28 de articole sistematizate sînt expuse învățăturile lutherane despre dogmele creștinismului și sînt postulate desființarea ritualurilor religioase fastuoase, simplificarea ierarhiei clericale, suprimarea indulgențelor, înlăturarea corupției din sinul papalității și din al clerului. Căpetenia văzută a Bisericii nu mai era socotită Papa, ci Principele domnitor.

„Mărturisirea Augustană” a fost citită în *Dieta imperială de la Augsburg* în ziua de 25 iunie 1530, dar a fost respinsă, în primul rînd, de împărat, monarh feudal neînțelegător al intereselor burgheziei, pe care reformatorul german și teologii săi protestanți le apărau în limbaj religios.

În ciuda limitelor ei, „erezia” lui Martin Luther a marcat un progres considerabil în evoluția culturii și a libertății. Ea a dat o mare lovitură istorică papalității și a subminat trufia statului pontifical și orgoliile nemăsurate ale „vicarilor” lui Iisus Cristos pe pămînt.

„Locuiesc aci la Belvedere, scria el mamei sale la 15 iunie, unde stau la răcoare : dea Domnul să aibă și Senioria Voastră o asemenea locuință, cu priveliște așa plăcută, cu grădini așa frumoase și atâtea antichități, fântini, bazine și jocuri de ape ; și ce e mai bine aproape de Palat.” Madonna Luigia dorea însă să-l vadă odată întors la Mantova, lângă ea și copiii orfani. Marchizul Gonzaga, plin de gratitudine, îi oferea fie un post însemnat la curte, fie o comandă în armatele lui, fie locul de ambasador la Roma. Castiglione preferă să rămână la Roma ; îl dorea să se întoarcă acasă și să nu mai găsească pe Ippolita ; era prea în vîrstă ca să reia ostenele războiului, iar viața de curte la Mantova, cu intrigile și meschinăriile ei, nu-l mai atrăgea. Într-o lungă scrisoare, tristă și dezamăgită, Baldassare explică hotărîrea ce luase madonnei Luigia : „S-a săturat să mănînce piinea durerii.”

„Nici eu nu sunt mai puțin dornic să vă revăd, pe Senioria Voastră și toată familia ; deși la gîndul că nu voi mai găsi pe sărăcuța ce lăsasem acolo, inima mi se strînge și mă tulbură adînc ; dar nu se poate altfel. Cred că pot veni pe la mijlocul lui septembrie, să rînduiesc treburile de care vorbiți și să mă întorc apoi la Roma pentru cîtva timp... Marchizul mi-a oferit comanda a 50 de lănci, ceea ce e o mare cinste și un semn al iubirii E. Sale, lucru pentru care-i sunt obligat. Totuși, aflîndu-mă încurcat în datorii, aș avea mai multă pagubă decît cîștig, trebuind să cheltuiesc mult dintr-al meu. Pe urmă am trecut de tinerețe și nu mai pot suporta ca altădată oboselile ; și știu ce trudă e să conduci oamenii... În puținul timp ce-mi mai rămîne de trăit pe lume, n-aș mai vroi să mănînc *panem doloris*. Marchizul făcîndu-mă să înțeleg, cu vorbe afectuoase, că ar avea nevoie de mine la Mantova sau la război, sau la Roma și lăsîndu-mă să-mi aleg locul sau treaba ce mi-ar plăcea mai mult sau aș crede că ar fi mai spre folosul E. S., am ales să rămîn aici în Roma : e locul cel mai important și cel în care aș putea aduce cele mai mari servicii și oarecare folos mie. Îmi place mult Roma și am mari prietenii aici ; sunt bine văzut de Papă, care ar putea cîndva să ne fie de ajutor și mie și altora. Afară de acestea, nu e nimeni aici care să mă invidieze ori să încerce să mă sape, nu e nici o gașcă, nu sunt partide și nu sunt silit să văd uneori lucruri care merg cum n-aș dori ; așa că rog pe Senioria Voastră să nu se supere dacă voi rămîne aci cîteva luni ; cu voia Domnului sper să mă întorc acasă cu oarecare mulțumire ; pînă atunci copiii mei și casa vor sta mai bine în mîinile S. V. decît într-ale mele. Mi-am dezvelit astfel o parte din sufletul meu : o rog să nu vorbească decît celor de cea mai mare încredere.”

Și astfel Castiglione rămase la Roma, ca ambasador al Mantovei.

Războiul Ligii făcut de papă contra regelui Franței începe în Lombardia. Marchizul de Mantova comandă forțele pontificale. După cum soseau veștile, rele sau bune, Leon X trecea de la abatere la entuziasm. Vroia să știe, ceas cu ceas, tot ce se petrecea în tabere. Castiglione sta lângă el și era consultat mereu. Ambasadorul nu e avar în depeșe : scrie zilnic la Mantova marchizului și marchizei. Către sfîrșitul lui noiembrie vine vestea înfrîngerii lui Lautrec și intrării marchizului Federico în Milano. Bucuria papei fu imensă, dar fu ultima. Victoria de la Milano, spune Castiglione, l-a bucurat mai mult ca înălțarea lui la pontificat. Vestea sosise pe cînd papa se afla la villa de la Magliana : petrecuse toată noaptea privind la jocurile și salvele de bucurie ale soldaților săi elvețieni. Întors la Roma „în bucurie și triumf” cade greu

bolnav; pneumonia îl doboară în câteva zile. Ca totdeauna la moartea papilor, cea mai mare confuzie domnea la Vatican și în Roma. Era o catastrofă pentru Medicii cîți mai rămăseseră ca și pentru cei de la Mantova. Castiglione trimite scrisori amănunțite povestind ultimele momente ale lui Leon X și sfîrșitul năpraznic. „Deși moartea sa fu așa de neașteptată, pe cît am putut să-mi dau seama, Sfinția Sa a întîmpinat-o cu resemnare și ultimele vorbe au fost: Jesus, Jesus, Jesus! Că această pierdere e mare și universală, E.V. își dă seama; nu știu însă dacă pricepe cît de grea e lovitura în ceea ce o privește. Dacă nu mă înșel, papa Leon era mai hotărît ca oricînd să înalțe cît mai sus pe E.V. Dumnezeu nu l-a lăsat să ducă la bun sfîrșit ceea ce începuse așa de bine...” Iar marchizei Isabella, povestindu-i cum într-o săptămînă totul se prăbușise, adaugă: „așa trec gloriile lumii acesteia, și acum toți vorbesc de noul papă; nu voi încerca să spun cine va fi, căci aproape nu e cardinal care să nu aspire la această cinste.”

Dacă cei de la Mantova erau consternați de dispariția lui Leon X, mulți alții se bucură. Printre aceștia depozitații de la Urbino. Fără să aștepte alegerea noului papă, Francesco Maria, profitînd de interregnum, pornește, cu ajutorul ducelui de Ferrara și al lui Lautrec, să-și recucerească ducatul: în puține zile îl ocupă întreg, aproape fără împotrivire. „Ieri am auzit cu bucurie — scria Castiglione Isabellei la 27 decembrie 1521 — că Seniorul Duce și-a recuperat întregul stat fără împotrivire și că a intrat pașnic în Pesaro. Dea Domnul să rămînă multă vreme acolo.” Vechea nedreptate a papei Leon era ștersă, dar ducele începe noua domnie cu o nedreptate față de Castiglione. Cînd fu să intre în Pesaro, locuitorii de acolo puseră condiția, ca să nu reziste, să le cedeze lor castelul Novillara, dăruit lui Castiglione. Ducele primi condiția, dar uită să dea altceva în schimb contelui depozitat.

„Am aflat că E.V. printre alte concesiuni comunei Pesaro a cedat și castelul de la Novillara și că locuitorii l-au și luat în stăpînire. Ca să mărturisesc E.V. ceea ce nu pot ascunde în inima mea, vestea aceasta mi-a căsunat cea mai mare neplăcere. Cuvîntul cel mai de seamă pentru care prețuiam acest castel era că-l priveam ca o dovadă în ochii întregii lumi că E.V. recunoștea serviciile mele; faptul că acum mi-l ia va fi privit ca un semn că i-am fost necredincios și că nu mai mă consideră drept leal servitor. Acest lucru mă îndurerează mai mult ca pierderea castelului, care nu mi-a fost niciodată de mare folos... Dacă E.V. a fost silită să săvîrșească această faptă numai ca să îndestuleze stăruința supușilor săi de la Pesaro, o rog să arate lumii că nu a făcut-o din rea voință față de mine și că mă privește mereu ca servitorul său, atît pentru serviciile mele trecute și prezente cît și pentru cele ce sper să-i aduc în viitor. Nu cred să fi fost un vasal de care ați avut a vă plînge vreodată. Pot ușor arăta că deși aș fi putut aspira la locuri mai înalte, am preferat să continui în serviciul E.S. cu puțină răsplată, în loc să obțin mai mult de la alții. Pentru mine nimic nu e mai de preț pe lume decît onoarea și simt că aceasta a primit o pată: rog stăruitor pe E.V. să o șteargă.”

La această demnă scrisoare, Francesco Maria răspunde recunoscînd toate serviciile trecute și prezente și scuizîndu-se că a fost silit, pentru propria lui siguranță, să primească condițiile celor de la Pesaro: îl asigură însă că într-o zi tot al lui Castiglione va fi castelul de la

Novillara. Din delicateță, contele nu mai insistă; deși aduce mereu servicii ducelui, Novillara nu-i e restituită cît trăiește. Tocmai peste 50 ani, fiul acestuia, Guidobaldo II restituie lui Camillo, fiul lui Baldassare, un alt domeniu, Castello dell'Isola del Piano, în locul celui de la Novillara.

Castiglione se afla la Roma în timpul lungului conclav din care iese alegerea neașteptată a lui Adrian VI, ultimul papă neitalian, *il papa barbaro*, cum îl numeau italienii indignați. E scurt pontificatul anacronic, în Italia Renașterii, a acestui flamand, care nu vorbea italianește și care era înspăimîntat, ducînd o viață de schimnic, de splendorile păgîne ale Romei și ale curții pontificale. Romanii privesc moartea lui ca o liberare. În locul lui e ales cardinalul Giulio de'Medici, vărul lui Leon X. Castiglione nu asistă la conclavul din care iese papă Clement VII; părăsise Roma în timpul epidemiei de ciumă care o bîntuise sub nenorocitul Adrian VI, fusese la Mantova, însoțise pe marchiza Isabella la Venetia și pe marchizul Federico în Lombardia. E trimis însă din nou la Roma de marchiz să salute pe noul papă.

Clement VII restaurează splendoarea curții romane, după modelul lui Leon X. Castiglione regăsește pe unii din prietenii săi. Papa îi arată multă bunăvoință: se cunoșteau de mult și negociaseră împreună de atîtea ori. Clement VII confirmă căpitănia lui Federico și era dispus să-l ia și în serviciul Florenței. Dar cel mai mare semn de încredere papa îl arată lui Castiglione cînd îi propune ambasada în Spania. Pontificatul începuse în mari greutăți politice: războiul bîntuia în nordul Italiei între francezi și imperiali; Sfîntul Scaun nu putea rămîne indefinit în neutralitate; de rezultatul luptei uriașe dintre Francisc I și Carol Quintul avea să depîndă și libertatea Italiei și a Bisericii. Lui Clement VII îi trebuia un om de încredere la curtea împăratului: alege pe Castiglione. Carol Quintul, presimțit, primi să i se trimită „gentilul conte” de ale cărui sentimente pro-imperiale nu se îndoia. Ambasador și supus al marchizului de Mantova, era nevoie de consimțămîntul acestuia. Îl cere atît Castiglione cît și însuși papa. Baldassare nu se aștepta la această însărcinare; precum scrie marchizului, „eram mai mult dornic de odihnă decît de nouă trudă”, îi era cu atît mai surprins cu cît competițiile pentru acest important post erau foarte numeroase. Gonzaga se grăbește să consimtă, gîndindu-se că Baldassare, așa de devotat casei lui, îi va fi de mare folos pe lîngă împărat. Cu multă cruțare, Castiglione prevestește și pe madonna Luigia: bătrîna primi cu resemnare și această despărțire. „Știu bine că misiunea e plină de cinste și că-ți va fi și de folos; nu pot spune însă că nu e o lovitură pentru mine, în vîrsta mea înaintată. Totuși voi încerca să nu mă îndurerez, nici să te amărăsc; îmi voi lua tot curajul, cum am făcut și în trecut și voi ruga pe Dumnezeu să-ți dea o călătorie bună...” Numai Ippolita, fetița lui cea mică, spunea mereu: „De ce-l tot trimit așa departe papii și seniorii ăștia, și nu-l lasă să stea acasă cu noi!” Castiglione nu uită nici pe buna marchiză și-i scrie că va veni în curînd să cîneze la vila ei de la Porto, „sub acea frumoasă *loggia*, cu căte nu

se pot compara nici cele mai frumoase locuri din Roma." Dar nu putu reveni la Mantova decât în noiembrie 1524 și în curînd trebui să plece în Spania, de unde nu mai avea să se întoarcă.

VIII

IN SPANIA LA CURTEA LUI CAROL QUINTUL

Castiglione e trimis ca nunțiu în Spania, la curtea împăratului, ca să lucreze „la pacea universală între națiunile creștine” — căci și atunci se făcea abuz de formulele vagi. Împrejurările erau foarte grele. Regele Francisc I reluase Milano și asedia Pavia. Clement VII oscila între împărat și regele Franței, fiecare stăruind să-l aibă de partea lui; temporiza, servind tuturor vagi făgăduieli și închipuindu-și că ar putea rămîne neutru și un fel de arbitru, sau, cum spunea ambasadorul spaniol Sessa, „să alerge în ajutorul învingătorului”. Cînd fu să pornească la drum, Castiglione e trimis de papă să viziteze pe rînd cele două tabere, ca să-și dea seama de forțele fiecăruia și să asigure pe cei doi rivali de bunăvoința Sfinției Sale. La Cremona e primit de vice-regele spaniol Lannoy; la Milano de La Trémouille, iar la Pavia de însuși regele Francisc I. Întîmpinat pretutindeni cu mare cinste, fiecare caută să-l convingă de invincibilitatea lui; cu regele Franței are o lungă convorbire. Castiglione are însă impresia că starea armatelor franceze nu este prea înfloritoare. La Pavia, Castiglione nu știa însă că papa încheiase luna trecută (noiembrie 1524) un tratat de alianță cu Francisc I prin intermediul datariului Gîberti. Cînd ajunge la Lyon, la 9 ianuarie 1525, găsește, spre surprinderea lui, orașul în sărbătoare, pentru că „sosise vestea că papa și Seniorii venețieni intraseră în ligă cu Cristianisimul: amic al amicului, inamic al inamicului; condițiile n-au sosit încă, dar se fac procesiuni și e mare bucurie, căci francezii privesc lucrul ca foarte important” (scris. către card. Salviati). Vestea era adevărată: alianța se publicase în Roma la 5 ianuarie, spre indignarea împăratului care amenința să vină în Italia ca să pedepsească trădarea papei. Castiglione își dă seama că ambasada lui începea rău. În iarnă și pe drumuri grele ajunge de abia la 2 februarie la Perpignan și la 9 la Barcelona. Din Saragosa scrie arhiepiscopului Schönberg că el, deși bine primit pretutindeni, nu a întîlnit decât indignare împotriva papei; a încercat, pe cît a putut, să-i justifice purtarea. Ajungînd la Madrid la 11 martie, găsește și aici orașul în sărbătoare: de abia sosise vestea mării victorii imperiale de la Pavia (24 februarie 1525): armata franceză înfrîntă, regele Francisc I prizonier în mîna spaniolilor. Cum victoria intervenise înainte ca papa să intre în război, situația nunțului era mai ușurată.

„Toată Spania — scria el secretarului papal Andrea Piperario — își dă seamă de mărimea victoriei. Fiecare arată mai multă bucurie decât Maiestatea Sa, care în acest prilej a dat dovadă de cea mai mare modestie. Sunt sigur că vestea era

tot atât de puțin așteptată în Italia ca și aici. Am fost primit pretutindeni, în drum, cu mare cinste, dar mai ales în acest oraș. Deși era foarte târziu seara când am ajuns în Madrid, mulți seniori veniseră să mă întâmpine din ordinul M. Sale, căreia i-am sărutat mâinile în ziua următoare. M-a primit nu se poate mai bine și mi-a vorbit în termeni buni de Sfinția Sa, așa încît sper că intrigile francezilor n-au izbutit în acest loc."

În a doua audiență, împăratul vorbește liber și nu fără ironie de negocierile papei cu regele Franței; Castiglione încearcă să-l convingă că multe din zvonurile ce umblau erau false... În scrisorile către arhiepiscopul de Capua (Schönberg) arată cum era judecat papa în Spania:

"Mult rău se spune despre Sfinția Sa, ceea ce mă mîhnește adînc, mai ales că vorbele mele rămîn fără efect. În ce mă privește, eu mă încred în firea bună a Cesarului, care în mijlocul norocului său s-a purtat ca un om cucernic. Totuși mărturisesc că sunt adînc tulburat. Cred că ar fi mare lucru ca papa să folosească primul prilej ca să arate Cesarului că sentimentele sale nu s-au schimbat" (Madrid, 18 martie 1525).

Înspăimîntat de dezastrul francez și temîndu-se de răzbunarea împăratului, papa se grăbise, la 1 aprilie, să încheie un acord cu vice-regele spaniol Lannoy și să trimită ca legat în Spania pe cardinalul Salviati, care, împreună cu Castiglione, să obțină un tratat durabil. Dar în același timp, Giberti negocia cu ambasadorii francezi. Clement VII trimisese prin nunțiul său felicitări împăratului pentru victoria de la Pavia, îndemnîndu-l să întreprindă acum o expediție contra turcilor care amenințau sărmana Italie *afflitta e conquassata* de atîtea calamități. Carol Quintul mulțumi curtenilor și asigură pe papă de dorința lui de a izgoni pe turci. Vorbe în vînt toate acestea.

Castiglione se luptă din răspuțeri să ajungă la un acord între papă și împărat. Activitatea lui e mare în acești ani: scrie des personajelor înalte de la curtea pontificală, mai ales lui Giberti și lui Schönberg, și — trecînd peste protocolul obișnuit — chiar papei direct cînd era nevoie, informîndu-i despre tot ce se întîpla la curtea spaniolă, despre felul cum erau judecate evenimentele italiene și chiar dîndu-le sfaturi precise asupra politicii ce ar fi trebuit să aibă Sfîntul Scaun. Castiglione are pînă la sfîrșit mare încredere în bunele intenții ale împăratului.

"Ceea ce-mi scrieți de la Roma mă umple de neliniste și mă tem că tot ce facem aici se desface acolo. Pentru dragostea lui Dumnezeu, amîntiți Sfinției Sale că ne putem încrede în Cesar mai mult ca în oricare altul... Rațiunea și experiența m-au convins de cîntea Împăratului; sunt sigur de ea ca de propria mea existență. De aceea rog pe Senioria Voastră să vegheze mereu și să nu lase pe Sfinția Sa să se prîpească" (scris, către Capua, publicată de Martinati).

Francisc I fusese adus prizonier în Spania. Carol Quintul îi impunea grele condiții de pace. Regele rezista și însuși cancelarul împă-

⁷ O dovadă a veșnicilor șovăieli ca și a duplicității lui Clement VII găsim în alegerea ce făcuse a principalilor săi sfetnici: unul era datariul Giberti, cunoscut pentru francofilia lui, celălalt Schönberg arhiepiscop de Capua, cu sentimente pro-imperiale. (n.a.)

ratului, italianul Gattinara, refuzase să semneze condiții de care știa că regele nu se va putea ține. Pe acest Gattinara, care ceruse să fie desărcinat, Castiglione îl numește „bun italian și servitor al papei” (papa îi făgăduise pălăria de cardinal, care nu mai sosea). Nuntial arătând cîte simpatii cucerise regele Francisc la curtea din Madrid preciza lui Schönberg: „Mulți oameni cu judecată cred că nu vor trece nici șase luni de la ieșirea din închisoare și Cristianismul va porni război și mai aspru contra Împăratului și vor fi și mai dușmani” (Toledo, 9 decembrie 1525).

Pe cînd se negocia tratatul de la Madrid, iar Salviati și Castiglione urmăreau acordul dintre papă și împărat, Clement VII, speriat de atotputernicia lui Carol Quintul, negocia cu francezii și principii italieni o nouă ligă antiimperială, pentru izgonirea spaniolilor nu numai din Milano dar și din Napoli. Și papa favorizase pe cît putuse, în secret, conspirația lui Morone, secretarul ducelui de Milano, Francesco Sforza, conspirație care fusese dată pe față de marchizul de Pescara. Toate aceste intrigi și uneltiri ajungeau, bineînțeles, la urechile împăratului. Roma se ferea să informeze pe Castiglione ori pe Salviati despre cele ce se puneau la cale, așa că aceștia trebuia să meargă pe dibuite. „Nici legatul nici eu nu știm ce dorește papa și trebuie să negociem pe întuneric. Mă voi sili să fac cît mai bine și dacă oamenii nu vor să-mi spună adevărul, voi ruga pe Dumnezeu să-mi trimită darul profeției.” Disperat, scria lui Andrea Piperario, „*scrittore apostolico*”: „Sunt foarte nemulțumit de uneltirile de la Roma și mă tem că vor face pe Împărat să-și piardă răbdarea. Continuînd așa, văd ruina apropiată... Împăratul e plin de bunăvoință față de papă și întreaga Italie, dar lucrurile ce se fac contra M. Sale greu să pot suferi și cred că Împăratul le știe aproape pe toate. Legatul pune toată îndeminarea să nu ajungă la ruptura dintre împărat și papă; dea Domnul ca acolo să nu se facă contrariul.” (Din Toledo, 9 decembrie 1525). Iar lui Schönberg la 19 ianuarie 1526:

„Aflu că acordul între Cristianism și Cesar poate fi privit ca încheiat... Aici se spune pe mai multe căi că Papa a hotărît împreună cu alți italieni să facă război Împăratului ca să-i ia nu numai Milanul dar și regatul Napoli. Împăratul se arată că nu crede și sunt de părere că într-adevăr nu crede; dea Domnul să nu fie adevărat căci cu puțină experiență ce am mi se pare o întreprindere așa de grea încît nu poate reuși. Pe urmă mi se pare lucru urît să se trimită aci un legat ca să trateze pacea universală cu împăratul și în Italia să i se facă război...” (Toledo, 19 ianuarie 1526).

La sfîrșitul anului 1525, Castiglione se hotărîse să scrie direct papei ca să-i deschidă ochii și să-i arate pericolele unui război contra Împăratului. Cerîndu-i iertare pentru îndrăzneala ce are de a-i da sfaturi, roagă pe pontifice să nu vadă într-asta decît zelul lui în a-l servi: după ce-și va spune părerea se va supune în totul voinței Sfinției Sale. În Spania mulți văd că papa și-a înstrăinat sufletul de împărat și că, de acord cu regele Franței și al Angliei, lucrează la izgonirea Maiestății Sale din Italia. Cum în mare parte aceste zvonuri vin de la francezi, împăratul nu le dă crezare, mai ales că s-a purtat totdeauna ca fiu ascultător față de pontifice. De ce s-ar putea teme Sfinția Sa și Italia?

Întii de creșterea peste măsură a puterii împăratului în Italia, apoi de intenția de a lua în stăpînire și ducatul de Milano după ce stăpînește Napoli, așa că Statul Bisericii și restul Italiei ar fi prinse ca într-un clește. De creșterea puterii imperiale nu e de temut „căci M. Sa a dat multe dovezi că odată cu puterea și prosperitatea i-au crescut și omenia, clemența și bunătatea, așa că în măsura creșterii forțelor vor crește și binefacerile la care se poate aștepta întreaga creștinătate”. Împăratul n-are nici un gînd să pună mîna pe Milano : ar fi putut-o face după victoria de la Pavia și n-a făcut-o, dînd investitura lui Francesco Sforza. Împăratul i-a dat de nenumărate ori, prin viu grai, aceste asigurări. „Și de acestea fac mai mult caz ca de orice alte asigurări, părăindu-mi M. Sa așa de străină de minciuni și înșelăciuni cît e binele de rău”. Și Castiglione își pune capul cheazășie pentru bunele intenții ale lui Carol Quintul. Să nu se lase împinsă Sfinția Sa de resentimentele altora, venețieni, francezi ori englezi, și să se gîndească la faptul că puține provincii creștine îi sunt așa de supuse și de folos ca Spania.

„Deci, padre beatissimo, nu văd nici mijlocul, nici forțele suficiente, nu cunosc nici un cuvînt ori dreaptă pricină pentru a face acum război împăratului ori cel puțin pentru a împinge la război fără primejdie de ruină : e pururea legitim să te aperi, dar să atacîi nu e permis nimănui și mai ales aceluia de la care se așteaptă binefacerile, liniștea și pacea popoarelor. Sărmana noastră Italie, bătută de atîtea calamități, dacă intră încă o dată în acest foc, va fi pradă barbarilor care pururea au urît-o...” Să vegheze deci Sfîntul Părinte asupra Italiei și să-i păstreze pacea unită cu împăratul. „Fără această unire nu va fi nici pace universală pentru creștini, nici întreprinderi împotriva necredincioșilor, nici vreun alt bun rezultat”. Dacă nunțiul greșește în părerea lui, e numai dintr-o dorință extremă pentru cîntea și gloria Sfîntiei Sale. „Dacă pentru păcatele noastre Dumnezeu vrea să ne bîcuiască cu un nou război, cel puțin să nu pară că Sfîntia Voastră a fost primul care a luat torța în mînă ca să pună focul în toate colțurile și să închidă calea păcii, deschizînd-o potopului turcilor spre robirea creștinătății” (Toledo, 28 decembrie 1525).

Descărcîndu-și astfel conștiința, nunțiul continuă a trimite la Roma indemnuri pacifice împreună cu noutățile din Spania. Asupra tratatului de la Madrid arată că a fost mai ales opera viceregelui Lannoy ; Francisc I pleacă din Spania *mal contento* și nunțiul împărtășește părerea lui Gattinara, care refuză pînă la urmă să semneze tratatul ; că regele nu se va ține de nici un legămînt, deși lăsa ca ostatici pe fiii săi. Împăratul era de altă părere : spusese lui Castiglione că cel ce nu se va ține de cuvînt ar fi luat drept *méchant homme* și mișel. Revine mereu asupra bunelor intenții ale împăratului față de Sfîntul Scaun și de Italia : „Pot să mă înșel ; de cînd sunt pe lume ar fi înșelarea cea mai mare”. Războiul ar fi cea mai mare calamitate pentru Italia, chiar de s-ar putea spera în victorie.

„Să cîntărim însă bine, în numele Domnului, înainte de a intra în horă (*prima che ci mettiamo in ballo*)... Incredîndu-mă în prudenta Sfîntiei Sale, cred că va lua hotărîrea cea mai bună, cea din care vor ieși pacea și liniștea. Cred, de asemenea, că aliîndu-se cu Franța, nu poate ieși decît război, dorința naturală a Cristianismului fiind gloria pentru el și răzbunarea pentru trecutele lucruri. Urmînd

război, ori va învinge ori va pierde: oricare ar fi rezultatul, va fi dăunător pentru papă; Cristianismul stăpîn al lumii, oricît ar fi unit cu papa, nu va uita că acesta în vremuri trecute l-a ofensat; dacă pierde, ruina unuia va fi și a celuilalt, făcîndu-și papa dușman pe împărat, care acum e plin de bunăvoință față de Sfinția Sa, dacă nu sunt eu omul cel mai ignorant din lume" (Sevilla, aprilie și mai 1526).

Primăvara și vara trec fără ca legatul ori nunțiul să primească vreo instrucție de la Roma. Papa nu dă nici un răspuns la patetica scrisoare a lui Castiglione. „Legatul se miră mult că nu primește scrisori și stă ca pe ghimpi”. Împăratul aflate că papa trimisese pe cineva în Franța ca să încheie un acord. Întrebați, ambasadorii papei nu știu ce să răspundă „*non avendo lettere nè avviso circa questa materia*”. Castiglione roagă pe toți de la Roma să-i spună cît de puțin, ca să știe cum să se conducă. „Nu vreau să fiu lăsat aici ca un părăsit și acolo să se uite că sunt pe lume. Îți poți închipui cît de mulțumiți sunt aci de papă și ce bucuroși sunt să mă vadă acești seniori, deși pînă acum n-am avut prilej să mă plîng de purtările lor, căci mi se face mai multă cinste și gentilețe decît merit” (scris. către Piperario, din Granada, iulie 1526). Disperat, legatul Salviați pleacă spre Italia și Castiglione rămîne singur „neavînd nici o instrucție de la nimeni în numele Sfinției Sale”. Împăratul cere mereu să-l vadă: „arătați-mi calea pe care să merg și nu mă voi abate dintr-însa”.

La 22 mai, papa încheiase cu regele Franței, cu Venetia, Milano și regele Angliei liga de la Cognac. Lucrul îl află Castiglione de la împărat, căci de la Roma nimic nu primește. „Deși scrisorile vin greu din Italia, tot mai sosesc unele și toți ambasadorii de aici primesc; numai eu nu primesc nimic”. Și se roagă de Capua și de Piperario să-i spună măcar „substanța lucrurilor”. La sfîrșitul lui iulie, împăratul se plînge amar lui Castiglione de ingratitudea papei: nu-l supăra atîta liga cît cele ce se spun la Roma: papa vrea să-i ia Napoli, să-l excomunică, să-l priveze de imperiu. La curte toți sunt mai furioși pe papă decît pe venețieni, francezi ori englezi. Juriștii sunt consultați să spună „ce limite are obediența împăratului față de papă; dacă împăratul fiind provocat poate face război papei” și altele la fel.

Doritele scrisori sosiră pe la jumătatea lui august, dar nu ca să liniștească pe nunțiu. Conțineau un *breve* al papei către împărat, în care acesta era acuzat că în patima lui de cuceriri rupea pacea creștinătății; după ce-i înșiră toate crimele, papa declară că era silit să ia armele pentru apărarea Italiei și Sfîntului Scaun. Împăratul se afla atunci la Granada. Castiglione împreună cu ambasadorii Franței, Angliei și Venetiei, după instrucțiile ce aveau, se duc la curte și cer lui Carol Quintul: să libereze pe fiii lui Francisc I pe care-i ținea ostatici; să renunțe la Milano retrăgîndu-și armatele din Italia și să adereze la Liga de la Cognac în care i s-a lăsat locul de cinste ca unui cap al creștinătății, ce este. Ambasadorii vorbesc pe rînd, Castiglione primul, ca reprezentant al papei. Împăratul îl ascultă cu bunăvoință, ca și pe ceilalți; numai ambasadorul francez, prezidentul Calvimont de la Bordeaux, „un om teribil” spune Castiglione, îl scoate din sărute cînd întrebuițează o vorbă nenorocită: „soma” pe împărat să restituie fiii regelui. Carol Quintul refuză totul: nu vrea să restituie ostaticii,

nici să retragă armata din Italia, cu atât mai puțin înțelege să intre într-o ligă încheiată împotriva lui; iar ambasadorului francez îi spune că „stăpînul său e un trădător și un mișel”. Cit despre acuzațiile papei din acel *breve* „plin de calomnii și aspru”, va provoca un conciliu în care să se justifice. Ruptura era astfel făcută, spre disperarea lui Castiglione.

Curia romană, după ce expediase primul *breve*, își dase seama că acuzațiile și termenii erau prea aspri; după puține zile trimisese altul mai blind, pe care nunțiul îl prezentă împăratului. Dar cancelaria imperială și redactase răspunsul la primul. Zadarnic stăruî Castiglione să nu se publice nici acesta, nici răspunsul: împăratul rămase neclintit, spunînd că a fost pe nedrept acuzat, deci trebuie să se apere. Dar, se tînguia nunțiul, „acest răspuns nu se potrivește cu ceea ce am transmis Sfinției Sale asupra bunelor intenții și dragostei filiale a Maiestății Voastre: eu voi fi privit la Roma de cel mai mare mincinos”. Carol Quintul scrisese atunci lui Castiglione o scrisoare autografă în care scuzîndu-se de asprimea răspunsului dat papei, îl însărcina să-l asigure din nou de buna sa voință, de dorința ce are de pace și de a rămîne fiul umil al Sfinției Sale; pe Castiglione îl încredința că nu va putea fi luat drept mincinos din pricina sa (*y os certifico que a my ocasion no que dareys mentiroso*). Castiglione rămîne convins pînă la sfîrșit de buna credință a împăratului. Precum scria arhiepiscopului de Capua: „Nu pot crede că atîta înșelăciune domnește în sufletul acestui principe; dacă sub acest vîl ar fi atîta răutate, cred că Dumnezeu nu l-ar răbda pe pămînt” (Granada, 18 septembrie 1526).

Pe cînd sărmanul Castiglione se zbătea la Granada, la Roma se petrecea lovitura plănuită de cardinalul Pompeo Colonna și executată cu ajutorul căpitanului spaniol Ugo de Moncada. Complicitatea împăratului e în afară de îndoială în această afacere. Avînd a face cu duplicitatea italiană și cu jocul periculos al papei, se arată tot așa de bun *maestro d'inganni* ca potentatîi italieni, mai ales că avea și forța de partea lui. Cardinalul Colonna, vechi dușman al lui Clement VII, se făcuse forte față de împărat să gonească, cu ajutorul facțiunii neamului său, pe papă din Roma. Împăratul trimisese pe Moncada în Italia cu misiune să atragă pe papă de partea lui și să-l despartă de ceilalți confederați, ori cel puțin să-l paralizeze. „Dacă papa respinge ofertele noastre — scria Carol Quintul în secret lui Moncada, — sau dacă vezi că se joacă cu cererile noastre ca să cîștige timp, amintește-ți că cel ce lovește întîi lovește de două ori; atunci vei putea în toată taina să ceri cardinalului Colonna să-și pună planul în execuție”. Ceea ce făcu don Ugo, care dealtfel fusese în tinerețe la școală bună: servise sub Cesare Borgia. Clement VII căzu cu mare ușurință în cursa Colonezilor: încrezîndu-se în cuvîntul lui Vespasiano Colonna încheie cu acesta un acord și ca să scape de cheltuiala trupelor ce apărau Roma le licențiază. Cum spunea Machiavelli, „papa s-a încrezut mai mult în cerneala cită ține o pană (*una impennata d'inchiostro*) decît în o mie de soldați care erau de ajuns să-l păzească.” Orașul rămînînd fără apărare, Colonna cu Moncada năvălesc, îl iau în stăpînire și vor să pună mina pe papă. Clement VII de abia are timpul să se închidă în Castel Sant'Angelo. Spaniolii și oamenii lui Colonna jefuiesc Vaticanul, pa-

latele cardinalilor, bisericile, luind o pradă enormă. Speriat, papa încheie un armistițiu de patru luni cu Moncada, care obține tot ce vroia: retragerea trupelor pontificale din Lombardia, amnistie pentru rebelii Colonna, retragerea flotei de la Genova. De la Anagni nu fusese umilită mai dureroasă pentru un pontifice.

Oroarea fu mare în toată creștinătatea când aflară cele petrecute la Roma. Vestea nu sosi decît peste o lună (la 25 octombrie 1526) la Granada: împăratul se arată foarte îndurerat, afirmînd, ca și alții în cazul lui, că „nu voise aceasta”. Castiglione îi făcu un lung raport verbal *aggravando le cose più che potei*, insistînd asupra barbariilor comise și injuriei nemaipomenite aduse Bisericii și papei:

„Maiestatea Sa fu foarte mișcată, dar îmi spuse că la Dumnezeu el se crede scuzat, jurînd că n-a dat niciodată acel ordin și că-i apăsau asupra sufletului cele întîmplate; totuși văzînd toată lumea ridicată împotriva lui și un război aprins fără să aibă vreo vină, înconjurat de atîți dușmani, nu putea refuza pe cei ce vroiau să-l servească — făcînd aluzie la Colonezi”.

Ceea ce era o jumătate de mărturisire. Sfătuit de Moncada, Carol scrise nu numai papei și cardinalilor dar și tuturor principilor creștini exprimîndu-și părerea de rău pentru cele întîmplate; iar pe marele său scutar Cesare Fieramosca îl trimise la Roma să ceară scuze colegiului cardinalilor și să ratifice acordul dintre papă și Moncada. Papa din partea lui era acum dornic de pace: se arată gata să vie chiar el în Spania, la Barcelona de pildă, ca să negocieze în persoană cu împăratul. Castiglione găsește ideea excelentă și îndeamnă din toate puterile să se realizeze. „Nici un papă n-a avut așa bun prilej să facă un lucru divin și în perpetuu memorabil. Dar dacă e de făcut să se facă, în numele Domnului, repede, în libertate, fără teamă, fără ambiguitate și fără să lase măcar umbră de bănuiala unei înșelăciuni.” Dar papa n-a venit, căci, probabil nici nu se gîndise serios să vină.

Negocierile se reiau, în Spania, între împărat și confederați. Dar Castiglione iară nu mai primește instrucții de la Roma. În schimb primește ordine de la oratorul florentin Roberto Acciaiuoli, pe care le refuză: „Mi se pare că omul ăsta mă ia drept dobitoc și crede că eu sunt nuntziul lui și nu al papei”. „Trebuie să mă conduc la întîmplare și numai după judecata mea, neștiind care e voința stăpînului. Dumnezeu știe necazul ce am și am avut tot timpul de cînd sunt în Spania”. Colegii lui, care au mereu scrisori și instrucțiuni, îl împing la tot felul de demersuri, mai ales ambasadorul francez care nu dorește pacea și împinge mereu la război. „Aș asculta chiar de un hamal dacă aș ști că asta e voința Stăpînului nostru”. Și el rezistă, pentru că nu concepe ca un papă să împingă la război. Ceilalți ambasadori îl bănuiesc, văzînd că în multe lucruri are alte păreri și că împăratul și seniorii spanioli îl privesc bine (*mi fanno buona ciera*) și au încredere în el. „De cînd sunt n-am avut atîta trudă, negociînd în așa fel și în așa tovarășie... Afacerile Italiei și ale Sfinției Sale sunt într-atîta încurcătură încît mor de durere”. Lucrurile merg din ce în ce mai rău: „nu văd nici o cale deschisă spre pace; singurul leac la ruina universală ar fi să vină Sfinția Sa încoace”. La 18 martie scrie aceluiași

Schönberg din Valladolid : „Sunt cinci luni de cînd n-am nici vești nici scrisori de la Roma ; vreau să mă mîngîi măcar cu cunoașterea adevărului, deși știu că acest adevăr e puțin mîngietor... Suntem aici ca în mormînt, nu aflăm nimic căci veștile, puține cîte vin și cu greutate, sunt ținute în taină.” Un singur lucru e sigur, adaugă Castiglione : războiul e impopular în Spania și cei mari refuză banii pentru un război contra papei.

Pe cînd în Spania negocierile nu ajungeau la nimic, în Italia evenimentele se precipită. La expirarea armistițiului papei, situația Ligii nu era deloc disperată ; însă în tot ce urmează conducătorii italieni, politici și militari, se arată mai prejos de orice : *vituperio del mondo*, rușinea lumii îi numește Machiavelli. Greșeli peste greșeli și trădări. Italienii înșiși pregătesc mormîntul Italiei. Condottierii Ligii, afară de Giovanni dalle Bande Nere, care moare prematur, nu luptă ; ducele de Ferrara, ca și Marchizul de Mantova, trădează cauza italiană ; însuși căpitanul Ligii, ducele de Urbino, refuzînd să lupte cînd trebuia, apare ori ca incapabil ori ca trădător. Cînd Fieramosca sosește la Roma, papa speriat de întrunirea hoardelor spaniole ale lui Bourbon cu cele germanice ale lui Frundsberg în Lombardia, semnează un nou armistițiu (*tregua*) cu viceregele spaniol, în condiții oneroase. Fieramosca se duce în tabăra lui Bourbon să-i impună armistițiul. Mercenarii lui, ca și cei germani, neplătiți de multă vreme, se răzvrătesc, jefuiesc taberele și vor să meargă la Roma. Bourbon joacă comedia — sunt dovezi că întreaga *tregua* nu era decît o nouă cursă spaniolă — și spune că e silit de armatele lui să refuze orice armistițiu : ca să plece din Italia ar trebui bani, mulți bani ; altfel nu poate să-și mulțumească trupele. Și trupele hispano-germane coboară spre Roma, fără ca nici unul din căpitani Ligii să încerce să le taie drumul. Bourbon se lăsa, în aparență, tîrît de trupe ; în realitate era hotărît și el să meargă la Roma, fiind sigur de asentimentul intim al împăratului. La 5 mai 1527, hoardele ajung sub zidurile Romei : papa lăsase orașul fără apărare. A doua zi se dă asaltul ; Bourbon e ucis la începutul luptei, dar imperialii năvălesc în oraș. Papa cu unii cardinali de abia au vreme să se închidă în Castel Sant'Angelo, ca și rîndul trecut. Ceea ce a urmat a umplut din nou de spaimă lumea creștină. Incendii, jaf, ucideri, torturi : o întreagă civilizație asasinată de barbaria germano-spaniolă. Descrierile contemporanilor sunt înspăimîntătoare. De la năvălirile barbare nu se mai văzuseră atîtea orori.

Vestea pune cinci săptămîni pînă să ajungă în Spania. Împăratul se găsea la Valladolid, luînd parte la un *tournoi*. Cînd află că armatele lui au intrat în Roma, spun martorii, surise ; dar cînd i se spuse jaful ce a urmat, se încruntă, și cînd auzi că papa e prizonier, Vaticanul și San Pietro prădați și pustiiți, îl podidiră lacrimile. Bineînțeles, dacă dorise umilirea papei, nu ceruse atîta ! Impresia fu mare în Spania, țară profund catolică : prelații închiseră bisericile și luară doliul iar tot norodul murmura contra exceselor armatelor imperiale. Carol Quintul simțea nevoie să se justifice ; față de ambasadori se jură din nou că tot ce s-a întîmplat a fost fără voia lui, că nici el, nici generalii lui n-au vreo vină — ci numai soldați exasperați de reaua credință a papei —, că durerea lui ca bun creștin e infinită. În aceiași termeni scrie tuturor

principilor creștini ca și colegiului cardinalilor ; pentru aceștia adaugă că, în calamitățile Romei, trebuie să se vadă dreapta judecată a lui Dumnezeu.

E ușor de priceput nemăsurata durere a lui Castiglione : colegii lui văzură dintr-o zi într-alta ce înseamnă un om zdrobit. „Îmi lipsesc cuvintele — scria el cardinalului Trivulzio — ca să vă exprim durerea și obida mea la vestea înspăimântătoarei catastrofe care a dus Roma la prăpăd și a grămadit rușinea asupra persoanei Sfintului Părinte. Cu cât mă gândesc cu atît simt că cei ce și-au pierdut viața în acest cataclism au suferit mai puțin ca cei ce supraviețuiesc“. Știind pe papă prizonier, nuntialul se luptă din răputeri să-l scape din rușinoasa captivitate : pune la cale pe arhiepiscopii de Toledo și Sevilla, pe ducele de Alba și alți mari seniori să ceară cu stăruință liberarea papei și încetarea acestei rușini a creștinătății. Din Castel Sant'Angelo, Clement VII vroise să trimită un cardinal în Spania spre a negocia liberarea sa ; dar nici Farnese nici Salviati nu avură curajul să plece. În locul lor se duce generalul franciscanilor Quiñones. Acesta nu-și înghite vorbele și spune lui Carol Quintul că dacă nu-și îplinește datoria față de papă nu mai poate fi împărat, ci numai căpitanul lui Luther.⁸ Împăratul trimite ordinul de liberare. Trec însă cîteva luni pînă se fac acordurile de pace. Clement VII trebui să-și plătească scump libertatea : trei sute de mii de galbeni, fortărețe predate Spaniei, cinci cardinali ca ostatici. Sărmanul pontifice, umilit și jefuit, se retrase pe furiș la Orvieto.

Pe cînd se afla captiv, papa meditînd asupra nenorocirii lui găsi că pricina de căpetenie stă nu în propria slăbiciune și în greșelile comise, ci în incuria și lipsa de prevedere a ambasadorului său din Spania. La 20 august 1527, trimise lui Castiglione o scrisoare acuzîndu-l că el ar fi fost cauza dezastrului : s-a încrezut prea mult în făgăduielile împăratului, l-a asigurat că Bourbon va executa ordinele viceregelui, n-a trimis decît rare și greșite informații. După durerea încercată la dezastrul Romei, aceste nedrepte acuzări îl răniră și mai adînc. Chinuitul

⁸ *Martin Luther* (1483—1546) — călugăr german, născut la Eisleben, în Prusia, a protestat, printr-un talent polemic îndrîjit și prin argumente greu egalabile, contra supremației Bisericii romano-catolice în treburile religioase și politice ale creștinismului din diferite state și contra clerului romano-catolic ca singur mijlocitor al ființei umane față de divinitate, socotind că „mîntuirea prin credință“ este calea sigură de izbăvire a omului.

Celebrul reformator german — „un călugăr simplu“ — cum îl numește G. W. F. Hegel (*Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1968, p. 387), susținea că urmările *păcatului originar* sînt păcate veșnice și de neiertat, încît soarta omului în lume este ca soarta unui butuc, ca istoria unei pietre, ca viața unei rîme ori ca destinul unui vierme, dar grația împăratului divin poate pogori asupra omului prin „credință și prin faptă“.

Karl Marx consideră că *Martin Luther* a învins robia din evlavie pentru că în locul ei a pus robia din convingere. „El a sfărîmat credința în autoritate, pentru că a restaurat autoritatea credinței. El a transformat pe popi în laici, pentru că a transformat pe laici în popi. El a eliberat pe om de religiozitatea exterioară, pentru că a făcut din religiozitate lumea lăuntrică a omului.“

Dar dacă protestantismul nu a soluționat just problema, el a pus-o, totuși, în mod just. Nu mai era vorba acum de lupta laicului cu popa din afara lui, ci de lupta cu propriul său popă lăuntric, cu firea lui popească“ (*Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului*, Introducere, în *Marx-Engels, Opere, volumul I*, ediția a II-a, Editura Politică, București, 1960, p. 421).

nunțiu trimise din Burgos (10 decembrie 1527) lui Clement VII o lungă, îndurerată și demnă scrisoare de justificare. Singura mângiere, spune acuzatul, în truda și necazurile lui, era credința că slujise cu tot zelul pe Sfinția Sa: „În Spania și pietrele pot aduce mărturie.” Acum îi piere și aceasta. S-a încrezut prea mult în bunăvoința împăratului? Dar și Sfinția Sa s-a încrezut în toate asigurările aduse de trimișii acestuia.

„Dacă vorbele generalului, ale lui Cesare Fieramosca, scrisorile scrise de mina viceregelui meritau să li se dea atita crezare, nu e de mirare că eu însumi să o fi dat vorbelor ieșite din gura împăratului, repetate de atitea ori, cu o tărie ce nu se poate exprima în scris; și dacă m-am silit să conving pe Sf. V. de ceea ce credeam și cred încă, am făcut-o de bună credință; și dacă a ieșit rău, mă doare adinc.”

Cît despre neglijența lui în trimiterea de informații, îi stau martore numeroasele scrisori ce a trimis pe toate căile posibile. Sf. Sa să binevoiască a le cere cancelariei și va vedea cît de pe larg scria, fără să lase nici un eveniment important neexaminat. Iar el nu primea nimic de la Roma, așa că nu știa, pe cale directă, nici ce se petrecea în Italia, nici ce dorea Sfintul Scaun. „Această lipsă de informații mă împiedica să intervin cum se cuvenea: ceea ce nu era nici spre cinstea mea, nici în folosul Sfinției Voastre.” Nunțul se justifică amănunțit asupra atitudinii și demersurilor lui în toate evenimentele care au premers catastrofei. Cere papei să-i primească scuzele, căci „dacă toate durerile sunt amare, cele pe care le suferi fără să le fi meritat sunt intolerabile.”

„E adevărat că rațiunea cere, odată ce văd pe Sf. V., unicul meu stăpîn și vicar al lui Cristos pe pămînt, îndurînd cu tărie și răbdare atîtea calamități nemeritate, să îndur și eu, fără să mă tînguiesc, un necaz care, față de al său, e neînsemnat; dar slăbiciunea sufletului meu nu se poate compara cu tăria beatitudinii Voastre...”

Papa primește scrisoarea pe cînd se afla la Orvieto. Mai liniștit acum, după ce scăpase din iadul Romei, judecă cu mai multă dreptate activitatea lui Castiglione; își aminti, probabil, de nenumăratele sfaturi ce-i dase să nu se înstrăineze de împărat, să nu pornească un război care nu poate duce decît la dezastru; îi dădu dreptate și-l lăsă să-l reprezinte mai departe la curtea spaniolă.

Oricum, misiunea lui Castiglione nu fusese un succes; dimpotrivă îi adusese multă amărăciune și avea să-i scurteze viața. Avut-a el vreo vină în catastrofa de la Roma, cum a fost acuzat de papă? Castiglione, e adevărat, a avut cea mai mare încredere în Carol Quintul și nu a pierdut-o nici în urma catastrofei din mai 1527, cînd duplicitatea împăratului, atît în lovitura colonezilor cît și în mersul asupra Romei al lui Bourbon, putea să fie dacă nu descoperită cel puțin bănuită. Împăratul avea tot interesul să fie în termeni buni cu papa, nu atît din adîncă iubire filială ce afirma întruna, ci din pricina nevoiei ce avea să fie sprijinit de Biserică. El însuși era catolic fervent, dar era și suveran pămîntesc și avea mari planuri politice; îi trebuia întîi să fie

incoronat ca împărat de pontifice ; tot cu ajutorul acestuia avea de gînd să întreprindă cruciada contra turcilor din ce în ce mai amenințatori pentru provinciile lui din centrul Europei ; în cele din urmă nu putea renunța la stăpînirile lui italiene și permite instalarea în nordul Italiei a rivalului său regele Franței. De aici protestările lui continue de iubire și supunere față de pontifice, dorința de a rămîne strîns legat de Sfîntul Scaun, care sunau așa de plăcut la urechile lui Castiglione și care nu erau nesincere. Însă sentimentele lui Carol Quintul erau condiționate de purtarea lui Clement VII : rămînea fiu supus al Bisericii atît timp cît papa îi va favoriza politica și nu se va alia cu dușmanii lui. Papa primind asigurările transmise de Castiglione asupra bunelor sentimente ale împăratului a crezut că totul îi era permis și că putea chiar să încerce izgonirea imperialilor din Italia fără ca celălalt să se întoarcă împotriva lui. Castiglione nu l-a asigurat niciodată de impunitate ; fervent partizan al politicii imperiale și al strînsei legături dintre papă și împărat, de nenumărate ori și în termeni patetici, a încercat să deschidă ochii celor de la Roma că războiul contra imperialilor înseamnă ruina Italiei și a Sfîntului Scaun. Clement VII reținea numai ceea ce-i plăcea din rapoartele nunțiului și continua cu duplicitățile și exasperanta sa rea credință. Carol Quintul și-a jucat bine rolul de fiu al Bisericii ; chiar atunci cînd a fost lovit direct s-a ferit să facă război pe față papei ; a încercat aducerea lui la neputință și pedepsirea pe alte căi, lăsînd pe alții să facă — un Colonna și Moncada întîia oară, un Frundsberg și Bourbon a doua oară — ca să poată afirma în urmă că ceea ce s-a făcut a fost împotriva voinței lui. Carol Quintul prea era din vremea lui ca să renunțe la asemenea mijloace. Din experiențele lui italiene și avînd în față pe acel duble papă Medici, trăsese destule învățăminte. Îndată ce papa e lovit și gata să se supună, împăratul redevine fiu supus și iartă totul greșitului părinte, sigur că acum nu-i mai poate vătăma.

Citind rapoartele lui Castiglione constatăm că-și făcuse în conștiință datoria și că nu i se poate atribui nici o parte de vină directă în catastrofa Romei și a Sfîntului Părinte. Rămîne însă faptul că nu a putut ghici intențiile ascunse ale lui Carol Quintul, profunda lui duplicitate și că s-a încrezut prea mult în prefăcuta lui sinceritate. Este drept că împăratul și-a ascuns cu multă artă jocul : ca cineva să i-l fi descoperit ar fi trebuit să fie cel puțin tot atîta de viclean ca și el. Ceea ce nu era cazul sărmanului Castiglione, om cu sufletul drept, leal și cavaleresc, care nici nu putea concepe că cineva poate ajunge la „asemenea adîncimi de prefăcătorie“. Și să nu uităm că purtările împăratului răspundeau la purtarea tot atît de vicleană și întortocheată a papei. Clement VII văzuse just că dominația imperială asupra Italiei însemna moartea puterii papale și nu putea să nu se ridice împotriva năzuințelor lui Carol Quintul. Numai că nu făcuse bine socoteala forțelor lui și ale celor ce trebuia să-l ajute. Zarurile erau aruncate de mult, conflictul era inevitabil și orice ar fi descoperit Castiglione în Spania n-ar fi schimbat nici hotărîrea papei nici mersul spre prăpastie.

În puținul timp cît mai trăi în Spania, Castiglione avu prilejul să servească din nou Biserica în afacerea secretarului Valdes. Luarea și jaful Romei deșteptase durerea și indignarea întregii lumi catolice; nimeni nu putu crede explicațiile încurcate ale curții imperiale și bunul simț direct al noroadelor vedea în împărat cauza catastrofei. Unul din secretarii lui Carol Quintul, Alfonso Valdes, ca să-și justifice stăpînul scrise în 1528 un dialog asupra evenimentelor din anul trecut; fără să fie imprimată, scrierea circula în toată Spania. Era un atac acerb al Bisericii romane, al papei și al înaltului cler. Intențiile lui Valdes reieșeau clar din „argumentul” ce puse în fruntea dialogului.

„Un tînăr cavaler de la curtea Împăratului numit Lattanzio se întîlnise din întîmplare în piața din Valladolid cu un arhidiacon care venea de la Roma îmbrăcat ca soldat; intrînd în biserica San Francisco încep să vorbească despre întîmplările de la Roma. În partea întîia, Lattanzio arată arhidiaconului că împăratul nu are nici o vină în aceasta; în a doua cum totul a fost îngăduit de Dumnezeu spre binele comun al întregii creștinătăți, căci jaful a fost dreapta pedeapsă a stricăciunii și lăcomiei lumesti a papei, cardinalilor și tuturor preoților.”

Castiglione, văzînd dialogul, interveni pe lîngă Valdes cerîndu-i să nu-l publice: altfel va fi obligat să-l denunțe împăratului pentru injuriile ce aduce Sfîntului Scaun și ereziile de care e plină scrierea. Valdes care se simțea susținut de curte și pe ascuns de împărat răspunse cu destul aroganță: ca să facă plăcere contelui ar putea atenua întrucîtva ceea ce spune despre papă, deși avînd să justifice pe împărat nu poate să nu acuze pe papă; dar dacă i se aduc imputări de erezie nu suportă asemenea învinuire și menține tot ce a scris. Castiglione îi adresă atunci o lungă epistolă, destul de vehementă, în care, pe lîngă serioase cunoștințe teologice, descoperim și un talent de polemist. În toate acușările ce Valdes aduce Bisericii, papei și înaltului cler, Castiglione recunoaște deplorabila erezie a lui Luther și o spune pe față secretarului care îndrăznește să scrie asemenea impietăți și să se declare dușmanul riturilor și ceremoniilor creștine în însăși casa împăratului, „reproducînd nu numai doctrina nefastă dar chiar și vorbele celui mai mare dușman și celui mai perfid eretic ce s-a ridicat vreodată împotriva Bisericii lui Cristos.” Cît despre justificările ce aduce împăratului nu sunt scuze ci acușări. „Vrei să-l scuzi mărturisind că a făcut lucrul de care e acuzat pe bună dreptate. Împăratul preferă să rămînă fără scuză decît să fie scuzat cu minciuni.” Căci Castiglione persistă a crede că împăratul „nu numai nu a poruncit, consimțit sau aprobat răul ce s-a făcut la Roma, dar a simțit cea mai mare neplăcere”. Valdes acuză deci de falsitate și perfidie pe cel mai bun principe. „Nu te mira deci că n-am putut să-ți scriu fără durere și indignare, căci mi se pare lucru prea de nesuferit ca un biet vierme să aibă atîta venin încît să se încumete a zădărnici munca celor ce se străduiesc a aduce pacea în creștinătate”. Injuria ce a adus lui Cristos și religiei catolice nu-i poate fi iertată. „Se vor ridica pînă și pietrele ca să te lapideze și să te gonească din Spania.” Și contele încheie cu aceste vorbe: „Du-te acum cu otrava asta în Germania unde Dia-

logul ți-a pregătit calea : vei fi primit și sărbătorit de Luther și ucenicii lui... Cristos al cărui nume îl invoci nu va întinde mîna să te scape de sabia dreptății și de pedeapsa ce meriți pentru atîta îndîrjire în rău." Se pare însă că secretarul Valdes nu a fost neliniștit de Inchiziție pentru ereziile sale. Martinati afirmă că de teamă s-ar fi refugiat la Napoli, unde s-ar fi compromis din ce în ce cu alți partizani ai lui Luther. Julia Cartwright afirmă, după „Istoria modernă de la Cambridge” că Valdes ar fi rămas la curtea lui Carol Quintul, unde după puțin timp ar fi murit.

După scrisoarea către Valdes și imprimarea cărții asupra *Curteanului*, care apare la Veneția în 1528, Castiglione nu mai avu mult de trăit. Lui Clement VII îi trecuseră toate resentimentele și era din nou mulțumit de serviciile nunțiului său. Împăratul îi arăta aceeași bunăvoință și încredere. Îi oferise chiar episcopatul de la Avila. Marliani, vechiul biograf al lui Castiglione, afirmă că „l-a refuzat mereu”; de altă parte Giovio și Guicciardini scriu că l-a primit, iar în epitaful redactat de Bembo stă scris : *postremo eum Carolus Quintus imperator episcopum Abulae creari mandasset*. Camillo Martinati căutînd în *Series episcoporum Ecclesiae catholicae* n-a găsit numele lui la episcopatul de la Avila. Probabil că împăratul i-a oferit scaunul episcopal, dar el n-a avut vremea să-l ia în primire. Căci sănătatea nunțiului, subredă tot timpul cît a servit în Spania, în urma evenimentelor din 1527 și amărăciunilor îndurate, era greu atinsă. După o scurtă boală, Castiglione se stînsese la Toledo, la 7 februarie 1529, pe pămînt străin fără să fi revăzut pe ai săi și Italia pentru care atîta suferise. Nu avea lîngă el, din familie, decît pe nepotul Lodovico Strozzi. Față de acesta și în prezența întregii curți Carol Quintul făcu lui Castiglione mort cel mai frumos elogiu : *Yo vos digo que ha muerto uno de los mejores caballeros del mundo* : Vă spun că a murit unul din cei mai buni cavaleri din lume.

În jalea tuturor curtenilor spanioli, Castiglione fu înmormîntat cu mare cinste în catedrala din Toledo. Peste un an și jumătate trupul lui fu adus în Italia și depus în sanctuarul Gonzagilor, la Santa Maria delle Grazie, pe drumul dintre Mantova și Casatico, alături de neuitata lui Ippolita. Mormîntul, clădit după desenul lui Giulio Romano, poartă frumosul epitaf latinesc scris de amicul său Pietro Bembo.

IX

„IL CORTEGIANO“

Cartea căreia Castiglione i-a consacrat toate răgazurile vieții, pe care a revăzut-o și a lustruit-o ani de-a rîndul, publicînd-o numai cînd a simțit că i se apropia sfîrșitul, e o carte reprezentativă a omului și a epocii. Fără să fie una din cărțile mari din Cinquecento, este,

desigur, una din cele mai frumoase și mai vii, care se poate citi și astăzi cu plăcere. Deși autorul nu apare nicăieri în cartea sa, e prezent pretutindeni: în portretul ideal ce face omului de curte, sau mai bine zis „omului de lume” (secolul clasic francez îl numea *l'honnête homme*) contemporanii au recunoscut, împotriva voinței lui Castiglione, portretul însuși al autorului. Pentru că el însuși era un curtean desăvârșit, *il Cortegiano* ideal trebuia să-i semene într-o oarecare măsură. Dar nu acesta fusese scopul autorului: e sigur că nu a vroit să-și zugrăvească autoportretul — nici un „narcissism” la cavalerul nostru —, ci să prezinte, în cadrul în care trăise și pe care-l iubise, ceea ce el concepa ca un ideal de viață nobilă. Nimic mai viu ca acest cadru: Castiglione a dat nu numai un tablou desăvârșit al vieții de curte într-unul din momentele cele mai fericite ale Renașterii, dar alături de acest decor oarecum exterior găsim o prezentare fidelă a personajelor în adevărul lor psihologic. Concepută întâi ca o operă de pietate, ca un monument întru amintirea atîtor ființe alese și scumpe, spre eternizarea unei scurte epoci de fericire, scrierea se înalță spre un scop mai înalt și devine operă de moralist. Nu e numai un manual, un cod de purtări ale omului de curte, ci un „îndreptar” care propune un ideal de atins. Castiglione nu era numai un curtean, un cavaler desăvârșit; era în același timp un umanist, adînc pătruns de cultura timpului, care pune accentul pe individ și libera lui dezvoltare. Desigur, Castiglione are în vedere, în primul rînd, pe „omul de lume” și desăvîrșirea lui, dar dincolo de acest curtean țintește, fără să și-o mărturisească, la ceva superior: la individul perfect, la exemplarul desăvîrșit de umanitate, cel care-și dezvoltă armonic toate aptitudinile, trăgînd folos din tot ce-i poate aduce cultura timpului. Dacă centrul cărții este portretul ideal al curteanului, în jurul acestuia umanistul, căruia nimic din mișcările de idei ale timpului nu-i era străin, adună tot felul de elemente care fac din *Cortegiano* un fel de *summa* a curentelor și ideilor epocii.

Închipuind portretul ideal al Curteanului, umanistul Castiglione rămîne în tradiția clasică. În scrisoarea dedicatorie către don Michel de Silva arată că precum Platon descrie ideea republicii perfecte, Xenofon ideea regelui perfect și Cicero ideea oratorului perfect, tot așa și el a încercat să dea ideea curteanului, adică tipul desăvîrșit al omului de curte, nu așa cum este în realitate, ci așa cum *trebuie* să fie. Castiglione nu adoptă metoda realistă a lui Machiavelli; nu descrie o realitate dată, ci un ideal. Recunoaște că idealul e greu de atins și că perfecțiunea nu e la îndemîna oricui: „Cînd mai mulți arcași trag la țintă și cînd nici unul nu atinge centrul, cel care se apropie mai mult de acesta e fără îndoială mai bun trăgaci ca ceilalți.” Desigur, Castiglione nu era perfect mulțumit de viața și apucăturile curtenilor din vremea lui, deși la Urbino găsisese o curte mai aproape ca oricare alta de curtea ideală ce închipuie: propunînd un ideal, sub expunerea lui se ascund multe critici implicite, altele destul de explicite. Dacă ar fi voit să dea un tablou realist al vieții de curte așa cum era practică în Italia, ar fi avut multe de spus și desigur nota satirică n-ar fi lipsit. Această grijă a rămas pe seama altora, care sunt destul de numeroși în Cinquecento.

Tot tradiției clasice se datorește și forma ce Castiglione dă scrierii sale. De la Platon încoace dialogul era genul literar cel mai comod pentru a expune, într-un chip care să nu aibă gravitatea tratatului dogmatic, ideile. Această formă e foarte cultivată în Italia nu numai în timpul Renașterii, dar și în secolele pre-Renașterii, pentru că răspundea unei realități, aceea a conversației de idei, formă superioară a sociabilității afirmată de timpuriu în Italia. Novellierii întâi, umoriștii apoi, dacă imaginează să expună, unii poveștile lor, alții ideile și teoriile în forma conversației libere, este că în Italia existau de fapt atît întrunirile de companii vesele care se complăceau în *novelle*, cît și adunările de oameni gravi care se dedau la nobilul joc al ideilor. Pentru Italia Renașterii dialogul nu e deci o formă literară arbitrară. Conversațiile din „Academia platonice”⁹ adunată în jurul lui Lorenzo Magnificul la Florența au rămas memorabile. Atîtea dialoguri apărute în Cinquecento atestă existența atîtor cercuri alese în care asemenea convorbiri ar fi putut avea loc.

Castiglione închipuie că în 1506, după plecarea din Urbino a papei Iuliu II, curtea reluîndu-și viața obișnuită cu agreabilele conversații de seară în jurul ducesei Elisabetta, începu discuția care face obiectul Cortegianului. În modestia lui, autorul afirmă că el se afla pe atunci în Anglia — de fapt se întorsese de puțin timp la Urbino —, așa că el n-a luat parte la acele convorbiri. Subiectele se propuneau de unul sau altul și interlocutorii le dezvoltau întorcîndu-le pe toate fațetele. În seara aceea madonna Emilia Pia voi un subiect nou, un *giuoco*, cum îi ziceau: *un giuoco non più fatto*. Cavalerii și damele propun tot felul de subiecte, mai toate purtînd asupra chestiunilor de dialectică amoroasă, așa de cultivate în cercurile distinse ale vremii. Jocul nu era însă nou. Federico Fregoso propune atunci ca nobila companie să încerce a zugrăvi cu vorbe portretul cîrteanului perfect: *formar con parole un perfetto Cortegiano*. Subiectul plăcu tuturor

⁹ Academia platonice din Florența este legată de numele învățatului grec Georgios Gemisthos Plethon (1355—1450), ajuns în Italia cu prilejul Conciliului de la Ferrara (1433) și Florența, care urma să unească bisericile romano-catolică și ortodoxă, îngrijorate de primejdia islamică. Sub influența lecțiilor lui Gemisthos Plethon despre Platon, Cosimo de' Medici a hotărît să întemeieze o nouă Academie platonice și, în acest scop, l-a însărcinat pe Marsilio Ficino să restaureze vechea Academie platonice pentru răspîndirea ideilor lui Platon.

Capul, sufletul și inima întregii Academii a fost Marsilius Ficinus (1433—1499), care a tradus, în 1484, în latină, opera completă a lui Platon și, în 1492, opera lui Plotin. Academia platonice din Florența a ajuns pe culmea gloriei sale în vremea lui Lorenzo Magnificul (1469—1492). Se spune că Marsilius Ficinus avea ca icoană în camera sa de lucru, un portret al lui Platon, în fața căruia ardea tot timpul o candelă, iar Lorenzo de' Medici prăznuia, în fiecare an, la 7 noiembrie, ziua — presupusă — a nașterii și morții profesorului lui Aristotel, în vila sa de lângă Florența, într-un fel de retragere pioasă. În această zi, toți „frații întru Platon” de la Academie celebrau memoria lui Platon printr-un ospăț solemn, iar apoi se citeau și se comentau, cu evlavie, texte din BANCHETUL. Alți membrii de seamă ai Academiei au fost Pico della Mirandola (1463—1496), Leon Battista Alberti (1406/1407—1472), Michelangelo Buonarroti (1475—1554), Angelo Poliziano (1454—1494) și Cristoforo Landino (1424—1492). Prin Academia platonice din Florența, filosofia scolastică și teologia romano-catolică și-au găsit critici și dușmani de temut (P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, volumul I, Institutul de Arte Grafice CAROL GÖBL S-sor, București, 1910, pp. 65—82; Andrei Oțetea, *Renașterea*, Editura Științifică, București, 1964, pp. 281—283).

și contele Lodovico da Canossa fu însărcinat de madonna Emilia, „directoarea” jocului, să încerce el prima schiță, ca unul ce avînd mult spirit de contradicție va face discuția mai aprinsă. Timp de patru seri, după multe digresiuni și cu diverse incidente, portretul curteanului desăvîrșit iese încetul cu încetul la iveală, fiecare din cei prezenți aducîndu-și contribuția, cum se cuvine într-un cerc de oameni deopotrivă cultivați. Mersul discuției e prezentat cu multă artă de Castiglione; fiecare interlocutor e bine caracterizat și reprezentat în adevărul firii lui, iar ideile par că nasc pe loc, fără preparare: ai impresia că asisti la o luminare progresivă a subiectului ieșită din ciocnirea părerilor felurite.

Lodovico da Canossa prezintă întii calitățile fizice ce dorește să aibă curteanul, apoi pe cele morale. „Vreau întii ca acest curtean al nostru să fie născut nobil și din neam bun (*din generosa famiglia*)”. Căci, în gîndul lui, *noblesse oblige*: nașterea nobilă impune celui ce o posedă obligația de a se arăta cît mai demn de strămoși. Nu e de mirare această concepție la un Castiglione, de viță foarte nobilă și ținînd la ea, mai ales cînd ne gîndim că în portretul ideal al curteanului vrea să-i acorde acestuia toate superioritățile. De altă parte, nu trebuie să uităm că umanismul, precum am notat, înclina de la Dante încoace să recunoască adevărata noblețe nu în sînge, ci în merite și că în Renaștere asistăm la o nivelare a claselor care pune alături aristocrația din naștere cu cea a talentului. Nu se putea deci ca la afirmarea lui Canossa să nu se ridice o împotrivire: ea vine tot de la un nobil, Gaspare Pallavicino. Nobilimea de naștere nu i se pare indispensabilă curteanului, căci mulți născuți din sînge nobil au fost plini de vicii și destui oameni născuți jos au ilustrat prin virtuțile lor posteritatea; meritul n-are nici o legătură cu nașterea nobilă ori ignobilă.

— De acord, replică Lodovico, dar noi aici formăm un portret ideal și trebuie să-i dăm curteanului nostru toate superioritățile: noblețea nașterii se impune mai lesne, în părerea tuturor, decît cealaltă, căreia îi trebuie timp și osteneală ca să răzbată; un gentilom capătă mai repede audiență și simpatie ca altul născut nenobil; noblețea lui îl ajută să cîștige mai ușor celelalte merite. Pe lîngă noblețe, curteanul trebuie să aibă și înfățișarea plăcută: *bella forma di volto e di persona*, chip și trup frumos, și mai ales grația care să-l facă agreabil din primul moment. Înfațișarea să fie însă virilă: să fugă de tot ce e efeminat, de ceea ce face pe atîția tineri să semene cu „*le più lascive e disoneste femine del mondo*”. Aceștia merită să fie tratați ca „*publiche meretrici*” și izgoșiți nu numai din curțile marilor seniori, dar și din tovărășia oamenilor nobili. Curteanul să fie proporționat, nici pitic nici uriaș, sprinten și îndemînat, căci principala lui meserie este aceea a armelor. Să minuiască deci bine tot felul de arme, pe jos ca și călare, să știe și lupta dreaptă, așa de folositoare armelor pedestre. Să mai fie și excelent călăreț, să știe a îmblînzi caii nărăvași; și expert în toate exercițiile cavaleriești: lupta cu lancea, zvîrliri de sulite și celelalte. Nici un sport să nu-i fie străin: vînătoarea, înot, salturi, aruncare de greutăți și nici un joc ori exercițiu: dintre acestea cel mai nobil este *il giuoco di palla* (tenisul epocii) în care apare

sprintenia cavalerului și grația în mișcări. Mai mult ca la orice, Canossa-Castiglione ține la această *grăție*, care trebuie să se arate nu numai în mișcări dar și în întreaga atitudine și purtare a curteanului perfect. Cum se obține grația? Fugind în toate de afectare: tot ce face sau spune curteanul să pară făcut sau spus fără efort, ca venind de la sine; adevărata artă este aceea care pare a nu fi artă. *Usar in ogni cosa una certa sprezzatura*: vorbă frumoasă, greu de tradus în altă limbă; *sprezzatura* italienească e ceva mai mult decât neglijență și mai puțin decât dispreț; un fel de nobilă nepăsare. Interlocutorii epiloghează îndelung asupra acestei grații făcută din nepăsare.

Lipsa de afectare trebuie să domnească mai ales în vorbire. Chestiunea limbii preocupă adinc pe Castiglione: acest umanist care scria perfect latinește este, ca și amicul său Bembo, un susținător al limbii vulgare căreia îi recunoaște merite egale cu cele ale oricărei limbi clasice, iar în epistola dedicatorie a cărții către don Michel da Silva se întinde pe larg asupra limbii ce a întrebuințat. Nu înțelegea ca italiana timpului să fie sclava toscanului lui Dante, Boccaccio și Petrarca; vroia o limbă vie, care să întrebuințeze numai vorbe pricepute de toată lumea, să renunțe la arhaisme, să adopte nu numai termenii toscani consacrați dar și cuvintele frumoase ori elegante din toate ținuturile Italiei; ba nu refuza nici termenii francezi ori spanioli primiți de consuetudine. Curteanul lui nu va vorbi deci pura toscană antică, ci o limbă care să fie italiană, *comune, copiosa e varia*.

Adevărata podoabă a spiritului Curteanului trebuie să fie literele; italienii să nu imite pe francezi, care nu cunosc decât noblețea armelor și disprețuiesc literele; cărturarii sunt pentru aceștia oameni *vilissimi*; în gura unui nobil cuvântul *clerc* e aproape o injurie. (Aci intervine magnificul Giuliano de'Medici și asigură că lucrurile se vor schimba și în Franța, când va ajunge să domnească ducele d'Angoulême — Francisc I: anticipare inteligentă și adevărată.) E greșită, de asemenea, spune Canossa, părerea francezilor că literele pot vătăma armelor, căci nimic nu e mai de dorit ca cunoștința și e o nebunie să crezi că nu e totdeauna bună și de folos. „Vreau ca curteanul să fie mai mult decât mijlociu informat în litere, cel puțin în acele studii ce se cheamă de umanitate; și nu numai de limba latină să aibă cunoștință, dar și de greacă pentru multele și variatele lucruri ce dumnezeiește s-au scris într-însa“. Să cunoască deci nu numai poezii dar și oratorii și istoricii, să se exercite să scrie el însuși, în limba vulgară, versuri și proză. Și, mai ales, să fie, în acestea ca și în toate lucrurile „mai mult timid decât îndrăzneț“ și să nu-și închipuie că știe mai mult decât știe. Și aici să fugă de afectare și să nu se laude cu cunoștințele lui: să nu uite că este mai ales om de arme și să nu facă în felul acelora care printre cărturari vor să treacă drept războinici și printre oamenii de război drept cărturari.

Lodovico Pio se sperie de cite cere Canossa omului de curte: „nu cred să se găsească pe lume un vas așa de mare ca să intre toate cite voiți să puneți în acest curtean“. Așteptați puțin, îi răspunde contele: mai sunt și altele! Și toți riseră, căci toată discuția urma într-o atmosferă de cordială veselie. Canossa vrea ca omul-lui de

curte să cunoască și muzica: să o poată citi și cânta din diverse instrumente, „căci nu e odihnă mai cinstită a oboselii și leac mai nobil al sufletelor bolnave ca muzica, celebrată și ținută drept lucru sacru de antici.” Muzica, adaugă magnificul Giuliano, nu e numai o podoabă, e absolut necesară curteanului. Pe lângă muzică, curteanul mai trebuie să știe a desena și să cunoască și arta zugrăvelii. Pictura nu e artă mecanică, deci nepotrivită unui gentilom: lumea întreagă e o vastă și nobilă pictură zugrăvită de mîna naturii și a lui Dumnezeu; cine o poate imita e demn de laudă. Dar iată că sculptorul Gian Cristoforo Romano, prezent la discuție, ridică o veche controversă: care din cele două arte, pictura ori sculptura, e superioară celeilalte? Bunii umaniști și artiști susțin ambele teze, și pe cînd argumentele unora și altora se ciocneau, apărură deodată în ușa salonului, cu lumină de torțe și zgomot de pași, o nobilă companie: Francesco Maria della Rovere, *il prefetto*, se întorcea, însoțit de numeroși cavaleri, după ce condusesese pe unchiul său papa Iuliu II în drumul spre Roma. Venise să salute pe ducesa Elisabetta și auzind de docta conversație vroi să asculte și el. Dar ora era tirzie: începură atunci muzicile și dansul.

În seara a doua, Federico Fregoso are sarcina, date fiind calitățile ce trebuie să aibă curteanul, să arate cum are să le întrebuințeze, deci cum are să se poarte. În faptă și în vorbă, curteanul bun are să fugă de afectare, de închipuire, de prezumțiune; discrețiunea în toate trebuie să fie regula lui; în orice face sau spune trebuie să țină seamă de loc și timp, de cei ce sunt de față, de vîrsta lor și a lui, de scopul ce urmărește, de mijloacele de care dispune. În dezvoltarea acestor „reguli generale”, Castiglione aduce, cu discreția recomandată curteanului, o critică învăluită a multor apucături ale curtenilor italieni ca și de aiurea: lingușirea, închipuirea, impertinența, aroganța față de cei mici, lipsa de tact, birfirea. Curteanul, spune Fregoso-Castiglione, e dator, mai presus de orice, să iubească din toate puterile sufletului pe principele pe care-l servește și să-l servească în totul. Să fie deci un perpetuu adulator? întrerupe Pietro da Napoli. Nu, îi răspunde Fregoso: adulatorul nu iubește pe cel ce lingușește; cît despre împlinirea tuturor voilor stăpînului e o margine: vorbesc numai de voile drepte și cinstite. Nici seniorul nu trebuie să ceară altceva curteanului, nici curteanul seniorului; favorurile, omul de curte trebuie să le merite, nu să le cerșească. Dar dacă principele e rău și vicios? „Îndată ce-l dovedește astfel, curteanul să plece, ca să nu încerce marea durere a celor buni cînd servesc pe cei răi.” Lodovico Pio întreabă: gentilomul care servește pe un principe îi datorește supunere în toate cîte-i poruncește; trebuie oare să-l asculte cînd îi ordonă lucruri necinstite și rușinoase? Nu suntem legați să ne supunem nimănui în lucrurile necinstite și rușinoase, răspunde Federico: datorăm supunere seniorului nostru numai în lucrurile ce-i sunt de folos și spre cîinste, nu în cele ce i-ar aduce pagubă și rușine; suntem datori a refuza, nu numai pentru noi înșine, dar și pentru el. Castiglione vrea deci să păstreze cît mai multă libertate curteanului său; nu vrea să fie un instrument orb în mîna stăpînului, ci mai ales sfetnicul lui spre cele bune.

În acea seară, discuția alunecă în diverse direcțiuni, care îndepărtează uneori de subiectul principal: Castiglione vrea să reproducă mersul obișnuit al conversațiilor de curte. Fregoso vrea ca în totul — fei de a fi, de a trăi, de a conversa (asupra conversației agreabile se insistă mult) — curteanul să păstreze pururea o cale de mijloc: *governarsi sempre con una certe mediocrità*. E scutul cel mai sigur contra invidiei, de care trebuie să se ferească mai ales. Din capul locului să-și câștige bună faimă și să o păstreze cât mai neatinsă. Chiar de-și simte o superioritate să nu o arate și să nu o impună tuturor; să fie modest, binevoitor față de toți și plin de omenie. După considerații asupra prieteniei, ca și asupra altor lucruri mai mărunte, ca felul modest de a se îmbrăca fără a bate la ochi — autorul pune de toate în cartea sa — vine rîndul conversației agreabile a curteanului. „Prefectul” Francesco Maria, prezent și el în acea seară, ceru să se vorbească despre lucrurile ce se pot povesti într-o curte. Fu însărcinat cu această parte omul judecat de curtea de la Urbino ca cel mai spiritual, Bernardo Bibbiena, autorul *Calandriei* și viitorul cardinal. *Il bel Bernardo* prezintă, cu multă pătrundere, inteligente observații asupra risului și chiar o teorie a comicalului. Ce provoacă risul? E drept că aci Castiglione-Bibbiena nu inventează nimic, ci urmează de aproape pe Cicero în *de Oratore*, care atribuie comicalul constatării unei deformități sau nepotriviri, ivirii a ceva neașteptat, dar fără gravitate. Bibbiena se simte dator să dea o clasificare a glumelor sau *facezie*: ar fi întâi anecdotele, poveștile mai lungi de întâmplări vesele; apoi cuvintele de spirit — *detti* sau *arguzie*, jocuri de cuvinte ori scurte replici spirituale; în cele din urmă *le burle* sau farsele, păcălelile. Bibbiena dă exemple din fiecare grup, povestind o sumă de istorii, de jocuri de cuvinte, de farse; nici ceilalți nu se lipsesc de plăcerea de a povesti la rîndul lor, așa că bună parte din cartea II a *Curteanului* conține o întreagă colecție de *facezie*. Multe din ele sunt vechi cît lumea; altele, luate din evenimentele timpului, ne dau o imagine a glumelor ce gusta acea societate. Și aci Castiglione recomandă măsura: oricît de spiritual și bun povestitor ar fi curteanul, trebuie să țină seamă, cum spune mereu autorul, de loc, de timp și de cei cu care are a face. Să se ferească de scurilitate și obscenitate; să nu vrea să fie spiritual cu orice preț; să nu fie prea mușcător și să nu împungă cu ură vădită; altfel își face reputație de om răutăcios; să nu se lege de persoanele sus-puse; e crud dacă se atinge de inferiori și prost dacă ofensează pe cei ce nu voise să-i atingă. Și mai ales să nu se atingă de onoarea-femeilor, care nu pot răspunde cu aceleași arme.

În timpul acestei lungi conversații, spre ațîțarea interesului, Castiglione pune pe Gaspare Pallavicino, susținut de Ottaviano Fregoso și Niccolò Frigio, să joace rolul de misogini; cîteștrei, în diverse măsururi, se arată adversarii femeilor, pe care le judecă ființe imperfecte, incapabile de acte într-adevăr virtuozose, în totul inferioare bărbaților. Bineînțeles, mulți sar să-i contrazică — nobilele dame prezente mulțumindu-se să suridă la atacurile misoginilor — discuția se aprinde: toate acestea pentru ca în cele din urmă vesela companie să însărcineze pe magnificul Giuliano, mare cunoscător și amator de femei, să facă el portretul femeii de curte — *la donna di palazzo* — de pus

alături de portretul curteanului asupra căruia se zăbovise două seri întregi.

— Mi-ar fi mult mai ușor, afirma în seara a treia Giuliano de Medici privind spre ducesa Elisabetta, să descriu imaginea unei Doamne care să merite a fi mai curînd regina lumii decît curteana desăvîrșită : modelul îl am înaintea ochilor. E vorba însă de *donna di palazzo*, signor Magnifico, îi răspunde blînd ducesa : te rog să nu ieși din limitele subiectului. Magnificul începe atunci să descrie chipul ideal al curtenei desăvîrșite, așa cum o închipuia el. Vor fi între curtean și curteană calități comune, cum altele vor fi deosebite. Curteana va fi și ea de neam bun, cu purtări cinstitute, fără invidie și nici mîndrie, fără închipuire, afabilă, știind să vorbească plăcut cu oricine despre orice și în stare să cîștige grația nu numai a suveranei sale dar și a tuturor. În toate trebuie să urmeze și ea o cale de mijloc, destul de grea : să nu pară nici prea liberă în purtări și vorbă, nici prea austeră ; să fugă mai ales de afectare. Frumusețea îi e mai necesară ca omului de curte, „căci mult lipsește femeii lipsite de frumusețe”. Ii trebuie și mai multă prudență decît bărbatului : să nu dea prilej a fi birfită ; să fie nu numai fără vină dar să nu dea nici loc la bănuială, căci femeia nu are atîtea mijloace de apărare ca bărbatul împotriva calomniei. Dacă omului de curte îi stă bine totdeauna atitudinea fermă, solidă, virilă, femeii i-e mai potrivită *la dolcezza femminile*, o frăgezime dulce și delicată. De aceea Magnificul nu vrea ca *la donna di palazzo* să se dedea la exercițiile și jocurile violente ale curteanului, minuire de arme, luptă dreaptă, călărie grea și celelalte ; jocurile și exercițiile ei trebuie să fie adaptate la acea *molle delicatezza* care-i convine ; cînd dansează nu trebuie să facă mișcări prea vii sau forțate ; nu orice instrument de muzică îi e potrivit : vedeți o *donna di palazzo* bătînd toba ori suflînd în trîmbiță ? În ceea ce privește cunoștințele, Giuliano, ca tot timpul său, vrea ca femeia să fie deopotrivă cu bărbatul : să cunoască literatura, muzica, pictura, să știe dansa și ține conversație agreabilă, păstrînd, bineînțeles, în toate, o „discretă modestie”.

Portretul Magnificului iscă îndată împotrivirea misoginilor. Gaspare Pallavicino se miră că Giuliano după ce atribuie femeilor toate cunoștințele și virtuțile nu le pune să conducă și statele, să facă legile și să ducă războaiele, iar bărbații să stea la bucătărie sau să toarcă. Gaspare vrea și el ca femeia de curte să aibă cît mai multe calități, „dar a vroi să i se dea cunoștința tuturor lucrurilor din lume și acele virtuți care sunt așa de rare printre bărbați în toate timpurile, este ceva ce nu se poate suporta și de abia se poate asculta”. Și controversa veche cît lumea se aprinde. Chestiunea inferiorității sau egalității femeii este unul din subiectele favorite ale Renașterii. Literatura, pro și contra, e copioasă ; în chip practic Renașterea rezolvase implicit problema în sensul egalității sexelor prin educația egală ce se da fetelor ca și băieților. Magnificul Giuliano — adică autorul — nu vede nici o deosebire substanțială (discuția se menține cîtva timp în spiritul și cu terminologia filosofiei scolastice) între bărbat și femeie : amîndoi sunt capabili de aceeași perfecțiune ; nu e nimic congenital care să facă pe femeie definitiv inferioară bărbatului : „femeia e din fire capa-

bilă de aceleași virtuți ca și bărbatul." Și Giuliano, ajutat cînd de unul cînd de altul dintre cei prezenți, își justifică teza cu numeroase exemple, scoase atît din istoria veche cît și din cea a timpului, de virtuți feminine. Nu e virtute care să le fie străină: tărie deopotrivă cu cea bărbătească, sfințenie, statornicie în iubire, pudicitate; exemple infinite de femei ilustre în litere, științe, în viața publică, în război chiar. „Cîte femei faimoase în timpurile trecute găsim în nobila casă a Montefeltrilor, cîte în casa Gonzaga, Este, Pio! Și dacă voim să vorbim de timpurile prezente, nu trebuie să căutăm pilde prea departe, căci le avem acasă!" (Cort. III, 34). În expunerea Magnificului defilează un întreg cortej de femei ilustre și binefăcătoare. Ajutat de Cesare Gonzaga, Giuliano răspunde victorios la toate obiecțiile misoginilor și împreună țes un elogiu al femeii:

„Fără femei viața ar fi fără nici un gust sau mulțumire; ar fi lipsită de orice dulceață și mai aspră ca viața fiarelor alpestre... e cu neputință ca în inima omului, îndată ce a intrat flacăra iubirii, să mai domnească josnicia...; de cîte poeme nobile am fi lipsiți, în grecește, latinește ori italienește, dacă femeile n-ar fi fost prețuite de poeți..." (Cort. III, 51)

Odată zugrăvit portretul curtenei perfecte alături de cel al perfectului curtean, interlocutorii se întreabă care va fi atitudinea lîr în fața iubirii. Discuția ia întorsătura convorbirilor din faimoasele *cours d'amour* și Magnificul precizează cum va răspunde dama de curte la *ragionamenti d'amore* ca și la iubirea ce-i poate purta curteanul. Va asculta, desigur, declarațiile, dar va avea grijă să distingă amorul adevărat de cel fals; Magnificul admite ca decent un fel de *flirt*, în care dama nu va lua niciodată prea în serios protestările cavalerului ei. Dacă amorul e adevărat și dama e măritată, nu vrea să o vadă acordînd altceva decît *l'animo*; dacă nu e măritată, iubirea reciprocă trebuie să ducă la căsătorie. Cel mai deplin conformism deci, care sună cam bizar în gura libertinului Giuliano... Cavalerul, la rîndul său, trebuie să fie de cea mai mare discreție: să înceapă întîi cu ceea ce în limbajul curtean se numea *servire*, adică să facă o asiduă și discretă curte, fără a ofensa pe iubită în cel mai mic lucru; să nu precipite nimic și — spune Magnificul — „dacă curteanul nostru vrea să mă asculte, l-aș sfătui să-și țină secrete amorurile sale."

În seara a patra și ultima, conversația se întoarce asupra omului de curte. Ottaviano Fregoso, viitorul doge al Genovei, admite curteanul așa cum a fost descris de Canossa și de messer Federico, cu toate perfecțiunile ce-i atribuiesc; dar, spune el, acestea ar rămîne fără nici o valoare dacă nu urmăresc alt scop în afară de însuși curteanul; truda acestuia ca să cîștige atîtea calități ar fi zadarnică dacă totul are să se mărginească numai la el: *cortigiania* ar fi un lucru de lux, perfect inutil, dacă nu chiar vătămător. Curteanul perfect, împodobit și armat cu atîtea virtuți, trebuie să fie adevăratul sfetnic și îndrumător al principelui său. „Adevăratul fruct al cortigianiei trebuie să fie îndemnul și ajutorul spre bine al principelui și înspăimîntarea lui de rău." Curteanul să îndrepte deci pe seniorul său spre justiție, liberalitate, mărinimie, blîndețe și toate virtuțile ce trebuie să aibă un bun principe și să-l îndepărteze de viciile opuse. Principii din ziua de

astăzi, spune Ottaviano, sunt corupți de relele obiceiuri, de ignoranță și prezumțiune; nu au în jurul lor amici, ci numai adulatori; nu aud niciodată adevărul și îmbătați de „acea licențioasă libertate ce aduce cu sine stăpînirea”, văzîndu-se mereu ascultați și aproape adorați fără contrazicere sau dojană, nu mai admit nici sfatul, nici părerea altora; crezînd că a domni e lucru lesne și că nu au nevoie de altă artă sau disciplină decît forța, nu se gîndesc decît să-și mențină puterea și să facă tot ce le trece prin cap, fără să țină seama de altceva. Nimic mai greu totuși ca arta de a cîrmui: „Ignoranța muzicii, dansului, călăriei nu vaîămă nimănui; cine nu e muzicant se rușinează să cînte în fața altora, sau să danseze cine nu știe, și cine nu se ține bine pe cal să călărească; dar din neștiința de a guverna popoarele se nasc atîtea rele, dezastre și ruine încît nu e mai mare blestem pe pămînt: și sunt atîția principii ignoranți de cîrmuire care se încumetă a guverna în fața lumii întregi” (*Cort. IV, 8*). Opera cea mai însemnată a curteanului ar fi, cîștigînd prietenia și încrederea principelui, să-l țină pururea pe calea cea bună. Gasparo Pallavicini are însă îndoieli dacă, principele fiind rău din fire, curteanul ar putea să-l îndrepte, căci virtuțile sunt date ori refuzate de Dumnezeu și nu se pot învăța. Messer Ottaviano profesează însă vechea doctrină socratică, după care toate relele nasc din ignoranță: înțelepciunea, *sapientia*, e cunoștința exactă a lucrurilor; virtutea deci poate fi învățată: sămînța ei e sădită în sufletele noastre și nu are nevoie decît să fie cultivată pentru a da rod. Și discuția continuă asupra luptei dintre poftă și rațiune și a mijloacelor de a asigura victoria acesteia împotriva celorlalte — veche controversă de filosofie morală, în care interlocutorii — adică autorul — pun la contribuție mai ales filosofia antică și în special opusculele morale ale lui Plutarch.

Cu apariția principelui bun sau rău în discuție se pune și chestiunea formei celei mai bune de guvernămînt. Fregoso se pronunță pentru monarhie — adică pentru principele cel bun — forma aceasta pîrîndu-i-se cea mai naturală, copiată după imaginea unui singur Dumnezeu care guverna universul. Venețianul Bembo este însă pentru republică: libertatea ne-a fost dăruită de Dumnezeu ca darul suprem; nu e rațional să ne fie luată, ceea ce se întîmplă sub stăpînirea principilor, pe cînd în republicile bine rînduite e respectată. Argumentele lui Fregoso în susținerea monarhiei nu sunt din cele mai puternice; atît el cît și Castiglione se gîndeau mai ales la „principele bun”, din care Montefeltroi dăseră atîtea exemplare. Același Fregoso găsește că forma cea mai detestabilă de guvern este tirania, forma coruptă a monarhiei; Italia avusese numeroase prilejuri să o experimenteze. De aceea, spune el, fapta cea mai de merit pentru un muritor este să distrugă (*estirpare*) pe tirani. Bunul monarh nu seamănă întru nimic cu tiranul. Nu trebuie să poată tot ce vrea, căci e pericol să vrea și ce nu trebuie. Și Fregoso zugrăvește atunci portretul principelui ideal, al monarhului magnanim și magnific, iubitor al supușilor și al dreptății, cel care fiind bun și plin de omenie face buni și omenoși pe ceilalți. Iată apărînd, alături de portretele curteanului și curtenei ideale, al treilea portret. Dar principele ideal al lui Fregoso-Castiglione nu seamănă întru nimic cu *Principele* lui Machiavelli. Acesta îl zugrăvise

dictante mundo, fără nici o idealizare, pe cînd Castiglione, refuzînd ceea ce-i aducea experiența timpului său se refugiază în sfera a ceea ce ar trebui să fie.

Veșnicul opozant Frigio, misoginul, obiectează: „Fără îndoială e mai lesne de găsit o femeie împlinind toate condițiile puse de magnificul Giuliano decît un principe cu calitățile cerute de Fregoso; mă tem să nu fie ca republica lui Platon și să nu întîlnim un asemenea principe decît în cer.” Dar Fregoso răspunde: lucrurile posibile, deși greu de atins, putem spera să le vedem împlinindu-se. Cu toate că cerul e așa de avar cu principii excelenți, încît de abia după multe secole apare cîte unul, s-ar putea să avem noi norocul să dăm peste un asemenea principe... În istoria trecută ca și în timpul prezent sunt destule pilde de buni principii: Fregoso își face o plăcere să-i celebreze.

Conversația se întoarce la bunul curtean, îndrumătorul principelui său. Dar, se întreabă Gaspere Pallavicino, acest curtean nu va putea fi tînăr; magnificul Giuliano a pus pe curteanul tînăr în fața amorului și i-a dictat cum trebuie să se poarte; toți au fost de părere că amorul e ridicul la cei ce nu mai sunt tineri; de altă parte, iubirea e o perfecțiune în plus ce se adaugă curteanului: fi-va curteanul matur lipsit de această bucurie? Desigur nu, răspunde Pietro Bembo. Venețianul era teoretician al amorului platonice pe care-l expusese în faimosul lui dialog *gli Asolani*: era cel mai indicat să dezvolte această temă. Tot sfîrșitul *Cortegianului* e prins de discursul lui Bembo. Aceste *ragionamenti sull'amore* sunt una din temele favorite ale cortegianiei: în Cinquecento e cultivată în numeroase tratate și dialoguri, și, desigur, în toate discuțiile cercurilor alese. Platonismul fusese reînviat de mult, ba chiar se poate spune că nu murise niciodată: să ne gîndim la acele *cours d'amour* din Evul Mediu provensal, la Dante, la Petrarca. Fiecare epocă vrea să iasă, să se evadeze — cum se spune acum — din ea însăși, să uite contingentele și mizeriile prezentului și să se înalțe pe un plan superior spiritual. Nu e deci de mirare să auzim, în acea Renaștere cu pasiuni violente și uneori brutale, atîtea voci platonizante. Bembo însuși, viitorul cardinal, teoretician al amorului platonice, de fapt cunoscuse și gustase farmececele celuilalt amor, mai puțin eteric, pămîntesc, în tovărășia atîtor dame nobile ori chiar mai puțin nobile: enigmatică Morosina cu care a trăit numeroși ani îi asigurase și descendența. Toți nobilii cavaleri platonizanți platonizau mai ales în teorie. Ce e mai ciudat este că pînă și curtezanele literate din Cinquecento, cînd scriau versuri sau proză, se simțeau obligate să petrarchizeze și să platonizeze.

„Improvizația” lui Bembo, lăsînd deoparte distincțiunile scolastice și jargonul metafizic al timpului, cu discreție redat de altfel în frumoasa limbă a lui Castiglione, se reduce cam la acestea, toate de esență platonice, dar cu un ușor colorit de doctrină alexandrină și creștină. Amorul nu e decît dorința de a te bucura de frumusețe. Este întîi frumusețea fizică, a figurii și a corpului, ea însăși reflex al bună-tății divine și imagine îndepărtată a altei frumuseți. Spre posesiunea frumuseții fizice tinde partea cea mai de jos a sufletului, simțurile și poftele lor. Amorul dus de această *virtù appetitiva* nu e decît o înșe-

lăciune; stă pe treapta cea mai de jos și ne e comun cu animalele. Deasupra frumuseții fizice e frumusețea morală, *la bellezza dell'anima*, care participă din frumusețea divină, cea care se confundă cu binele, sau în terminologia lui Bembo: „frumusețea care vine de la Dumnezeu și e ca un cerc al cărui centru e bunătatea; căci cum nu e cerc fără centru nu poate fi frumusețe fără bunătate”. Această frumusețe nu e accesibilă simțurilor; nu e cunoscută decît de partea cea mai înaltă a sufletului, de intelect, de partea îndreptată numai spre contemplarea lucrurilor inteligibile și hrănită numai cu bunurile spirituale. Bucurarea de acea frumusețe prin partea cea mai înaltă a sufletului este adevăratul amor. Tinărul curtean este dus mai ales spre amorul simțurilor, spre forma inferioară deci: curteanului în vîrstă nu-i e permis decît celălalt amor, cel spiritual, care participă din natura divină. Ridicat la înălțimi metafizice, Bembo devine tot mai liric:

„Care va fi deci, Amor sacrosanct, limba muritoare care ar putea să-ți aducă laude demne de tine? Tu, foarte frumos, foarte bun, foarte înțelept, purcezi din unirea frumuseții cu bunătatea și înțelepciunea divină, într-însa stai și în ea, prin ea ca într-un cerc te întorci. Tu, foarte dulce legătură a lumii, unești lucrurile cerești cu cele pămîntești, și, aducînd sufletele muritorilor la principiul lor, cu acesta le împreuni... Tu ești părintele adevăratelor plăceri, al frățiilor, al păcii, al blîndeții și al bunăvoinței, dușmanul violenței sălbatece, al trîndăviei, tu ești începutul și sfîrșitul oricărui bine... Îndură-te, Stăpine, să ascuți rugăciunile noastre, coboară-te în inimile noastre și cu strălucirea focului tău prea sfînt luminează întunericul nostru și ca o credincioasă călăuză arată-ne adevăratul drum în acest orb labirint... Îmbată-ne la izvorul nesecat de fericire care pururea înveselește și niciodată nu satură; curăță cu razele luminii tale ochii noștri de întunericul neștiinței așa ca să nu mai prețuiască frumusețea muritoare și să știe că lucrurile ce vedem nu sunt și că cele ce nu vedem sunt într-adevăr; primește sufletele noastre care ți se oferă în sacrificiu, arde-le în flacăra vie care consumă orice micime materială, așa că în totul despărțite de trup, cu perpetuă și dulce legătură să se unească cu divina frumusețe și de noi înșine înstrăinați, ca adevărați amanți să ne putem strămuta în ceea ce iubim și, înălțîndu-ne de pe pămînt, să fim primiți la masa îngerilor, unde hrăniți cu ambrozie și nectar nemuritor să murim în cele din urmă de o moarte înviorătoare, cum muriră acei vechi părinți, ale căror suflete, prin arzătoarea forță a contemplării, le-ai răpit din corp și le-ai unit cu Dumnezeu” (Cort. IV, 70).

Cum își încheie invocația, Bembo, care vorbise aprins și „aproape ieșit din sine”, rămase nemișcat, cu ochii spre cer, *come stupido*: Emilia Pia, care-l ascultase împreună cu toți ceilalți în cea mai mare atenție, trăgîndu-l binișor de haină, îi spuse: Bagă de seamă, messer Pietro, adîncindu-te în asemenea gînduri, să nu ți se despartă sufletul de corp. N-ar fi, Signora, singura minune ce va fi săvîrșit Amorul cu mine... Seara și noaptea trecuseră în aceste înalte întrețineri și nimeni nu luase seamă de fuga orelor. Deschizîndu-se ferestrele dînd spre piscurile înalte ale muntelui Catri, văzură cu uimire că stelele pieriseră și că zorile trandafirii se ridicau spre răsărit; un vînt rece venea dinspre colinele împădurite și păsările începeau să cînte... Asupra acestui tablou se încheie dialogul asupra „Curteanului”.

Dornic de perfecțiune, Castiglione, cu toate indemnurile prietenilor, ezita să-și publice cartea. Revăzînd-o și îndreptînd-o mereu, cerînd sfatul luminat al unui Bembo și al unui Lodovico da Canossa, la plecarea în Spania luase cu el manuscrisul. Căpîi circulau însă printre prieteni. Un exemplar fusese încredințat ilustrei Vittoria Colonna, marchiza de Pescara, pentru care contele avea o respectuoasă amiciție, cu rugămintea să nu-l comunice nimănui. Ajungînd în Spania, Castiglione află printr-un gentilom napolitan că fragmente din *Cortegiano* circulau în miinile multora la Napoli. Temîndu-se ca opera să nu fie publicată fără voia lui și în chip imperfect, se plînsese marchizei de indiscreția ei, în termeni foarte curtenitori, desigur, dar sub care transpiră multă amărăciune, și hotări în același timp să grăbească el însuși tipărirea (scris. din Burgos, 21 septembrie 1527). Manuscrisul fu trimis la Veneția. Sub îngrijirea umanistului Giovanni Battista Ramusio, secretar al Senioriei venețiene, și a lui Pietro Bembo, fu imprimat de moștenitorii faimosului tipograf roman Aldo Manuzio. Cartea ieși de sub teascurile aldine în aprilie 1528. Exemplare tipărite „pe cea mai frumoasă hîrtie ce se poate găsi la Veneția” și bine legate erau destinate suveranilor și prietenilor intimi: papei Clement, regelui Francisc I, marchizei Isabella, marchizului Federico, tinerei ducese Leonora de Urbino, madonnei Emilia Pia, poetesei Veronica Gambara, și altor cîteva dame ilustre. Un exemplar unic, pe velinul cel mai fin, cu marginile aurite, în cea mai splendidă legătură — Castiglione trimite prepusului său din Veneția cele mai precise indicații — era destinat, probabil, împăratului Carol Quintul. Cincizeci de exemplare, împreună cu acest unic și somptuos volum, fură trimise în Spania: Castiglione putu astfel să-și vadă opera ieșită la lumină.

Mulți din cei pomeniți sau celebrați în *Cortegiano* pieriseră cînd apare cartea. Guidobaldo de Montefeltro era mort de mult, iar buna ducesă Elisabetta se stinsese cu puține luni înainte. Din cercul de la Urbino nu mai supraviețuia acolo decît madonna Emilia Pia. Contele Lodovico da Canossa întorcîndu-se din ambasada sa franceză se opri, în drumul spre Roma, pe la sfîrșitul lui Mai 1528, la Urbino. Găsi pe madonna Emilia muribundă. Primise de la Veneția cartea amicului lor Castiglione. Citiră împreună paginile în care spirituala *signora* era celebrată, și evocară zilele fericite ale tinereții lor la cea mai nobilă curte. Fu ultima mîngiere a Emiliei Pia. La 21 mai se stinse. Gurile rele din oraș spuneau că în loc să-și recomande sufletul Domnului, ea și bunul episcop pe Bayeux discutau pasaje din *Cortegiano* (Cf. Luzio-Ranier, *Mantova e Urbino*, p. 283).

Cartea avu mare succes și împrăștiere în Italia. Înainte de sfîrșitul anului o altă ediție apărui la Florența, la tipograful Giunta, urmată de trei altele în anii posteriori. În 1529, Viotti din Parma publică și el *Cortegiano*, iar în 1533 presele aldine trag a doua ediție venețiană într-un mic in-octavo. Cartea fu tradusă în spaniolă, în italiană, în franceză, în engleză, în nemțește, ba chiar și în limba flamandă și ajunse repede lectura obligatorie a tuturor curtenilor din Europa. Un istoric al bisericii mantovane, Donesmondi (citât de Julia Cartwright,

Castiglione, vol. II, p. 440) relatează că doi ambasadori japonezi care vizitaseră Mantova în 1585 luară cartea lui Castiglione ca un lucru de preț de dus în țara lor: vroiau să arate japonezilor ce era civilizația italiană.

Succesul continuă de-a lungul Cinquecentului. După Conciliul de la Trento, contrareforma¹⁰ se sperie de prea marea libertate de spirit din *Cortegiano*. Inchiziția romană nu mai permite decât ediții expurgate, pe care le prepară — spre disperarea contelui Camillo, fiul lui Baldassare — un obscur doctor în teologie, anume Ciccarelli. Modificările acestui teolog sunt copilărești când nu sunt cu totul stupide. Ediția originală, aldina venețiană, e pusă în cele din urmă la Index și nu rămâne în circulație decât textul acelui Ciccarelli. De abia la 1733, editorul Volpi de la Padova revine la textul venețian. Manuscrisul original, așa cum fusese pregătit de Castiglione ca redacțiune definitivă pentru tipărire, se află la biblioteca Laurențiană din Florența (codex 409). După acest manuscris, Vittorio Cian a publicat, în 1894, ediția definitivă a *Cortegianului*, model de ediție savantă și conștiincioasă.

*

Succesul unicei cărți a lui Castiglione nu este întru nimic surprinzător. Pe lângă frumusețea limbii, ceea ce impresionează este atât abila prezentare dramatică a dialogului cit și tonul de noblețe susținută în care decurg conversațiile, așa cum se cuvenea într-o societate aleasă, fără nici o umbră de pedantism, ori de afectare dogmatică. O conversație de oameni liberi care discută liber asupra rostului lor esențial. Cartea plăcu nu numai oamenilor de curte care găseau într-însa imaginea unui curtean desăvârșit și exaltarea propriei lor misiuni în societate, dar și tuturor oamenilor de cultură care găseau în *Cortegiano* o *summa*, artistic redată, a ideilor timpului asupra celor mai felurite subiecte. Nu e de mirare deci, să fi ajuns breviarul și lectura obligatorie a „omului de lume” nu numai din Cinquecento, dar și din secolele următoare, atât cât a domnit forma de societate sub care se născuse.

Trebuie să recunoaștem că acest *Cortegiano* nu abundă în idei originale. Umanist și asiduu cititor al clasicilor greci și latini, autorul e plin de doctrina lor; reminiscențele îl năpădesc la tot pasul și Aristo-

¹⁰ C. Antoniadu se referă la reacțiunea catolică inaugurată de Biserica de la Roma în urma Conciliului din Trento (1545—1563), care urmărea restaurarea principiilor curiei papale de dominație absolută în lumea creștină și de supremație asupra puterii laice.

Reforma — numele „unilateral și mărginit” dat de Europa protestantă Renașterii (Friedrich Engels) — apăruse, în Cehia, prin Jan Hus (1369—1415), în Germania, prin Martin Luther (1483—1546) și prin Thomas Müntzer (circa 1490—1525), în Elveția, prin Ulrich Zwingli (1484—1531) și prin Jean Calvin (1509—1564). Ea urmărea, prin tezele ei fundamentale, trezirea conștiinței naționale și, în parte, sociale a „burger”-ilor și fărâșimii în scopuri anticatolice și antifeudale.

Contrareforma este opoziția Bisericii romano-catolice față de izbînzile Renașterii (și Reformei). Ea a deschis, prin Conciliul din Trento, o nouă perioadă istorică medievală. „Era un Ev Mediu modernizat la suprafață, cu aparențe mai corecte și mai puțin grosolane” (Francesco de Sanctis, op. cit., p. 733).

tel, Plutarch, Cicero sunt puși la largă contribuție. Critici italieni au cercetat și descoperit toate „izvoarele”, numeroase și variate, ale cărții. Castiglione e continuu obsedat de modelele clasice, dar principalul său model rămîne Cicero, cu al său *De Oratore*. Însăși ideea „Curteanului” derivă din acest „orator” ciceronian. Precum scriitorul latin a înfățișat oratorul perfect, Castiglione a vroit să prezinte curteanul desăvîrșit. Conceptul de „orator” la Cicero este destul de larg: nu e vorba numai de cel ce poate face discursuri frumoase: cît mai ales de cetățeanul perfect, de omul de stat desăvîrșit. Tradiția latină definea oratorul *vir bonus dicendi peritus*, punînd accentul mai ales asupra lui *vir bonus*, — asupra ceea ce în epoca franceză clasică e denumit *l'honnête homme*. Tot așa și la Castiglione: conceptul de cortegiano e mai larg decît acela de simplu om de curte; este vorba de „omul de treabă”; și curteanul lui va fi, înainte de orice, *vir bonus*. Și nu numai curteanul, dar și principele pe care curteanul trebuie să-l servească și să-l îndrumeze spre cele bune.

Precum Castiglione a spus-o din capul locului și precum văzurăm din analiza cărții, nu e vorba de o operă descriptivă, ci de una normativă: nu e vorba de curteanul așa cum se înfățișa în timpul lui, ci de curteanul cum ar trebui să fie. Autorul insistă mereu asupra caracterului „ideal” al portretului ce prezintă; acesta nu e oglindă a epocii, ci o îndrumare. Ne găsim deci în prezența unei opere de moralist. Scrierea însă nu e cu totul desprinsă de epocă, nu e ceva utopic. *Cortegiano* e destul de adînc localizat în Renaștere, prin tablourile de viață concretă ce prezintă ca și prin ideile ce reproduce. Rămîne tot în epocă prin criticile implicite ce conține asupra vieții sociale a timpului. Critica lui nu este decît rare ori directă. Om discret și măsurat, nu a voit să facă nici satiră, nici operă polemică. Și-a strecurat criticile și dezaprobările jucînd oarecum „prin bandă”. Pe măsură ce se precizează chipul ideal al curteanului, ca și al principelui, se vede clar ce displăcea lui Castiglione în apucăturile și purtările curtenilor și principilor reali din timpul său. Idealul său este o protestare împotriva realității ce constatase. Futilității indeletnicirilor celor mai mulți dintre curteni, lipsei lor de cultură serioasă, atracțiunii exclusive spre desfătărilor și jocurile pur fizice, el opune și vrea să impună curteanului ideal o serioasă pregătire umanistică, adăparea la izvoarele adevăratei culturi. Desigur, mînuitor de arme, curteanul lui, dar nu străin de învățătura înaltă nici de artele nobile. Pe curtenii din vremea lui îi vedea ușuratici și îngîmfați, lingușitori față de cei mari și disprețuitori față de cei mici, plini de ei înșiși, de nașterea și de rangul lor, prezumțioși, căutînd să răzbată prin orice mijloace: Castiglione le recomandă aplicarea serioasă, discreția, modestia, fuga de orice afectare, sinceritatea și omenia. Același lucru cu principele ideal. Cunoscutese atîția principii, și avusese norocul să dea peste cîțiva, foarte puțini, într-adevăr buni. Dar ceilalți, cei mulți? Unul din interlocutorii dialogului său afirmă că principele într-adevăr bun este așa de rar încît nu apare decît la mai multe sute de ani o dată. Și cusururile într-un principe sunt mult mai grave ca într-un curtean. În prezența atîtor principii corupți, ignoranți, prezumțioși, nedrepți, tiranici, Casti-

glione ridică imaginea ideală a principelui bun, pricepător, știutor, drept, omenos, adevărat părinte al noroadelor.

Toată cartea e pătrunsă de la un cap la altul de moralism. Deși om din vremea lui, Castiglione vrea să rămână în tradiția clasică a filosofilor greci și latini, la doctrina cărora se hrănise. Individualist este și el, ca toată epoca, dar individualismul lui se înfățișează cu o puternică coloratură morală. Are și el în vedere individul — om de curte ori principe — și dezvoltarea completă și cea mai armonică a aptitudinilor sale. Însă în limitele moralei tradiționale. Ceea ce nu se găsește totdeauna în individualismul Renașterii.

S-a spus de atâtea ori că „individul” este o descoperire sau o creațiune a Renașterii. E adevărat că mișcarea spirituală afirmată în acea epocă (după ce fusese îndelung pregătită de secolele precedente) se caracterizează prin conștiința ce individul ia de sine însuși și de propria sa libertate. Punând accentul asupra individului, s-au făcut posibile achizițiunile acelei culturi unice, care a decis de viața spirituală a secolelor următoare. Acest individualism conținea însă o primejdie ascunsă, care n-a întârziat să se manifeste chiar în timpul acelei strălucite epoci. Individul ajuns la propria sa conștiință, recunoscându-se ordonatorul propriei sale vieți și soarte, dacă nu e reținut de alte frîne spirituale, poate ușor cădea în ispită să se creadă el însuși centrul lumii, să se ridice ca pe un pedestal și să ajungă la un fel de autoidolatrizare. De la individualismul sănătos, cel în care individul se simte integrat într-o ordine spirituală superioară la individualismul absolut, prin esența lui anarhic, nu e decât un singur pas, care poate fi repede trecut. Și lucrul s-a întâmplat deseori în Renaștere, în care dezvoltarea individului se legase de un concept, cel mai familiar și mai caracteristic al epocii, acela de *virtù*. Această „virtute” a Renașterii nu are nimic de a face cu virtutea filosofiilor clasice ori cu virtutea — sfințenie a creștinismului: este un concept dinamic, pura exaltare a acțiunii în afară de orice preocupare morală. *Virtù* este tăria, forța, curajul, excelența în orice domeniu, desprinse de orice conținut etic, ceva „deasupra binelui și răului”. Asemenea individualism exagerat, anarhic, poate aduce mari pustiiri. Într-un studiu precedent (*Trei Figuri din Cinquecento: Aretino, Guicciardini, Cellini*) am încercat să arătăm la ce excese poate duce asemenea atitudine spirituală. Castiglione al nostru a fost ferit de asemenea primejdii, ținându-se ferm pe terenul moralismului tradițional. Nici curteanul nici principele lui nu se pun „deasupra binelui și răului” — ca Principele lui Machiavelli de pildă: rămân amândoi în ordinea morală și socială tradițională.

ÎNCHEIERE

„Unul din cei mai buni cavaleri din lume” — spusese Carol Quintul la moartea lui Castiglione. Avea dreptate împăratul; dar nu numai un cavaler desăvârșit se stinsese, ci mai ales un om bun, bun

pină în adîncurile firii lui. Blîndeţea şi bunătatea lui Castiglione apar nu numai din mărturiile contemporanilor, din toate împrejurările vieţii lui, din corespondenţa cu rudele şi amicii : o putem citi ca într-o carte deschisă în portretul ce i-a zugrăvit amicul său Rafael, şi care e poate capodopera pictorului urbinat. Cine nu cunoaşte faimosul tablou de la Louvre ? Unul din acele portrete care *vorbesc*. Artistul şi-a adaptat în totul mijloacele la firea profundă a omului ce vroia să reprezinte. De bună voie şi-a sărăcit paleta ca să dea tabloului o savantă monocromie, cu variaţiuni aproape imperceptibile : nici un ton mai tare ca altul, nici o fanfară de culori ; discreţie absolută. Şi nici o teatralitate în poză : natural şi desăvîrşită simplitate. Aşa cum era şi omul. Figura luminată, încadrată de barba blondă, fruntea vastă de gînditor sub eleganta beretă neagră, fizionomia deschisă, privirea calmă şi senină : totul respiră o gravitate blîndă. O bunătate infinită se desprinde din ochii aceia albaştri, care ştiu să te privească cîstit în faţă : o bunătate umbrită însă de o blajină melancolie. Rafael a zugrăvit un chip pe care nu-l mai poţi uita.

Acest om blînd şi calm, modest şi senin, străin de toate pornirile rele, pare o excepţie în şirul firilor pătimase şi violente care bîntuiesc în Renaştere. Castiglione ne dovedeşte că se găsesc oameni buni şi de treabă chiar în epocile cele mai triste. Messer Baldassare vroia ca omul de curte să fie „om de bine şi întreg” : toată filosofia se rezumă pentru el în bunătate : „pentru cei ce ajung să nu dorească altceva decît a fi buni, nimic mai lesne ca să capete şi ştiinţa întru aceasta.” În jurul lui vedea atîtea pilde de răutate şi meschinărie — el însuşi avusese de suferit din pricina răutăţii şi meschinăriei altora ; firea lui bună îl împiedica să se oprească asupra răului. Madonna Luigia, ştiindu-l departe şi cunoscînd mai bine lumea, îl îndemna să ia precauţii şi să fie sigur de cei din jurul lui, mai ales în timpul nopţii. „Am rămas surprins — răspundea fiul — de ceea ce Magnificenţa Voastră îmi scrie : nu-mi ştiu nici un duşman ascuns şi n-am de ce să mă tem ; dealtfel mi-am pus nădejdea în Dumnezeu care mă va apăra de primejdii, cum m-a apărat şi pînă acum, mulţumită rugăciunilor persoanelor bune.” Am văzut, în războaie, cită milă avea de sărmanii oameni jefuiţi de trupe, şi cum refuzase să ia parte la pradă.

Desigur, Castiglione nu e un naiv ; vede, în lunga lui experienţă răul acolo unde este, dar nu vrea să răspundă răului cu rău. De unde nota de amărăciune care transpiră din corespondenţa lui cu familiarii în anii maturităţii, cînd experienţa omului era completă. Contrast cu scrisorile din tinereţe care respiră o calmă încredere : sunt anii lui cei mai frumoşi, anii lui de la Urbino. Ostenelile expediţiilor războinice sunt răsplătite de plăcerile alese ale vieţii de curte, în tovărăşia atîtor oameni aleşi, sub ochiul ducesei Elisabetta pentru care contele nutrea, pe lângă adîncă admiraţie, şi un sentiment mai duios. Curînd vin încercările şi durerile : tonul scrisorilor devine mai grav. Omul nu se revoltă, suportă totul cu resemnare, ca bun creştin ce era, dar bucuria şi avîntul tinereţii se sting. Am notat cum în ajunul plecării spre Spania scria mamei sale : „în puţinul timp ce-mi mai rămîne de trăit n-aş mai vroi să mănînc pîinea durerii”. Îi era dat însă să guste pînă la sfîrşit acel *panem doloris*. Lunga şi gratuita duşmănie a mar-

chizului Francesco, suveranul său natural, îi amărise tinerețea. Văzuse apoi murind în jurul lui cei mai buni prieteni — oamenii mureau tineri pe atunci — un Falcone, tovarășul adolescenței, un Cesare Gonzaga cu care venise împreună la Urbino, un Rafael, amicul lui cel mai scump. Venise apoi durerea cea mai mare, pierderea Ippolitei. Nevoit să se despartă de ai lui și să plece în țări străine, acolo îl așteptau alte castastrofe și dureri.

Fidel în prietenie, credincios față de seniorii pe care-i servea, i se întâmplă de mai multe ori să nu fie răsplătit decît cu ingratitude. Așa a fost, de pildă, cu noul duce de Urbino, Francesco Maria della Rovere, pentru cauza căruia se străduise atîta. Nu se revoltă, dar amarul îl năpădește. Puțin îi păsa de castelul de la Novillara pe care, din interes, ducele îl dase altora : ceea ce-i ținea la inimă era să nu treacă în ochii lumii drept servitor necredincios. Tot așa cu acușările ce i se aduc în timpul misiunii din Spania. Am văzut cu cită demnitate răspunde papei : de unde putea el să acușe, nu cere decît să fie judecat cu dreptate. Într-o scrisoare către secretarul Ardinghello face o mărturie care ni-l descrie complet în fidelitatea lui cavalierească : „Mie mi-e foarte greu să nu mai iubesc și să nu mai servesc pe cine l-am iubit odată.” A continuat a iubi și servi pe Gonzagi, ca și pe Francesco Maria, ca și pe Clement VII. Acest suflet candid n-a putut niciodată să urască sau să se răzbune.

Între atîția intriganti, ambițioși și violenți, Castiglione rămîne drept, modest, discret și curat. Nu se împinge înainte, nu face intrigi, nu caută să se îmbogățească. Nici o faptă urîtă ori meschină în viața lui. Singura acușatie ce i se poate aduce este că, servind pe seniorul său, noul marchiz de Mantova, Federico, pus dealtfel la cale de marchiza Isabella, una din cele mai curate femei ale timpului, a reușit să corupă pe secretarul Ardinghello și să-i cumpere faimoasa *cedola segreta*. Față însă de mișeliile și trădările săvîrșite zilnic în acele vremuri, fapta Isabellei și a lui Baldassare nu e decît un păcat mărunt. Și sunt semne că ambasadorul mantovan nu a consimțit fără luptă intimă la această manoperă.

Prea diferit de semenii săi, Castiglione rămîne un inadaplat toată viața. Nobil, frumos, cultivat, prețuit de cei mai aleși, avea totul ca să fie fericit. Și nu a fost. Una din caracteristicile oamenilor acelei epoci este o sete de [a se] bucura, o dorință de a trăi cit mai în moment, aliată cu nepăsarea zilei de mîine — acea *lieta spensieratezza* constatată la atîția, și o admirabilă facultate de a nu zăbovi mult asupra necazurilor și durerilor. Cum cînta magnificul Lorenzo : *chi vuol esser lieto, sia : di doman non c'è certezza*. Castiglione trecu trist prin vesselia curților, serios și recules ; îngrijorat față de nepăsarea celor mai mulți : bun și blajin în mijlocul violenței oamenilor și timpului ; nepătat printre atîtea mișelii și crime.

Desigur, n-a refuzat acțiunea. A fost la război, cum cerea și-i impunea originea lui de nobil. A împlinit grele misiuni, luptîndu-se din răzputeri ca să apere cauzele ce-i erau încredințate. Totuși în el trăia mai ales umanistul, omul dornic de calmul sever al studiului, de conversațiile docte cu prietenii lui scumpi, de societatea dulce a femeilor alese. N-a avut însă parte de pacea spre care aspira. La drept

vorbind, umanistul acesta nu era nici om de acțiune, nici războinic. Era un elegiac. Adevăratul fond al sufletului său apare în poemele latine și italiene ce scria pentru a se ușura — *per isfogarsi*, cum zic italienii. Sunt puține la număr aceste poeme, dar toate sunt pătrunse de acea dulce melancolie elegiacă. Iată sonetul asupra ruinelor Romei, cu caracteristica întoarcere asupra sa însuși.

*Superbi colli e voi sacre ruine,
Che'l nome sol di Roma ancor tenete,
Ahi che reliquie miserande avete,
Di tant'anime eccelse e peregrine.*

*Colossi, archi, teatri, opre divine,
Trionfal pompe gloriose e liete,
In poco cener pur converse siete,
E fatte al vulgo vil favola al fine.*

*Così, se ben un tempo al tempo guerra
Fanno l'opre famose, a passo lento
E l'opre e i nomi il tempo invido atterra*

*Vivrò dunque fra' miei martir contento ;
Che se'l tempo dà fine a ciò ch'è in terra,
Darà forse ancor fine al mio tormento.*¹¹

La Toledo, departe de Mantova lui, printre străini, chinul lui Castiglione luă sfârșit, înainte ca bătrînețea să-l fi doborât.

¹¹ Mîndre coline, și voi sacre ruine — care purtați numai numele Romei — vai ce triste relicve păstrați — de la atîtea spirite înalte și alese.

Coloși, arcuri, teatre, opere divine — pompe triumfale de glorie și veselie, — într-o mină de cenușă sunteți reduse — și obiect prostesc de vorbă pentru vulg.

Căci dacă operele faimoase se luptă o clipă — cu timpul, cu pași înceti — și opere și nume timpul dușman doboară.

Voi trăi deci resemnat în martiriile mele; — căci dacă timpul aduce sfârșit la tot ce e pe lume — va pune poate capăt și chinului meu.

Partea a doua

ISABELLA D'ESTE ȘI CURTEA DE LA MANTOVA

I

CULTURA UNEI PRINCIPESE

I

„O Ferrara, gloria d'Este !“

Fără îndoială, Isabella d'Este Gonzaga este cea mai strălucită principesă din Italia Renașterii. Astfel au judecat-o contemporanii, astfel o judecă istoria. Rareori un consens mai unanim asupra unei ființe alese. „La prima donna del mondo“ o proclama poetul și umanistul Niccolò da Correggio. Și, într-adevăr, prin larga ei cultură, prin dragostea adâncă de tot ce era frumos și înalt, prin firea ei deschisă, sănătoasă și echilibrată, prin tăria de caracter și noblețea vieții ei fără pată, marchiza de Mantova stă în fruntea lungului șir de femei ilustre care împodobesc acea splendidă epocă. În laudele ce i se aduc au e numai tămia obligatorie a scriitorilor curteni față de o principesă frumoasă, inteligentă, cultă și proteguitoare a literelor și artelor : nu a fost om în acel început de Cinquecento care, avînd norocul să o cunoască, să nu rămînă uimit și cucerit de darurile ei suverane. Trei papi : Iuliu II, Leon X și Clement VII o privesc și o cinstesc ca pe fiica lor cea mai aleasă. Regii Franței, Ludovic XII și Francisc I, dogii venețieni, toți principii și cardinali ca și tot ce era mai distins în învățătură, în poezie, în artă sunt plini de respect și admirație pentru acea femeie rară. Precum, în acel timp, Italia da tonul Europei, marchiza Isabella dă tonul Italiei. Toate privirile erau ațintite asupra Mantovei pentru tot ce era gust, eleganță, purtări senioriale. Istoria a ratificat părerea contemporanilor. „Tipul desăvîrșit al principesei italiene din Renaștere“ ; „încarnarea spiritului Renașterii, în sensul lui cel mai bun și fără nici unul din cusururi“ ; „exemplar perfect al strălucitei flori ce fu femeia Renașterii“. Și formulele în acest sens abundă la toți cîți au studiat epoca și au întîlnit în calea lor figura marchizei.

Atît inteligența vie cit și dragostea de cultură, Isabella avusese de la cine să le moștenească. Născută în 1474, era prima fiică a lui Ercole d'Este, duce de Ferrara, și a Leonorei de Aragon. Ambele case din care se trăgea, una regală, alta ducală, erau printr-o veche tradiție sprijinitoare ale culturii. Aragonii de la Napoli făcuseră mult pentru artă și litere în Italia meridională. Străbunul matern al Isabellei, Alfonso Magnanimul, primul rege aragonez la Napoli, își făcuse o curte de învățați și literați : un Lorenzo Valla, un Giannozzo Manetti,

un Panormita. El fondase prima academie italiană.¹² Urmaşul său, Ferrante, luase ca prim ministru pe umanistul Pontano, ca poet de curte pe Sannazaro şi ca istoric al casei regale pe Pandolfo Collenuccio. Biblioteca regilor napolitani era vestită; gustul lor de pictură aşa de mare încît trimiteau artiştii pînă în Flandra ca să înveţe noile procedee ale meşterilor de la Bruges.

Estensii de la Ferrara nu erau principii noi ori uzurpatori ca mulţi din domnitorii micilor state italiene: erau o veche dinastie, una din cele mai vechi din Italia. Un şir de buni suverani, Niccolò, Leonello, Borso, Ercole — tatăl Isabellei — făcuseră din Ferrara un însemnat centru umanistic şi artistic. Curtea lor e una din cele mai strălucite ale epocii. Deşi ducii erau în primul rînd aspri şi iscusiţi căpitani de armate — artileria lor fu prima din Italia — nu se ţinură străini de mişcarea ce reînvia studiile clasice şi aducea noua înflorire a artelor. Ducele Leonello, frate mai mare al lui Ercole, întemeiază prima bibliotecă la Ferrara. Căpitan vestit, nu se ocupă numai de armate: cheamă la curtea lui pe Pisanello, Bellini, Roger van der Weyden şi Piero della Francesca. Leon Battista Alberti îi dedică de *Re edificatoria*. Ercole însuşi, mare amator de clasici, vinează manuscrise şi măreşte considerabil biblioteca ducală; avea o colecţie de marmuri antice şi pietre gravate. Marii pictori ferrarezi Cosimo Tura şi Francesco Cossa lucrează pentru el, cum lucraseră şi pentru predecesori. Trei pasiuni avea acest principe luminat: clădirile, reprezentaţiile teatrale şi călătoriile, pasiuni moştenite şi de ilustra lui fiică. Ferrara, cu vechiul ei castel roşu, cu marea catedrală gotică, cu splendidele palate şi vile ornate de pictorii şcolii ferrareze, luase aspect de capitală. Umanişti, poeţi, muzicanţi, pictori erau familiarii curţii estense. Aici străluceşte contele Matteo Boiardo, poetul lui *Orlando innamorato*, aici compunea improvizatorul orb Francesco Bello, aici avea să trăiască messer Lodovico Ariosto, cel mai mare poet epic al Italiei. Ercole era privit ca restauratorul teatrului antic. Ajutat de umanistii Niccolò da Correggio, Collenuccio, Guarino şi Tebaldeo, de poeţii Boiardo, Strozzi şi Ariosto, reprezintă către sfîrşitul secolului XV mai tot teatrul lui Plaut şi Terenţiu, cînd în latineşte cînd în traduceri italiene; în 1487 se joacă poema pastorală *Cefalo* a lui Niccolò da Correggio; iar decoriile teatrului ducal erau zugrăvite de excelenţii pictori ferrarezi. Ajunsă centru de cultură, Ferrara e cercetată de toţi oamenii de seamă ai timpului, primiţi cu toată cinstea de ducele-Mecena.

Această atmosferă de cultură intelectuală, de poezie şi artă o respiră Isabella în anii copilăriei. Se pare că a fost de o rară precocitate. În 1480 un trimis al marchizului de Mantova vine la Ferrara să încheie promisiunea de căsătorie a tinărului Francesco, moştenito-

¹² *Academia din Neapole* a fost fondată de Antonio Beccadelli (1393—1471) — supranumit *Il Panormita* (după numele latin al oraşului său natal Palermo). Este autorul poemului *Ermaphroditus*. Academia a devenit un mare *forum* umanist sub Alfonso al V-lea cel Mare (sau „cel Mărinimos” (1385—1458), rege al Aragonului şi al Siciliei (1416—1442) şi al Celor Două Sicilii (după cucerirea Italiei de Sud, în 1442), care a izbutit să atragă la curtea sa pe Lorenzo Valla (1407—1457) — profesor de retorică, umanist şi filosof — şi pe Giovanni Pontano (1426—1503) — umanist şi poet de limbă latină.

rul tronului, cu Isabella. Asemenea logodne timpurii erau în obiceiul caselor domnitoare, și relațiile matrimoniale erau numeroase între familiile Gonzaga și Este. Isabella avea atunci șase ani iar logodnicul treisprezece. Beltramino Cusatro, trimisul mantovan, rămase uimit de darurile principesei. „Întrebată de mine ca și de ceilalți despre mai multe lucruri, răspunse cu atîta pricepere și cu atîta înlesnire de vorbă încît rămăsei uimit ca o copilă de șase ani să dea răspunsuri așa de potrivite; deși mi se spusese mai înainte despre rara ei inteligență, nu m-aș fi așteptat să fie de așa fel și atît de întinsă.” Tot așa, cu trei ani în urmă, cînd ducesa Leonora se dusesse, cu fetele ei, să viziteze la Napoli pe bătrînul ei tată, regele Ferrante, mica Isabella făcuse deliciile curții. Mai tîrziu regele Federico, în exilul lui în Franța, își amintea cu duioșie de strălucita copilă și mărturisea lui Sannazaro că de n-ar fi fost rudenia și diferența de vîrstă pe Isabella ar fi dorit-o ca soție.

Educația fetelor în timpul Renașterii nu diferea de cea a băieților și era, în ce privește învățătura, mai ales clasică. Limba latină și cunoașterea scriitorilor latini era temelia. Fiecare curte avea umanistii ei care inițiau de mici pe principii și principese în misterele și frumusețile nobilei limbi. Primul dascăl al Isabellei fu Battista Guarino, fiul marelui umanist Guarino da Verona. Sub conducerea acestuia și a lui Jacopo Gallino, la vîrsta de cincisprezece ani citise mai toți clasicii latini atunci cunoscuți, știa pe dinafară versurile lui Virgiliu și ale altor poeți. Măritată de tînră, în primii ani ai căsătoriei, fu nevoită să părăsească studiile, dar le reluă îndată ce putu' și, cu ajutorul secretarului său Mario Equicola, umanist ferrarez, ajunse femeia cea mai vestită în Italia *circa el parlare latino*. Dar dacă putea citi clasicii latini cei mai dificili, vorbi și scrie curent latinește, nu putu face aceleași progrese în celelalte limbi; citea franțuzește și spaniolește, dar nu ajunse să le vorbească cu aceeași înlesnire. Era o femeie fără nici o pretenție și nu făcea nici un caz de învățătura ei. Nu s-a crezut niciodată nici măcar atît cît era și s-a ferit pururea să treacă drept erudită. Avea și darul poeziei și unul din familiarii ei, poetul ferrarez Tebaldeo, care o numea *mia discipula*, o învățase meșteșugul versurilor. Ajunsesse astfel să scrie sonete și cîntece, dar niciodată n-a permis să fie divulgate, per *non essere calefada*, cum zicea ea: ca să nu fie luată în rîs. Amatoare de poezia altora — se făcea mare consumație de versuri la Mantova ca și în toate curțile italiene, unde fiecare gentilom ori curtean știa să rimeze — Isabella nu s-a crezut poetă și dacă versifica era pentru plăcerea ei și a cîtorva intimi foarte puțin numeroși.

Nu numai teatrul și poezia erau divertismentul obișnuit al curții de la Ferrara, ca și mai tîrziu la Mantova. O educație bună, în timpul Renașterii, presupunea pe lîngă studiile clasice, muzica și dansul. Estensii erau toți pasionați de muzică. Ducele Leonello cînta din chitară; Alfonso, fratele Isabellei, era, pe lîngă alte daruri, bun violonist; ducesa Leonora cînta din harpă, iar fiicele ei învățaseră diverse instrumente atunci la modă. Isabella avea și o voce plăcută, lăudată de toți cei ce o vor celebra. Versurile din Virgiliu și Petrarca ce-i plăceau mai mult cerea să i se pună pe muzică și le cînta ea

însăși, acompaniindu-se pe lăută. De mică învățase dansul, în care puneă grația ce aducea în toate. Mai târziu regele Franței avea să o roage să danseze înaintea lui.

La vârsta de șaisprezece ani, cînd Isabella ajunsese marchiză de Mantova prin căsătoria ei cu Francesco Gonzaga, contemporanii o descriau ca o splendidă creatură: nu prea înaltă, dar bine proporționată și plină de grație în mișcări, chip regulat amintind trăsăturile maiestuoase ale mamei sale Leonora; frunte largă și deschisă, ochii negri scînteietori, fața albă strălucitoare și lungul păr auriu plutind pe umeri. Nunta fu celebrată la Ferrara în februarie 1490 cu toată pompa demnă de cele două case princiare. Cronicarii timpului povestesc cu toate amănuntele festivitățile și cortegiile, ca și somptuozitatea zestreii miresei și darurilor oferite. Aceleași splendori la intrarea noii marchize la Mantova. Un bucentaur aurit, însoțit de sumedenie de corăbii, duseseră întreg cortegiul seniorilor, plutind pe fluviul Po. Acolo alte spectacole: reprezentații teatrale, recitări de poezii, tablouri feerice, curse, lupte, *giostre*, iluminații, baluri. Vreo 17 000 de străini veniseră de pretutindeni, spun cronicarii, ca să asiste la serbări, care se prelungesc pînă în ultima zi a carnavalului. Pentru împodobirea palatului și meselor interminabilelor banchete, toate neamurile marchizului trimiseseră, cum era obiceiul timpului, tot ce aveau mai prețios ca argintărie și *arazzi*.

II

Mantova și Gonzaga

Marchizatul de Mantova era un stat mai mic și mai puțin important ca ducatul de Ferrara, iar Mantova un oraș departe de splendoarea ce căpătase capitala Estensilor. Și dinastia Gonzagilor era mai recentă ca cea a rudelor lor de la Ferrara. Dar Mantova era în creștere și începu să joace un rol important în Italia de nord, între Milano și Veneția, grație înțelepciunii și bunului guvern al principilor ei. În 1328, Lodovico Gonzaga învinsese familia rivală Buonaccolsi și ajunsese el căpitan al poporului. Gianfrancesco II, al patrulea principe din neamul Gonzaga, fu ridicat la rangul de marchiz de împăratul Sigismund în 1443. Toți Gonzaga fură excelenți căpitani de armate, buni administratori, mari constructori și proteguitori ai învățaturii și artelor. Condottieri, își puneau trupele lor în serviciul vecinilor mai puternici, cînd la Milano cînd la Veneția. Încetul cu încetul făcură din capitala lor un oraș de artă. Gianfrancesco I zidește masivul castel feudal, cu cele patru turnuri în colțuri, întrebuintînd pe Bartolino d'ivo, Novara, arhitectul castelului roșu din Ferrara, întărește orașul și rezăvadește frumosul dom lombardo-gotic. Înfrumusețarea Mantovei continua pînă la urmașii săi, Gianfrancesco II și mai ales Lodovico. Brunel privesc vine de două ori la Mantova ca să dea sfaturi pentru construirea rilor — Mantova e așezată în mijlocul unor lacuri și bălți

marele Leon Battista Alberti¹³ desenează capela Încoronatei din Dom și frumoasele biserici San Sebastiano și Sant'Andrea. Pe la jumătatea secolului al XV-lea se construiesc splendidele vile de la Goito, Cavriana, Gonzaga și Revere. Cei mai renumiți pictori și sculptori din Italia sînt chemați la Mantova. Pisanello zugrăvește fresce în Castello, Donatello, stă doi ani acolo, turnînd bustul în bronz al lui Lodovico și sculptînd arca sfîntului Anselm din Dom. Marele merit al marchizului Lodovico este însă să fi luat pe Mantegna ca pictor al curții. Meșterul venețian îi ornează palatele și vilele cu splendide fresce și tablouri, lucrînd o jumătate de secol pentru marchizii Gonzaga.

Toți acești principii sunt și iubitori de cultură. Gianfrancesco I lasă la moartea lui o bibliotecă de 400 volume latine, grecești, franceze și italiene, manuscrise, bineînțeles (e vorba de sfîrșitul secolului al XIV-lea). Gianfrancesco II, care era în relații cu umanistul Filelfo, aduce ca dascăl al principilor Gonzaga pe alt umanist, Vittorino da Feltre, elenist și latinist de seamă, care avea ideile lui asupra educației; aceasta trebuie să se adreseze nu numai minții, ci întregii ființe. Alături de Castello Vecchio, Vittorino înființează vestita *Casa Zoiosa* (*casa gioiosa*, casa veselă), repede faimoasă în toată Italia. Într-un decor măreț, umanistul nu se îndepărta de mersul clasic al învățămîntului cu latină și greacă, matematici, gramatică, logică, filosofie, la care adăuga cîntecul, dansul și numeroase sporturi: totul după modelul antic. În același timp, impunea o viață aproape monastică și o mare rigiditate morală. Școala nu era numai pentru principii mantovani: primea elevi din toate părțile Italiei. Federico de Montefeltro, duce de Urbino, acolo studiasse și rămăsese cu un cult pentru Vittorino da Feltre. Dascălul primea și elevi săraci fără plată. Principesele studiau alături de principii și de supușii lor. Una din eleve, Cecilia Gonzaga ajunge aproape o sfîntă. Marchizul Lodovico, elevul lui Vittorino, dătora acestuia dragostea de antichitate, de învățătură și de arte. El cheamă pe umanistul Platina ca să-i revizuiască textul lui Virgiliu după numeroasele manuscrise ce cumpărase. Pe artiștii lui îi pune să-i minieze *Eneida*, *Divina Commedia* și *Filocolo* al lui Boccaccio. În 1473 face să se tipărească la Mantova prima carte, care este *Decameronul*. Mare amator de manuscrise, nu se despărțea de ele nici cînd era în vîlegiatură ori la război. Lui Vittorino da Feltre îi urmează ca preceptor al tinerilor Gonzaga alt umanist vestit, Platina. Acesta împreună cu ducă pe marchizul Federico, care-i succede. Federico domnește și-i urmează fiul său, Francesco, cel care ia în căsătorie

Prințesa principesă nu găsește o atmosferă prea curte mai puțin importantă, dar aceeași

1

Es

tară

nist;

sele în

lăudată

ce-i plăce

— literat, muzician și arhitect — și-a sintetizat experiența timpului său, în opere (*De pictura* — *Despre pictură*, *De statua* — *Arhitecturii* (*De re aedificatoria* — *Despre arhitectură*), *De familia* — *Despre familie*), filosofie (*Della vita* — *Despre viața omului*). În privința rolului arhitecturii, artă socială, care unește pe oameni și-i de-
Andrei Oțetea, în op. cit., p. 352).

rîvnă spre studii, aceeași dragoste de arte și litere. Sub impulsul ei, Mantova avea să ajungă una din curțile cele mai „intelectuale” și mai artistice din Italia, alături de Urbino, unde domnea cumnată-sa Elisabetta Gonzaga, sora lui Francesco și soția plină de merită a lui Guidoaldo di Montefeltro.

III

Marchizul Francesco

Cînd Isabella sosește la Mantova, Francesco, soțul, domnea de patru ani. Nu era un cărturar ca alții din neamul lui. Deși crescut de umaniști de seamă, nu arătase mare aplecare spre studii. Înclinase totdeauna spre exercițiile violente și viața de soldat. Era un atlet perfect: nimeni nu-l biruia în lupta dreaptă. Călăreț și vînător neobosit, era mai mîndru de caii și ciinii lui ca de toți poeții și pictorii curții mantovane. Făcuse o herghelie care era vestită în toată Italia: nu era dar mai prețuit de regii și principii amici ca armăsarii de la Mantova, amestec al raselor celor mai celebre din acel timp. Suveran al unui stat mic, reușește să-și formeze trupe alese și să ajungă repede unul din condottierii cei mai apreciați din Italia. E rînd pe rînd în serviciul Milanului, Veneției, Napoleonului ca și regelui Franței. Cînd Isabella sosește ca mireasă la Mantova, Francesco era de puțini ani căpitan general al Serenissimei. Curînd avea să comande trupele Ligii italiene contra regelui Franței și să se illustreze în bătălia de la Fornuovo. Deși om violent din fire, marchizul era plin de omenie și de grijă pentru supușii lui și a fost, cît a domnit, un excelent suveran, blînd și drept, și a făcut mult pentru ridicarea norodului mantovan. Ager și isteț în politică, era însă om din vremea lui: șiretenia nu-l costa mult și, condottier cum era, gata să se vîndă *plus offerenti*, îi era ușor să se schimbe dintr-o zi pe alta, după interesul de moment. Una din aceste schimbări brusce l-a costat scump: lunile de dură captivitate de la Veneția.

Deși fără gust pronunțat pentru cultură și artă, Francesco războinicul își dă seama de importanța acestora și vrea să rămînă principe magnific și somptuos, ca predecesorii lui. Nu rupe cu tradiția Gonzagilor, continuă construcțiile, întreține artiști, cheamă alții și e fericit să găsească în tinăra lui soție cine să-l înlocuiască în rolul de animator al unei curți care să ridice prestigiul principatului. El rămîne cu oștile, cu hergheliile, cu vînătorile și sporturile violente; marchiza se va ocupa de învățații, poeții, pictorii și sculptorii atrași de magnificența casei Gonzaga.

Acest îndrăzneț căpitan era de o uriciune înspăimîntătoare. Avem cîteva chipuri ale lui. Întîi, copil, e reprezentat în fresca lui Mantegna din *sala degli sposi* la Castel Vecchio din Mantova: un băiețel cîrn, cu fruntea bombată, cu buzele formînd bot. Apoi în vestitul tablou votiv al aceluiași Mantegna, zugrăvit după bătălia de la Fornuovo, *Madonna della Vittoria*, aflător astăzi la Louvre. Marchizul este cavalierul de jos din stînga, îngenuncheat în splendida lui armură, la picioarele Madonnei care ridică dreapta deasupra capului ce o privește

plin de recunoștință. Nici aici omul nu este frumos; se simte stilizarea marelui artist, care respectă totuși realitatea. Aceasta ne-o dă, desigur, un bust în terracotta păstrat în *Museo Patrio* din Mantova. Nu se știe cine e autorul acestei extraordinare sculpturi, care nu poate fi legată, spun criticii de artă, de nici una din școlile italiene cunoscute. Realismul portretului e impresionant. E grandoarea în uriciune. Un chip turtit de negroid, ochi zgâiți care-și arată albul, nas cîrn cu enorme nări deasupra buzelor groase, umerii obrazului ieșiți în afară, o barbă scurtă și aspră în care pică mustățile; pînă pe umeri, deasupra platoșei de cavaler, coboară părul creț și lung, în plete abundente. Nu e o uriciune banală, fără caracter; e un chip teribil, care nu poate fi ușor uitat.

Acesta era omul de care-și lega viața tinăra și delicata principesă estensă. Isabella l-a iubit și l-a cinstit cît au trăit împreună; i-a fost pururea credincioasă și l-a ajutat, cu firea ei dreaptă, cu mintea ei clară și cu farmecul ce știa să împrăștie, în cele mai grele împrejurări. Blindă și resemnată, a trecut multe impetuosului ei soț, care înțelegea să continue, și a continuat, viața brutală a condottierilor timpului. Mîndră și ambițioasă, nu a lăsat să transpire nimic din propriile ei decepții și s-a luptat continuu, în cele mai delicate conjuncturi politice, pentru mărirea casei Gonzaga și înălțarea propriei ei descendențe.

Francesco, pe lîngă aventurile vieții lui militare, nu se sfia să întrețină concubine chiar în Mantova. Cu una, numită Teodora, avusese două fiice, pe care avusese grija să le treacă în testamentul său. Ceea ce e mai bizar este că după moartea marchizului, Isabella însăși avea să se ocupe de soarta acestor copile naturale ale soțului ei. Lucrul nu era rar în Italia acelor timpuri, nici bastarzii, nici ca soțiile legitime să se ocupe de ei. Dar în 1512 un accident regretabil se întîmplă lui Francesco. În arhivele Gonzaga s-a găsit un document nedatat prin care un medic anume Paolo Tiburtino își oferea serviciile unui marchiz de Mantova ca să-l vindece de *morbo gallico*. Boala era foarte răspîdită în acea vreme și avea o deosebită virulență. Francezii o numeau *le mal napolitain*, iar italienii îi ziceau *mal francese*. Oricare ar fi fost originea, boala pustia toate clasele societății; erau contaminați nu numai principii, căpitani, cardinali, ba chiar și regi și papi... Un alt medic celebru în acel timp, Battista da Vercelli, oferindu-și și el serviciile marchizului Francesco — căci de el este vorba și în scrisoarea lui Tiburtino — îi dă ca referințe, printre cele 400 de cure miraculoase ce făcuse numai la Florența numele lui Giuliano de Medici și al cardinalului de Ferrara... În aceleași arhive Gonzaga, diverse alte scrisori, adresate Isabellei de secretarii marchizului, arată progresele bolii, leacurile întrebuintate, ușurările și speranțele, dealtfel falacioase, de vindecare. Fapt este că Francesco nu s-a vindecat niciodată de boala lui dezgustătoare, care avea să-l ținuiască la pat și să-l facă să moară relativ tînăr (Cf. *Luzio-Renier — Contributo alla storia del mal francese ne'costumi e nella letteratura italiana del sec. XVI* — în *Giornala storico della Letteratura italiana*, vol. V, 1885, pp. 408—432).

Tocmai în acel timp, Isabella căuta să fie cît mai departe de Mantova. Cu toate repetatele doleanțe ale marchizului și chemările să se

întoarce acasă, marchiza, pretextând tot felul de importante afaceri politice, întârzie în Lombardia și mai ales la Milano; apoi, papa Leon X, suindu-se pe tronul pontifical, hotărăște să facă prima călătorie la Roma. Afară de spectacolul bolnavului de o boală rușinoasă, o altă împrejurare făcea atunci pe Isabella să se țină departe de Mantova, lucru mărturisit mai târziu într-o scrisoare către fidelul Castiglione. Bolnav și slăbit, Francesco se lăsa a fi condus în toate de un secretar anume Tolomeo Spagnoli, care reușise să anihileze buna influență politică a marchizei în treburile statului. Impacientându-se de îndelungata lipsă a Isabellei, Francesco are curajul să scrie acestei neprihănite principese o scrisoare cu acuzații de purtări ușurate împotriva ei ca și a *damigelelor* ce o însoțeau la curtea din Milano. Este drept că unele din domnișoarele de curte ale marchizei dăseră mult prilej de vorbă la Milano cu purtările lor prea libere, Francesco însă merge prea departe când scrie soției sale că „s-a făcut de pomina” în tot orașul (*favolo del volgo*). Marchiza îi răspunde cu o frumoasă scrisoare, foarte demnă, din care aflăm multe asupra relațiilor dintre soți. Iată cum îl pune la locul lui pe irascibilul marchiz.

„Signor mio illustrissimo, îmi pare rău dar nu mă mir că Senioria Voastră a rămas nemulțumită de scrisoarea mea, și mi-ar părea și mai rău dacă ar fi din vina mea și nu a relei soarte. Dacă nu am ascultat îndată de S.V. este că a trebuit să sar în ajutorul unui frate și unui nepot al meu, ducele de Milano. Cum S.V. îmi dase această voie, nu văd de ce e nemulțumită de mine, de aceea mă plîng de soarta rea, care pururea a făcut pe S.V. să-i displacă orice faptă a mea, oricît de bună ar fi fost. Nu cred să fi îngăduit ori să fi făptuit, în călătoria mea la Milano, ceva care să mă facă „de pomina orașului”. Știu bine că am cîștigat mulți prieteni S.V. și că am făcut ceea ce trebuie și eram obișnuită să fac, căci slava Domnului și mie însămi nu am avut niciodată nevoie să fiu condusă ori să mi se amintească cum să mă port. Știind cît de puțin prețuiesc în altele, Dumnezeu totuși mi-a dat acest har, pentru care S.V. îmi datorește atîta recunoștință încît, oricît de mult m-ar iubi și m-ar cînsti, tot n-ar putea răsplăti credința mea. Senioria Voastră spune uneori că sunt îngîmfată; e drept că știind cît de mult merit și văzînd cît de rău sunt răsplătită, sunt adusă cîteodată să-mi schimb firea și să par ceea ce nu sunt. Chiar de aș fi sigură să nu am decît rău din mîinile S.V., eu nu voi înceta de a face binele, și cu cît îmi va arăta mai puțină iubire, eu tot o voi iubi, căci pot spune că m-am născut cu această iubire, și fiindu-i dată de soție într-o vîrstă așa de tînă, nu-mi amintesc să fi trăit vreo clipă fără ea. De aceea cred că fără supărare S.V. ar putea să-mi îngăduie, pentru cuvintele suspomenite, să întârziu întoarcerea cu 15 ori 20 zile. Să nu se minie deci și să nu creadă că nu doresc să o revăd: dacă aș avea atîtea prilejuri cîtă dorință am, S.V. m-ar lăsa să o văd mai des chiar la Mantova... Acea care iubește pe S.V. ca pe sine însăși — Marchiza de Mantova. — Piacenza, 22 martie (1513)”.

Cu timpul însă, Francesco își dădu seama de norocul ce avusese cînd soarta îi hărăzise așa soție. Putuse vedea de cît folos îi fusese lui și casei Gonzaga mintea ageră și bunul sfat al Isabellei, din cîte încurcături îl scăpase cu îndemînarea ei inteligentă; era, de asemenea, măgulit constatînd prestigiul de care se bucura în toată lumea, nu numai printre scriitori și artiști, dar pe lîngă cei mai mari domnitori, regi, papi, împărați, incomparabila femeie. Pe patul de moarte,

dictînd ultimele voințe tînărului său fiu Federico, marchizul recunoaște infinitele merite ale Isabellei; rugînd pe fiu să-i îndulcească văduvia, declară că marchiza i-a fost de cel mai mare ajutor în toate împrejurările vieții; într-însa a găsit „o minte (*ingegno*) minunată, capabilă de orice întreprindere, oricît de înaltă ar fi fost.”

IV

Curtea literară a Isabellei

În jurul marchizei se adunau, fie la Mantova în *camerini* cu atîta dragoste împodobiți după gustul ei, fie în vilele și castelele Gonzagilor, literații, artiștii și muzicanții mantovani ca și străinii iluștri în trecere prin Mantova. Înconjurată de frumoasele ei *damigelle*, Isabella ținea curte de poezie, de subtile discuții literare și artistice, de inocente divertismente, la care iau parte nu numai poeții și artiștii ei, dar și gentilomii curteni, ei înșiși, în acea epocă de înaltă cultură, oameni cu învățătură și gusturi artistice.

Novellierul Matteo Bandello, care venea des la Mantova, nu lipsea din adunările marchizei, unde își povestea nouellele sale sau aduna altele. „Era, precum știți — scrie Bandello în dedicația uneia din poveștile lui — obiceiul meu, cînd locuiam la Mantova și Madama Isabella da Este marchiza sta la plăcutul ei palat de la Porto, să mă duc două sau trei ori pe săptămînă să-i fac plecăciune; acolo petreceam toată ziua, unde pururea găseam seniori și gentilomi care conversau despre diverse lucruri, fie în prezența marchizei fie între ei, după împrejurări.” În dedicația altei *novelle* (I, 48 — către Marc Antonio Colonna) redă una din aceste conversații agreabile în prezența Isabellei, și a mai multor *gentiluomini ed alcune delle prime dame della cită*: era vorba despre cuvintele de spirit, despre răspunsurile mușcătoare, *motti e arguzie*. Marchiza conduce conversația și, ca totdeauna, spune lucruri cu miez și de bun-simț.

Episcopul Paolo Giovio numește acel grup de artiști și literați din jurul Isabellei Academia Sfîntului Petru (după locul unde se ridica palatul Gonzagilor): liberă academie, fără statute nici reguli, adunîndu-se la bunul plac al marchizei. Animatorul acestei „Academii” era umanistul Mario Equicola din Ferrara, om de vastă cultură, profesorul de latină al Isabellei și sfetnicul ei literar; el o îndemna ce să citească, ce cărți să-și procure; el îi arăta și-i comenta versurile ce primea din toată Italia. La moartea credinciosului Capilupi, Equicola ajunge secretarul marchizei. El o însoțește în călătoriile ei la Milano, la Napoli și în Provența. Gonzagii îi încredințează, în mai multe rînduri, misiuni diplomatice la Roma și aiurea. Cînd Federico, fiul marchizei ajunge domnitor, îl numește istoriograf al Mantovei; ba odată îl ia cu el la război, spre disperarea umanistului bolnăvicios și slăbănog. Luzi-Renier, privind cele două medalii rămase de la el, nu-l găsesc simpatic: în chipul lui descopăr trăsăturile servilismului. Equicola e tipul literatului curtean. Pe Isabella o acoperă de hiperbolice laude. Marchizului Federico îi face tot felul de servicii, unele foarte puțin literare. Bandello face mare caz de el: e un „*archivio di lettere și*

tovarăș plăcut, isteț, glumeț, frumos vorbitor, din aceia de care nimeni nu se obosește."

Alături de Equicola este, în cercul de la Mantova, un intim al Gonzagilor, Calandra, scriitor în limba vulgară de poeme și tratate. Amic al lui Giovio, lăudat de Aretino, multă vreme secretar al marchizului Francesco și castelan al Mantovei, întrebuințat în misiuni diplomatice, el se ocupă, împreună cu Giulio Romano, de montarea teatrului mantovan. Erau apoi o sumă de latiniști și eleniști, de poeți de curte care serveau mai ales la proslăvirea patronilor și cîntarea isprăvilor războinice ale marchizului: Luzio-Renier au adunat (*La Coltura e le Relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*) toate aceste nume care, din nenorocire, n-au putut învinge timpul și rămîn numai în istoria literară a epocii. Sunt de notat totuși cîteva din ele. Așa printre familiarii marchizei era un umanist, jurist și medic, Paride Ceresara, cel care compunea — cum vom vedea — „invențiunile", adică subiectele de taboluri ce Isabella propunea pictorilor. Acest Ceresara mai era și astrolog; bunii mantovani îl credeau și necromant: cînd își zidi un măreț palat în Mantova, orășenii îl numiră *palazzo del diavolo*. Un poet mantovan care și-a lăsat numele în istoria literaturii era *macaronicul* Teofilo Folengo,¹⁴ autorul faimosului *Merlin Cocaio*, comic amestec de jargon latino-plebeu: acesta închină numeroase versuri Isabellei.

Printre gentilomii de curte literați erau cei doi frați Luigi și Cesare Gonzaga, înrudiți cu marchizul, ambii poeți și protectori ai artelor. Cesare se stabilește în urmă la Urbino, împreună cu Castiglione, care-l celebrează în *Cortegiano*. Înainte de plecarea la curtea Montefeltrilor, Castiglione — cum am văzut — petrecuse cîteva ani la Mantova, în intimitatea marchizei. Aceasta i-a păstrat amiciția chiar în timpul cînd marchizul Francesco îl prigonea pentru părăsirea curții lui. După căsătoria sa cu Ippolita Torelli și după ce marchizul îl iertase, Castiglione, înainte de a intra în serviciul lui Federico și de a pleca la Roma ca ambasador al acestuia, revine și stă cîtva timp la Mantova. În *Cortegiano*, celebrează pe Isabella prin gura magnificului Giuliano de Medici, iar în proemiul (manuscris) al cărții III o proclamă „tanto singulare di costume e virtù, che ogni laude è assai minor de li suoi meriti". În scrisorile către madonna Luigia, pe cînd marchizul îl dușmănea, Baldassare numește pe marchiză *la colonna nostra*. Devotamentul lui către Isabella e fără margini și o servește în toate felurile: în chestiile politice ca ambasador la Roma, în gusturile ei

¹⁴ Teofilo Folengo (1491—1544) — călugăr benedectin influențat de reforma lutherană, cunoscut și sub pseudonimele de *Limerno Pitocco* și *Merlinus Coccajus* — este unul dintre cei mai mari parodiști din prima jumătate a secolului al XVI-lea italian. Prin el, se inaugurează în Renașterea italiană așa-numita „poezie macaronică". În *Opus Macaronicorum*, el imbină, în hexametri pe jumătate latinești, jumătate italienești, cu terminațiuni latine și cu imitații din latină și germană, forma solemnă a epopeii culte cu hexametri bombastici și versuri leonine. În alte opere (*Baldus*, *La Moschaea* sau *Moscheis* — Războiul dintre muște și furnici, *La Zanitonella* — Lubirea dintre Zanina și Tonello, *Orlandino* — Isprăvile micului Orlando), parodia ocupă un loc spre care aspirase de multă vreme (*Jacob Burckhardt*, *Cultura Renașterii în Italia*, I, ed. cit., pp. 195—196, 322 și vol. II, pp. 58—59 și 230; *Francesco de Sanctis*, op. cit., pp. 516—520).

artistice și literare procurându-i tot felul de „antichități” și opere de artă ori comunicându-i noutățile literare interesante. Așa de la Roma îi trimitea toate *pasquinatele* care puteau să o înveselească. El este cel ce a adus la Mantova pe Giulio Romano, pictorul elev al lui Rafael, care avea să lucreze așa de mult la palatele și vilele lui Federico. Corespondența dintre marchiză și Castiglione e numeroasă în arhivele Gonzaga și plină de interes. La Roma, ca și mai târziu în Spania, Castiglione se gîndește cu duioșie la *bella loggia* din castelul marchizei unde petrecuse atîtea coasuri fericite.

Pomenirăm pe Matteo Bandello printre părtașii ocazionali ai întrunirilor marchizei. Ciudată figură acest călugăr dominican care se plimba prin Italia din curte în curte, scriind și povestind istorii, unele tragice, altele hazlii, adunînd pretutindeni material, aflîndu-se la largul lui în tot locul. Mai târziu, pe la 1550, avea să ajungă episcop în Franța, la Agen, unde avea să-și sfîrșească bătrînețele scriind mereu *novelle*. Multe din poveștile lui sunt localizate ca fiind spuse, de el ori de alții, în cercul marchizei: unele sunt chiar închinete Isabellei și celor din jurul ei. Nu toate ar putea fi astăzi povestite într-o societate ca aceea. E drept că novellierul are grijă, cînd povestea e prea îndrăzneată, să previe că marchiza nu era de față, ori să arate că se schimba vorba cînd stăpîna apărea. Isabella făcea mare caz și chiar haz de acest isteț povestitor. Prin 1518, Bandello avu oarecare dificultăți cu superiorul dominicanilor: era acuzat, și poate nu fără oarecare temei, că ducea o viață prea puțin monahală, dacă nu destrăbălată. Buna marchiză s-a grăbit atunci să-i dea un certificat de bune purtări. În scrisoarea ce a trimis atunci vicarului dominicanilor vorbește de „virtuțile și excelențele calități ce pururea a recunoscut venerabilului frate Matteo Bandello, de viața religioasă și modestă ce a dus tot timpul cît a stat în Mănăstirea San Domenico din Mantova.”

Cel mai mare poet al timpului, Lodovico Ariosto,¹⁵ venea din cînd în cînd la Mantova. Era ferrarez și de aceeași vîrstă cu marchiza, pe care o cunoscuse copilă în patria lor. Messer Lodovico era în serviciul fratelui Isabellei, cardinalul Ippolito d'Este. Isabella îi urmărea cu interes opera poetică. Cînd *Orlando furioso* fu imprimat în 1516, Gonzagii lăsară liberă trecerea prin teritoriile lor a hîrtiei necesare. Cînd opera ieși la lumină, Ariosto veni la Mantova să ofere exemplare marchizului și marchizei. Pe Isabella astfel o celebrează (*Furioso*, XIII, 59):

... quella
d'opere illustri e di bei studi amica,
ch'io non so ben se più leggiadra e bella
mi debba dire, o più saggia e pudica,
liberale e magnanima Isabella...

¹⁵ *Ludovico Ariosto* (1474—1535) — încoronat poet la Mantova de către Carol Quintul — este autorul lui *Orlando furioso* și autor de satire și comedii. Opera sa este „opera cea mai desăvîrșită a imaginației italiene, iar prin semnificația adîncă a ironiei ei, o coloană luminoasă în istoria spiritului omenesc” (*Francesco de Sanctis*, op. cit., p. 503).

Fu mare jalea la Mantova ca și la Ferrara cînd, în 1535, Ariosto se stînze prematur.

Sunt numeroși vizitatorii iluștri la Mantova. Tot ce era mai însemnat în literă ținea să cunoască pe vestita marchiză și cercul ei. Isabella, interesîndu-se de tot ce se producea în literatură, ținea întinsă corespondență cu spiritele cele mai alese ale timpului. În numeroasele ei călătorii cunoscuse cercurile cultivate de mai pretutindeni: la Milano, la curtea Morului, ca și la Urbino, la Roma ca și la Veneția. Mergea des la Ferrara unde se păstrau vechile tradiții de cultură ca și cele artistice. Toți poeții, mari sau mărunți, toți umanistii, toți scriitorii îi trimiteau operele lor; poemele ce i se închină sunt nenumărate. Marchiza citea totul și avea un cuvînt amabil pentru fiecare. Mulți din corespondenții ei ca și din poeții care-i dedică opere sunt astăzi căzuți în uitare. Dar dintre cei mari nu e nici unul cu care să nu fi fost în legătură. Conte de Matteo Boiardo o cunoscuse și el, copilă, la Ferrara. Vroise chiar să-i închine *Orlando innamorato*, a cărui compunere marchiza o urmărise cu cel mai viu interes. Conte de murise însă înainte ca să-și publice poemul: Berni, care îngrijește editarea, pus la cale de Aretino, pe atunci gonit de la curtea mantovănească, suprimă dedicația. Pietro Bembo, familiar al curților de la Ferrara și Urbino, era în corespondență cu Isabella înainte să o cunoască personal. La Mantova fu introdus de ducesa Elisabetta: ilustrul poet și umanist făcu mare impresie și o prietenie durabilă se legă între el și marchiză. Bembo îi trimitea, cu frumoase scrisori, toate operele lui, iar marchiza îi cerea tot felul de servicii. În timpul călătoriei ei la Roma, Bembo, pe atunci secretar al lui Leon X, îi arată, împreună cu alți iluștri amici, splendorile Cetății eterne.

Gian Giorgio Trissino, nobil vicentin și poet de valoare, celebrează pe marchiză în versuri latine și italiene. Mare admirator al Lucreziei Borgia, îi fusese destul să vină la Mantova ca să-și strămute entuziasmul asupra Isabellei. Într-un dialog din *Ritratti* laudă în termeni ditirambici atât frumusețea fizică, cît și calitățile ei spirituale. Mai tîrziu, într-o *canzone* în gustul lui Petrarca revine asupra subiectului și — după vorba lui Luzio-Renier — „țese unul din elogiile cele mai hiperbolice ce se pot închipui asupra unei femei”. Poem îndrăzneț și de un gust cam discutabil cînd e vorba de frumusețea fizică a unei principese care pe atunci împlinea 47 ani: poem nu de admirator discret, ci de amant. Dar se vede că așa era pe atunci tonul poezilor curteni. Marchiza, primind acea *canzone*, îi mulțumește și, glumind, pune la locul lui pe aprinsul cavalier: „atribuim acestea licențelor poezilor — și sunteți printre cei dinții ai acestei epoci —, poeți care au obiceiul să treacă, cu talentul lor, peste măsura obiectului ce descriu. Fără să respingem ceea ce scrieți despre noi, vă mulțumim foarte mult.”

Un alt amic devotat și corespondent al Isabellei este toscanul Bernardo Dovizi da Bibbiena, pe care l-am întîlnit la curtea de la Urbino. „Il bel Bernardo” vine la Mantova în 1512, împreună cu magnificul Giuliano de Medici, unde sunt primiți cu toată cinstea. Cînd

Bibbiena e făcut cardinal, marchiza îl felicită și-i urează ca ploaia de onoruri să nu-i schimbe „firea și obiceiurile”. Tinărul și veselul cardinal îi răspunde că nu este așa de naiv să creadă că măririle îl fac mai mare decât era: pentru marchiză rămâne pururea *quel stesso Moccicone* din trecut. În 1514, în timpul vizitei la Roma, Bibbiena face tot ce-i sta în putere ca șederea marchizei să fie cât mai plăcută. Cardinalul îi procură *anticaglie*, marchiza îi trimite daruri confortabile. Când Leon X spoliază pe ducii de Urbino, Bibbiena nu poate împiedica nimic; rămâne însă în termeni buni cu marchiza și cei de la Mantova. La moartea marchizului Francesco, în scrisoarea ce trimite moștenitorului Federico, îi dă sfaturi cum să se poarte cu marchiza văduvă: „În sfârșit și mai presus de orice să aveți în cea mai mare cinstire și respect pe prea ilustra și virtuoasa Doamnă mama voastră, luînd în aceasta pildă de la Regele prea creștin: Excelența Voastră știe ce respect și reverență poartă Doamnei mamei sale.” În a doua sa călătorie la Roma, Isabella nu mai găsește pe bunul cardinal, mort în 1520.

O mare afecțiune lega pe marchiză de poetesa Veronica Gambara, soția lui Gilberto da Correggio. Erau vechi relațiile dintre Gonzaga și acești nobili lombarzi. Un altul, Niccolò da Correggio, tip de curtean al Renașterii, cavaler strălucit în arme, poet, iubitor al artelor și al fastului, diplomat abil, era mare admirator al Isabellei, pe care o întâlnise la curtea sforzescă din Milano. Îi comunica toate compunerile și corespondența lor este destul de întinsă. Când Isabella avea nevoie de un *motto* pentru o medalie ce pusese să i se facă, lui Niccolò se adresează. Ca să revenim la Veronica Gambara, trebuie să notăm că ambele *gentildonne* aveau în comun nu numai dragostea de poezie dar și cea de pictură. Sfiasă, Veronica îi comunica poemele ei. Știind cât de pricepătoare era Isabella în arte, îi semnala operele unui tânăr pictor din orașul ei, care avea să ajungă faimos: era Antonio Allegri, zis il Correggio.¹⁶ La încoronarea lui Carol Quintul, în 1530, la Bologna, cele două amice se întâlnesc din nou și adună în jurul lor tot ce Italia avea atunci mai strălucit în literatură.

Marele poet napolitan Sannazaro participă și el la cultul universal pentru marchiza de la Mantova. Amic al regelui Federico, unchiul Isabellei, Sannazaro îl însoțise în exilul lui în Franța (exil suportabil căci regele îi dăruise ducatul de Anjou). De acolo ca și de la Napoli, unde se întoarce după moartea lui Federico, Sannazaro îi trimitea sonete și poeme. Amicului său Equicola îi scrie despre marchiză: *la illustrissima Signora nostra, unica fenice di questo secolo*.

¹⁶ Antonio Allegri (1494—1534) — zis Il Correggio — este unul dintre marii maștrii ai artelor Renașterii italiene, reprezentant al Școlii de la Parma. A lucrat pictură decorativă (cupola *Catedralei din Parma*) și de șevalet, cu subiecte religioase și mitologice, pe care le-a redus, prin procedee originale, la o situație lirică. În *Fecioara și pruncul Iisus*, în *Logodna Sfintei Ecaterina* și în *Sfântul Hieronim*, de exemplu, jocul de umbră și de lumină suprimă conturul lucrurilor și pune în evidență fondul emoțional al tablourilor, dezvoltînd arta clarobscurului inițiată de Leonardo da Vinci. Este concludent, din acest punct de vedere, tabloul *Madona și Sfântul Sebastian*, în care toate mișcările sînt sugerate prin clarobscur. El este unul dintre precursorii barocului în Renașterea italiană.

Cu răbdare de benedictini, despuind imensul *carteggio* al marchizei în arhivele mantovane, Luzio și Renier au urmărit și expus relațiile literare ale Isabellei cu toți scriitorii timpului, de la cei mai mari până la cei mai obscuri. Căci nu era poet, umanist, istoric, poligraf, filosof care să nu vrea să fie în legătură cu ilustra marchiză. Așa că aceasta exercită ani de zile cel mai „simpatice mecenatism spiritual” — după vorba acestor admiratori ai Isabellei. Bineînțeles, se trimitea multă tămâie la Mantova și mulți din poeții și poetaștrii ce-i închinau „operele” lor nu erau decât simpli adulatori; bunul simț al marchizei nu era însă niciodată în primejdie. Sunt și amănunte comice. Așa de pildă s-a întâmplat odată ca o cățelușă favorită a Isabellei să moară într-un accident; aflindu-se lucrul în toată Italia, în scurt timp a sosit la Mantova sumedenie de elegii și poeme, în latinește și italienește, din toate colțurile peninsulei, tinguindu-se toate *in morte della cagnetta Aura!*

Liberală, îngăduitoare și binevoitoare față de toți scriitorii, Isabella n-a ținut la distanță decât pe unul singur, care avea totuși mare reputație și era mai ales temut de toți principii, asupra cărora a exercitat toată viața un fructuos *chantage*: Pietro Aretino. Niciodată n-a vroit să știe de el. Ca și cum n-ar fi existat. Îl cunoscuse, desigur, pe vremea când venise la Mantova, lângă fiul ei Federico, care-l prețuia mult: văzuse cât valora omul și talentul lui, cum văzuse apoi și purtările lui față de îngăduitorul marchiz. Asemenea ignorare disprețuitoare nu putea răbda un Aretino. Este singurul om din Italia și de aiurea care îndrăznește să-i aducă injurii. Injurii însă anonime, în felul pe care el îl credea spiritual. Așa în *Pronosticul* lui pe anul 1534, Aretino prevestea că iarna va fi foarte grea, așa că lumea va sta mult în pat și deci fecunditatea va fi miraculoasă. Până și „*la monstruosa marchesana di Mantova, la quale ha i denti di hebeno e le ciglia di avorio, dishonestamente brutta et archidishonestamente imbellettata, partoriră în senettute sua senza copula maritale.*”

V

Biblioteca Isabellei

Mare cititoare și amatoare de cărți frumoase, marchiza își formase de timpuriu o vastă bibliotecă. Pe lângă cele închinat ori trimise de scriitorii care o admirau, erau numeroase cărțile ce-și procura, cu mare îngrijire, prin corespondenții ce avea în toate orașele de cultură din Italia. În inventarul făcut în 1541 — trei ani după moartea Isabellei — și păstrat în arhivele Gonzaga, figurează multe din cărțile ce posedase; nu toate, cum observă Luzio-Renier, căci multe avuseseră vreme să dispară: pierdute, împrumutate, furate; altele vor fi figurând în inventarul bibliotecii fiului ei, ducele Federico. Biblioteca Gonzagilor, ca și colecția lor de opere de artă, a avut o soartă tristă: succesorul ultimului Gonzaga, Vincenzo II, Charles de Nevers, vinduse, pe la începutul secolului XVII, întreg fondul de *codices* mantovani ducelei Carlo Emanuele I de Savoia; la începutul secolului XVIII fu risi-

pit și ce mai rămăsese : multe din cărțile cele mai importante trecură de Marciana din Veneția, la Bodleiana din Oxford ca și în diverse colecții particulare.

Operele clasice latine făceau fondul bibliotecii Isabellei, împreună cu oarecare autori greci, în traduceri latine sau italiene. Nu lipseau nici romanele cavaleresti, în special cele din ciclurile franceze. Un an după căsătorie, tinăra marchiză scria corespondentului ei din Veneția, Giorgio Brognolo : „Am dori să trimiteti pe cineva prin toate prăvăliile cu cărți de vânzare din Veneția, ca să însemneze toate cite sunt acolo în limba vulgară, atât în rimă cât și în proză, conținând bătălii, istorii și romane (*fabule*), fie de moderni ori de antici și mai ales despre paladini din Franța, și orice alt s-ar găsi, și să mi le trimiteti cât mai repede puteți.” Brognolo îi trimite un lung catalog și Isabella alege diverse cărți italienești de istorie și romane. Avea o deosebită predilecție pentru romanele cu *paladini de Franța* : le cunoștea așa de bine încât putu, în 1491, pe când se afla la Milano, la sora sa Beatrice, soția Morului, să susțină cu Galeazzo Visconti o lungă discuție asupra meritelor cavalerilor Orlando și Rinaldo, marchiza susținând cauza lui Rinaldo și Galeazzo pe cea a lui Orlando. Tinăra încă s-a interesat de aproape de opera lui Matteo Boiardo : se zicea că numai grație insistențelor ei contele terminase *Orlando innamorato*. Celălalt Orlando, *il furioso*, al lui Lodovico Ariosto, o interesa deopotrivă. Am notat ce a scris poetul despre marchiză și cum a venit la Mantova să-i aducă primul exemplar. Îi plăceau, de asemenea, și romanele spaniole : amicul său Niccolò da Correggio traduce în italiană *Tirante el Blanco* al lui Martorell. Bineînțeles, marii scriitori *in volgare* : Dante, Petrarca și Boccaccio nu puteau lipsi din biblioteca ei : în inventar figurează operele lor, în cele mai bune ediții și unele în mai multe exemplare.

Tocmai în acel timp începuse, la Veneția, Aldo Manuzio să imprime admirabilele și savantele lui ediții de clasici latini, greci și italieni, în formatul și caracterele care au făcut celebră casa aldină. Imprimeria fusese introdusă la Mantova încă din 1472, dar cărțile publicate acolo nu puteau rivaliza cu frumusețea și perfecțiunea cărților tipărite la Veneția. La 8 iulie 1501, marchiza scria corespondentului său de la Veneția, muzicantul Lorenzo da Pavia : „S-au adus aci spre vânzare oarecare Virgillii tipăriți în format mic, cu literă mărunță și aproape *cancelleresca*, îmi plac foarte mult ; aud că încep să tipărească și cărți din Petrarca și Ovidiu...” Marchiza le dorea pe toate, dar „pe hîrtie bună” (*in carta bona*). Prin *carta bona*, marchiza înțelegea *carta pecora*, adică pergament, nu hîrtia obișnuită, care era *carta bambagina*. Răspunsul lui Lorenzo e citat de toți cîți s-au ocupat de marchiza noastră ca și de industria vestitului tipograf venețian.

„*Illustrissima Madama*, văzînd că doriți să vă trimit cele trei cărți, anume Virgiliu, Petrarca și Ovidiu, pe hîrtie bună, îndată m-am dus acasă la maestrul Aldo, cel care tipărește zisele cărți în format mic și cu literă cancelărească, cea mai frumoasă ce s-a văzut vreodată, și cel care a inventat prima tipărire grecească și mi-e prieten scump. Deocamdată nu se poate avea decît Virgiliu pe hîrtie bună : vi-l trimit cu aceasta. Petrarca nu e încă terminat și n-au tras decît 15 pe hîrtie bună și sunt toate reținute. Asta din pricina lipsei de hîrtie bună, care

cu greutate se găsește. Totuși, Senioria Voastră va avea un Petrarca din cei 15: va fi ales foaie cu foaie, ca să aveți pe cel mai frumos. Cu atât mai mult cu cât acel Petrarca a fost dat la tipar de messer Pietro Bembo, care vă e foarte devotat. A avut în mină cartea lui Petrarca, scrisă de el însuși și s-a tipărit literă cu literă, cu cea mai mare sirguință... După Petrarca, cu aceeași literă și în același format se va tipări Dante, apoi Ovidiu, care se va începe la sfârșitul lui septembrie, dar Dante peste 20 zile; așa că vă rog să faceți să se caute pergament bun de ied, curat, alb și egal de subțire, așa cum am găsit pe vremuri la Mantova. Voi face astfel ca să aveți numai lucruri rare și fără egal, așa cum este și Senioria Voastră. Pentru Virgiliu și Petrarca spun că nu vor mai puțin de 3 ducăți de fiecare..."

Și marchiza avu frumoasele ediții ale lui messer Aldo. Curînd editorul venețian intră în relații directe cu marchiza și-i trimite tot ce tipărește, iar unele opere i le închină. În mai 1505, Isabella îi cere tot ce a tipărit din autorii latini, afară de Virgiliu, pe care-l avea. Aldo îi trimite pe Marțial, Catul, Tibul, Propertiu, Horațiu, Juvenal și Persiu „*ligati et miniati*". Marchiza îi cerea, cînd va imprima alte opere, să tragă exemplare „*in carta membrana a nostro nome*". De data asta se ivi o neînțelegere între editor și marchiză asupra prețului cărților. Se vede că Manuzio exagera cerînd, de pildă, pentru cei trei satirici „6 ducăți ori cel puțin 4; pentru elegiaci 3 ducăți sau cel puțin 2 1/2"; Isabella, amatoare de lucruri frumoase, nu înțelegea să risipească și știa să se tocmească. Primind cărțile, răspunde: „Messer Aldo, cele patru volume pe pergament ce ne-ați trimis sunt, după judecata tuturor, de două ori mai scumpe decît fac. Le-am restituit trimisului vostru, care a recunoscut adevărul, scuzîndu-se că tovarășii voștri nu vor să lase mai ieftin."

Deși învățase rudimentele limbii grecești, Isabella nu putea citi în original autorii eleni. Și-i procura însă pentru frumusețea edițiilor aldine și-i citea în traduceri latinești. Ceru, de asemenea, cărți ebraice, ca să-i fie traduse. Cînd apăru, către sfârșitul vieții ei, *De bello judaico* al lui Iosef Flaviu, Benedetto Agnello i-l trimise de la Veneția. De abia sosită la Mantova, ceruse lui Brognolo o *Biblia historiata*. Poseda, de asemenea, frumoase cărți de rugăciuni miniate și bogat legate. După moartea părinților săi ceru de la Ferrara să i se trimită brevia-rele de care se serveau. Nu lipseau din biblioteca marchizei nici căr-țile de religie: sunt trecute în inventar predicele lui Savonarola și alte scrieri mai puțin ortodoxe.

VI

Isabella și descoperirile geografice

În ultimii ani ai secolului XV, Italia asistă uimită la marile desco-periri geografice. Un italian, în serviciul regilor catolici, descoperă America. Vestii sosesc de pretutindenii, cu descrierea minunilor gasite de navigatori, la curtea din Mantova. Arhitectul Luca Fancelli, din serviciul marchizului, îi scria de la Florența, atunci cînd sosise din Spania vestea întoarcerii lui Columb.

„Excelența Voastră va fi auzit că s-au primit scrisori anunțând că regele Spaniei a trimis câteva corăbii peste mări, care după o plutire de 36 zile descoperiră anume insule, printre care una mare spre răsărit, cu riuri largi și munți înspăimântători, cu pământ mănos, locuit de bărbați și femei frumoase care umblă goi... Țara e bogată în aur, oamenii sunt blinzi și darnici de ale lor; sunt multe neamuri de palmieri și unii arbori foarte înalți. Mai sunt și alte insule; la cinci li s-a și dat un nume și una e mare aproape cât Italia. Riurile poartă aur, e mare belșug de aramă, dar nu se găsește fier; sunt multe alte minuri, dar de acolo nu se vede nici polul arctic nici cel antarctic.”

Alți doi slujitori ai marchizului se aflau în Spania, trimiși să cumpere cai, tocmai la întoarcerea lui Columb. Giovanni dei Bardi și Gianbattista Strozzi scriu din Cadiz stăpînului lor :

„Un marinar din Savona numit Columb a debarcat aci aducînd 30 000 de galbeni în aur, piper și alte mirodenii, papagali mari cît ereții și roșii ca fazanii. Au găsit arbori purtînd bumbac subțire, alții ceară și fire de in, și oameni semănînd a tătari, înalți și ageri, cu lungi plete căzîndu-le pe umeri. Mănîncă carne de om și îngrașă oamenii ca pe claponi și le zic canibali... Au adus 12 indieni pe care i-au trimis regelui.”

În iunie din același an, un studios, anume Ponzzone scria din Ferrara marchizei Isabella :

„Aflu că un om numit Columb a descoperit de curînd pentru regele Spaniei o insulă în care oamenii sunt de statura noastră dar cu pielea arămie și nasul ca al maimuțelor. Căpeteniile lor poartă o placă de aur în nări care le acoperă gura; femeile au chipul cît roata și toți, bărbați și femei, umblă goi. Au adus 12 bărbați și 4 femei pentru regele Spaniei, dar sunt așa de slăbiți că doi au căzut bolnavi de o boală pe care medicii nu o pricep, și au murit. Ceilalți au fost îmbrăcați. Par deștepți, sunt blinzi și gentili. Nimeni nu pricepe limba lor.”

Vin pe urmă descoperirile portugheze. În noiembrie 1499, marchizul Francesco scria din Ferrara Isabellei povestindu-i, probabil, despre expediția lui Vasco de Gama. „Seniorul tatăl vostru a primit prin căi diverse două copii de scrisori ale unor portughezi care au navigat prin locuri necunoscute, pe unde nimeni n-a fost de cînd oamenii își amintesc. Fiind lucru nou și plăcut de cunoscut, vă trimitem copiile ca să împărtășiți plăcerea; deși lucrurile par fabuloase, Senioria voastră să știe însă cu siguranță că sunt totuși adevărate.” Isabella era așa de interesată de asemenea noutăți încît toți corespondenții ei ca și războinicul ei soț se grăbeau să-i comunice tot ce aflau.

Mult mai tirziu se întîmplă ca un vicentin, care fusese în serviciul episcopului italian Francesco Chiericati, pe cînd acesta se afla în misiune în Spania, să ia parte la expediția lui Magellan care făcu primul ocol al lumii. Acest Antonio Pigafetta, dornic să vadă lucruri noi, părăsise pe bunul episcop și se înrolase pe corăbiile lui Magellan; plecat din Sevilla la 10 august 1519 nu se întorsese decît la 8 septembrie 1522, după numeroase și dureroase aventuri. Chiericati scria marchizei că acest vicentin ținuse în jurnal al întregii lui călătorii, care este *cosa divina*. Curioasă, marchiza vroi să ia cunoștință numaidecît de

relațiunea lui Pigafetta. Episcopul trimise pe autor în persoană. Navigatorul avu mare succes la Mantova cu povestirile lui : expunerea lui naivă, în care intră mult adevăr alături de lucruri fabuloase, se citește cu interes și astăzi. Măgulit de primirea ce i se făcuse, vicentinul făgădui să închine cartea marchizului Federico. Ducându-se însă la Roma, papa Clement VII pretinse ca relațiunea să-i fie lui dedicată. Sărmanul Pigafetta se scuză față de marchiz și-i promise să-i trimită primul exemplar tipărit sau chiar să scrie pentru el un exemplar cu mîna proprie. Marchizul nu se supără, ba chiar ajută cu bani la tipărirea în Veneția a acelei faimoase *Relazione*. Navigatorului nu-i plăcea deloc la Roma și dorea, grație intervenției lui Castiglione, să intre în serviciul lui Gonzaga la Mantova.

II

ISABELLA D'ESTE ȘI ARTELE

I

„I Camerini d'Isabella“

Nici una din preocupările artistice ale timpului nu era străină Isabellei d'Este. Crescută în mijlocul splendorilor arhitecturale și picturale ale castelului și vilelor din Ferrara, de mică i se formase gustul. Sosind ca tinăra mireasă în trista Mantova și avînd să locuiască în masivul Castello Vecchio, înconjurat de apele moarte ale lacurilor, ea preferă vastelor săli de aparat, atunci în toată prospătatea frescelor lui Mantegna, un apartament mai intim, unde să poată studia netulburată și înconjurată de operele de artă ce admira cu atîta rîvnă. Douăzeci de ani trăi marchiza la Castello Vecchio, în ceea ce numește în scrisori *il mio studiolo* — mici încăperi în care strînsese primele ei tablouri, cu cărțile, instrumentele de muzică și sculpturile vîinate în toată Italia. Dar vechiul castel nu era decît o fortăreață și în curînd Isabella se găsi la strîmtoare în micul ei *studiolo*. Gonzagii erau neam de constructori și palatul lor creștea mereu, pînă ajunse imensa *Reggia* ce vedem și astăzi. Cînd palatul Buonaccolsi, fosta reședință a căpitănilor poporului din Corte Vecchia, fu încorporat în *Reggia*, marchiza își rezervă cîteva camere în catul de jos, unde putu să-și pună colecțiile ei artistice care creșteau mereu. Aceasta este faimoasa *grotta*, care avea să ajungă celebră în toată Italia : într-însa ani de-a rîndul avea să se adune, în jurul ilustrei marchize, tot ce era mai ales în timpul ei : principii, curteni, poeți, artiști, umaniști. Un poet de curte, Raffaello Toscano, a descris în cinci octave acea *grotta*, compunere poetică fără mare valoare literară, dar care a înlesnit cercetătorilor de mai tirziu identificarea locului și operelor care-l împodobeau. Bunul Toscano ne spune că cinci camere compuneau *grotta* „care ascunde

în sinul ei tot ce frumoasa Italie are mai prețios : magnanima Isabella d'Este a construit-o și a împodobit-o splendid ; Mantegna și alți pictori și-au arătat geniul lor în tablouri sublime."

Isabella călătorea mult, dar cât sta la Mantova își împărțea timpul între *studiolo* și *grotta*. Mai târziu, când fiul ei Federico, ajuns domnitor, o rugă să-i lase lui întregul Castel vecchio, construi pentru marchiză un vast apartament, în partea cea mai înaltă a Reggioi, cu întinsă priveliște asupra lacurilor și câmpiei mantovane, numit *il Paradiso*. În acest apartament, Isabella avea o deosebită predilecție pentru trei camere — *i camerini d'Isabella* — pe care le împodobise după gustul ei sigur : aci avea să-și petreacă ultimii ani ai vieții.

Reggia de la Mantova, palat imens, mai bine zis o adunare de mai multe castele și palate, mai vast poate ca Versailles, a avut soarta cea mai tristă. În 1630 când Mantova fu luată de imperiali, palatul fu golit de toate operele de artă : catastrofă mai mare pentru arta italiană ca jaful Romei din 1527. Sub dominația austriacă a Mantovei care durează mai bine de 150 de ani, palatul fusese transformat în cazarmă. Același lucru sub dominația franceză. La sfârșitul secolului trecut nu era decât o vastă ruină. În ultimul timp, [...], *la Reggia* renaște încetul cu încetul ; multe părți au fost restaurate ; rămâne totuși, față de ce a fost, un imens schelet. Printr-un noroc deosebit, *i camerini d'Isabella*, sus la *Paradiso*, s-au păstrat cu ornamentația lor, așa cum fusese făcută sub ordinele marchizei. Bineînțeles, n-a rămas decât cadrul, căci operele de artă erau de mult împrăștiate. Așa cum este, cadrul e delicios și mărturia gustului Isabellei : porți de marmură sculptate și mozaicate în toate culorile, cu medalioane conținând delicate statuete (atribuite lui Cristoforo Romano) ; splendid tavan albastru și aur sculptat în motive care se întrepes ca un bogat frunziș ; *intarsiatura* pe pereți, adevărate picturi în lemn, reprezentând orașe fantastice ; și peste tot motivele ornamentale favorite ale Isabellei : instrumente și note de muzică, devize în toate limbile, unele adevărate *rebus*, care au dat mult de lucru curioșilor voind să le dezlege.

Cu patima ce pune în toate, tinăra marchiză se strădui ani de-a rândul să-și creeze, în *studiolo* ca și în *grotta*, un cadru artistic răspunzând gusturilor ei. Începu atunci goana după opere de artă, fie antice fie de meșterii epocii. O bună parte din corespondența Isabellei, păstrată în arhivele Gonzaga, e consacrată acestei perpetue vânători. Avea amici, corespondenți și oameni devotați în toate orașele italiene, principii înrudiți, înalți prelați, scriitori, artiști, umaniști, pe lângă ambasadorii soțului ei : pe toți îi mobilizează pentru satisfacerea dorințelor ei artistice. Nimic nu o descurajează, nimic nu o oprește pe apriga colecționatoare. Cu posesorii de antichități lucrul era mai lesne : plătind bine, putea obține orice ; mai greu era cu comenzile artiștilor vii ; aceștia nu erau totdeauna comozi, deși aveau de a face cu o principesă. În corespondența marchizei găsim istoricul tribulațiunilor îndurate în relațiile cu marii artiști ai timpului.

II

Mantegna la Mantova

Pentru colecțiile ei, Isabella dorea un cadru de pictură strălucit. Vroia opere de mîna celor mai mari meșteri ai timpului. De aci numeroasele demersuri pe lîngă mai toți pictorii iluștri. Unul din cei mai mari, Andrea Mantegna,¹⁷ era stabilit de mult (din 1458) la Mantova ca pictor al curții. Copilă, îl întîlnise la Ferrara, unde zugrăvisese chipul mamei sale Leonora de Aragon și făcuse decorurile pentru reprezentațiile teatrale de care ducele Ercole era așa de pasionat. Cînd Isabella sosește la Mantova, Mantegna terminase de zugrăvit la *Sala dei Sposi* în castel și *Triumful lui Cesar* în vila de la Pusterla. Tot el avea să împodobească și celelalte palate și vile ale Gonzagilor. Era natural ca pentru primele ei tablouri Isabella să se adreseze marelui meșter venețian. Cum acesta locuia în Mantova, în corespondența Isabellei nu se găsește mai nimic relativ la tablourile ce-i comandă. Metoda ei o găsim însă din belșug în corespondența cu ceilalți pictori: metodă bizară și menită să stînjenească mult libera inspirație a artiștilor.

Intr-adevăr, marchiza nu se mulțumea să comande tablouri cu anume subiect și de anume dimensiuni, dată fiind întinderea restrînsă de care dispunea în cămăruțele ei, ci impunea pictorilor un scenariu extrem de amănunțit, ceea ce numea *invenzione*, *storia* or *fabula*, pe care artiștii trebuiau să-l execute aidoma, fără să le fie permis a adăuga altceva de la ei. Aceste *invenzioni*, de cele mai multe ori opera umaniștilor sau poeților de curte din jurul marchizei, erau destul de laborioase. De aci ciudățenia multora din picturile colecției Isabellei, adevărate *rebus*, alegorii complicate, în care domina preocuparea mitologică și literară. Nici marchiza, nici poeții ei nu-și dădeau seama că pictura e un lucru și literatura un altul. Unele din aceste *invenzioni* s-au păstrat și se găsesc în corespondența marchizei: fără ele nu s-ar fi putut pricepe mare lucru din operele care împodobeau micul ei muzeu.

Nu știm cum se va fi acomodat cu restricțiile impuse marele meșter, care era un om grav și auster, puțin răbdător. Nu va fi voit, totuși, să nemulțumească pe tînăra și frumoasa lui suverană, și astfel îi zugrăvi pe comandă faimoasele două alegorii: *Parnasul* și *Lupta Castității contra Vițiilor* (care se află astăzi, împreună cu alte cîteva tablouri ale Isabellei, la Louvre). Primul tablou, cel mai reușit, e luat

¹⁷ Andrea Mantegna (1431—1506) — pictor și gravor italian din Școala de la Padova — a reînnoit pictura în întreaga Italie septentrională. Este, după Piero della Francesca (1416—1492), prima personalitate puternică și originală din Quattrocento, prin „telescoparea” spațiilor succesive, trase unele dintr-altele la diversele planuri ale tabloului, ceea ce face ca, în opera lui, toate obiectele să aibă un accent deopotrivă de puternic, ca și cum ar fi toate la fel de importante (*Andrei Ojetea*, op. cit., pp. 400—401). A decorat sala palatului ducal din Mantova, numită *Stanza degli Sposi* (1465—1474), tripticul pentru Biserica „Sfîntul Zenon din Verona” (1457—1459), cartonul *Triumful lui Iuliu Cezar* (pentru teatrul din Mantova), *Madonna della Vittoria* (1495), *Parnasul* (1497), în care divinitățile creștine își pierd aureola lor biblică, pe cînd omul nou al Renașterii își regăsește măreția vieții pămîntești și demnitatea lui unică în Univers.

din mitologie și reprezintă pe Apollon cîntînd din liră muzelor care dansează cu mișcări pline de grație; deoparte, Mercur privește scena ținînd în friu calul Pegas sus pe un tăpșan, Marte stă triumfător alături de Venus, splendidă în goliciunea ei, pe cînd Cupido aruncă săgeți ursuzului Vulcan, care făurește arme în caverna lui. Cel de al doilea tablou, mai complicat, e plin de un simbolism filosofic așa cum îl înțelegeau umanistii epocii: cele două zeițe caste, Diana și Minerva, aceasta cu o faclă în mînă, înaintează risipind întunericul și izgonind viciile, luxul, trîndăvia și alți monștri, pe cînd justiția planează în aer. Mantegna, pictor tragic de mare intensitate, nu era obișnuit cu ficțiunile mitologico-filosofice; simplitatea compozițiilor lui obișnuite nu se împăca deloc cu complicațiile acestea literare; s-a supus totuși și a introdus în tablourile pentru Isabella cît a putut mai mult din idealul lui de frumusețe; ele rămîn însă bizare și nu cele mai bune ale lui. Aceste două bucăți au rămas centrul galeriei marchizei: tot ce a comandat în urmă trebuia să se armonizeze cu pictura lui Mantegna.

III

Isabella și Leonardo

În fruntea pictorilor mari ai timpului strălucea Leonardo da Vinci. Isabella îl cunoscuse la Milano, la curtea lui Lodovico Sforza și a Beatricei, sora ei. Leonardo picta, sculpta statui, era arhitectul și inginerul militar al Morului. Într-o scrisoare către Francesco Malatesta, agentul ei la Florența, marchiza îi cerea, în martie 1502, pentru evaluarea unor vase prețioase ce i se propuseseră, să se adreseze unui bun cunoscător cum e de pildă „Leonardo, pictorul de la Milano, care este amicul nostru”, — dacă se află la Florența. Este sigur că în preajma anului 1500 Leonardo fusese la Mantova ca să facă portretul Isabellei. Dovada reiese dintr-o scrisoare din martie 1500 a celui mai activ corespondent și agent al marchizei la Venetia, muzicantul și fabricantul de lăute Lorenzo da Pavia. Trimitîndu-i un nou instrument artistic lucrat de el, Lorenzo adăuga: „Leonardo da Vinci se află la Venetia; mi-a arătat un portret al Senioriei Voastre care e foarte natural și mi se pare nu se poate mai perfect.” Care să fi fost acel portret? Cercetătorii au ajuns să-l identifice, tot grație corespondenței Isabellei și să afirme că este, împreună cu medalia lui Cristoforo Romano, singurul ei portret autentic. În martie 1501, cerînd — cum vom vedea — carmelitului Piero di Nuvolara, care pe atunci predica la Florența, să se informeze dacă Leonardo ar fi dispus să picteze ceva pentru *studio* al ei, adăuga: „Îl veți ruga, de asemenea, să ne trimită o altă schiță a portretului nostru, căci ilustrul nostru soț a dăruit pe cea lăsată de artist aici.” Era deci vorba de o schiță de portret: un exemplar fusese lăsat la Mantova, iar Lorenzo da Pavia văzuse schița păstrată de pictor. Că portretul în culori n-a fost niciodată executat rezultă dintr-o scrisoare posterioară cu cîțiva ani a Isabellei către Leonardo (mai 1504): „Cînd ați fost în acest ținut și ne-ați făcut portretul în cărbune (*quando fusti in questa terra et che ne retrasti de*

carbone), ne-ați promis să ne zugrăviți într-o zi în culori, dar pricepînd că vă va fi greu să vă țineți de făgăduială, pentru că ar trebui să veniți încoace, vă rugăm să vă țineți de legămîntul față de noi înlocuind portretul nostru cu un Crist copil, la vîrsta cînd dispută în templu..." Schița rămasă la Leonardo, și după care s-ar fi tras cîpii, ar fi celebrul desen în cărbune, cu ușoară coloratură în acuarelă, păstrat la Louvre. Marchiza e reprezentată de profil, bustul aproape de față amintind poza Giocondei, cu brațele grațios încrucișate; linia pură a figurii, cu fruntea bombată sub părul despletit, prins de o panglică pe frunte, nasul drept, bărbia voluntară, expresia întregă a chipului denotă mîna unui meșter. Nu există nici o îndoială asupra atribuției lui Leonardo a acestui desen. Cît despre identificarea modelului cu marchiza noastră, asemănarea acestui profil cu cel din medalia lui Cristoforo Romano, autentificat prin inscripția *Isabella Esten. March. Mant.*, medalie turnată cam la aceeași epocă, este așa de mare, încît nici asupra acestui punct nu încap îndoieli. Suntem în fața chipului marchizei la vîrsta de douăzeci și cinci de ani. Un alt amănunt. Desenul de la Louvre poartă numeroase înșepături de ac, ceea ce înseamnă că a servit de clișeu, or *maschio* cum se zice pe italianește, pentru a fi copiat. Puternică prezumție că acesta e originalul desenat de mîna lui Leonardo. Căci există alt exemplar în cabinetul de desene de la Uffizi la Florența, menționat de Charles Yriarte: e o sanguină, cu o ușoară variantă în pieptănătura modelului.

Isabella dorea să aibă cu orice preț o operă de Leonardo. La 22 martie 1501 scria predicatorului Piero di Nuvolaro la Florența:

"Reverendissime Părinte, dacă Leonardo pictor florentin se află la Florența în acest timp, vă rugăm să cercetați ce viață duce, adică dacă, precum ni s-a spus, lucrează la vreo operă, de ce fel este și dacă are să mai zăbovească mult în acel oraș. Vă mai rog să vă informați, ca și cum lucrul ar veni de la Cucernicia Voastră, dacă ar fi dispus să zugrăvească un tablou pentru al nostru *studio*, și dacă primește, am lăsa la alegerea lui subiectul și epoca execuției. Dar dacă se împotrivește, ați putea să-l aduceți să ne zugrăvească un mic chip al Madonei, așa cum știe el să-l facă, plin de credință și blîndețe."

Nuvolaro, în răspunsul lui, dă prețioase amănunte asupra lui Leonardo. "După cîte aud, viața lui Leonardo e plină de varietate și supusă la mari fluctuații; pare a trăi zi cu zi. De cînd e în Florența n-a făcut decît un singur carton: a închipuit un Crist în vîrstă de abia un an, care vrea să scape din brațele mamei-si ca să apuce un miel și să-l strîngă..." Și Nuvolaro descrie foarte frumos și amănunțit această schiță de tablou în care recunoaștem faimosul grup de la Louvre al Madonei cu Sfînta Anna și bambino. Scrisoarea continuă: "N-a mai lucrat nimic de atunci; doi din elevii lui fac portrete și el le îndreaptă (*a le volte in alcuno mette mano*); s-a săturat de pictură (*è impacientissimo al penello*) și se ocupă numai de geometrie..." Nuvolaro face intervenția, Leonardo promite să răspundă direct marchizei; dar nimic nu sosește. În iulie 1501, marchiza scrie lui Leonardo prin ambasadorul Ferrarei, Manfredo Manfredi, care remite scrisoarea "în mîini proprii". Pictorul răspunde asigurînd pe marchiză de dorința lui de a o satisface

și că în curînd va începe să lucreze pentru ea. Trec trei ani și nici o veste... E drept că în acel timp Leonardo încearcă mari necazuri care-l fac să se lase cu totul de pictură. Amicul și protectorul său Lodovico Sforza e gonit de la Milano și dus în captivitate în Franța. Cum nota pictorul în carnetele sale: „*Il Duca ha perso lo Stato e la roba e la libertà, nessuna opera si finì per lui*”. Leonardo rămîne fără patron. Statuia ce ridicase la Milano pentru gloria întemeietorului dinastiei Sforza — prima statuie ecvestră în Italia timpurilor noi — e distrusă de soldații francezi. Își oferă atunci serviciile de inginer militar lui Cesare Borgia; doi ani de-a rîndul urmează prin Romagna pe noul principe ocupîndu-se mai ales de fortificații și balistică. După ruina lui Cesare se întoarce în patrie, la Florența. Marchiza se grăbește, în mai 1504, să-i reamintească vechile promisiuni. Prin Angelo del Tovaglia îi trimite scrisoarea pomenită mai sus prin care, dispensîndu-l de a-i face portretul, îi cerea să picteze un Crist copil în templu, „executîndu-l cu farmecul și suavitatea ce caracteriză arta voastră.” Leonardo lucra atunci la faimosul carton al bătăliei de la Anghiari ce-i fusese comandat lui ca și lui Michelangelo de gonfalonierul Soderini. Marchiza știa acest lucru, dar adăuga că zugrăvind printre picături pentru ea, pictorul se va odihni de atîta istorie... Tovaglia, sceptic, o informează că „Leonardo a promis să execute opera în ceasurile ce va încerca să fure din lucrul ce a primit pentru Seniorie. Mă voi ține atît de Leonardo cît și de Perugino”¹⁸ marchiza îi ceruse și acestuia un tablou pentru *studio*/; amîndoi mi-au făgăduit să lucreze și-mi par a fi plini de bunăvoință; mă tem însă că se vor lua la întrecere care să ajungă cel din urmă. Nu prea știu cine va fi biruitorul, dar m-aș prinde pentru Leonardo.” Tovaglia avea dreptate. Zadarnic intervine din nou Isabella cu scrisori către Tovaglia și Leonardo: nimic nu sosește, căci nimic nu fusese început. În 1506, marchiza vine la Florența ca să se închine la Santa Maria dell'Annunziata; vede pe Leonardo; în favoarea ei intervin *gonfaloniera* Soderini și un unchi al pictorului, Alessandro de Amatoribus: Leonardo promite din nou să înceapă în curînd lucrul. Dar tot nu se hotărăște. În inventarul operelor rămase în *Paradiso* la moartea Isabellei nu se găsetse nimic de mîna lui Leonardo.

IV

Necazuri cu Perugino și Bellini

Afară de Mantegna, patru alți mari pictori colaborează la îndobirea faimosului *studiolo* al Isabellei: Perugino, Giovanni Bellini,

¹⁸ Perugino, cu numele său adevărat *Pietro Vanucci* (1445 sau 1446—1524) — pictor italian din Școala de la Umbria — a lucrat pictură murală și de șevalet (cu teme mitologice, biblice și alegorice). În lucrările sale principale (*Adorarea pruncului Iisus*, *Martiriul Sfîntului Sebastian*, *Răstignirea*, *Așezarea în mormînt*, *Amorul și Castitatea* nu lipsește grația, care pune în relief un anume manierism, din care cauză frumoasele sale figuri umbriene, blonde, pline, roze, proaspete, cu buzele înflorite de surisul din tablourile lui *Leonardo da Vinci*, întristează întrucîtva. „El a introdus în pictură simetria, care este contrară echilibrului, și a imobilizat spațiul prin duritatea dulceagă a tonurilor sale de albastru, de verde, de roșu crud, orchestrate aproape la întîmplare. Vigoarea sa rotundă, eleganța sa îndoielnică dar

Lorenzo Costa și Francesco Raibolini zis Francia. La moartea marchizei, tablourile lor se găseau în apartamentul din *Paradiso*, după ce fuseseră întâi în *studiolo* din Castel Vecchio. Isabella vroise să dea o unitate acestui *ensemble* pornit dintr-o unică inspirație mitologică și filosofică, unitate care se regăsea în subiecte, ca și în dimensiunile tablourilor și felul cum erau luminate. Lucrul mersese mai ușor cu Mantegna care se afla la Mantova. Necazurile Isabellei încep cu ceilalți pictori. Martoră stă corespondența marchizei. În acel *carteggio* comanda făcută lui Perugino ocupă 53 scrisori, peste 40 cea a lui Giovanni Bellini și Francia. Ceea ce stînjenea pe artiști era mai ales cadrul strict în care li se restringea inspirația, acele *invenzioni*, filosofice ori literare, dar prea puțin picturale. Le era greu pictorilor să refuze o clientă ca marchiza: căutau prin amînări să o obosească și să o facă să renunțe. Dar inimoasa Isabella cînd vroia un lucru îl vroia pînă la capăt.

Experiența cu Perugino e cea mai semnificativă. Cinci ani se luptă marchiza ca să obțină ceea ce pictorul promisese, cu gîndul să nu se țină de cuvînt. E drept că Perugino avea o viață destul de aventuroasă și dezordonată, și că nepăsarea lui era destul de mare. Este sigur că faimoasa *invenzione* ar fi executat mai repede, în stilul lui, orice alt tablou. Isabella e nevoită să recurgă la tot felul de emisari ca să constrîngă pe pictor să se țină de cuvînt; rînd pe rînd roagă, insistă, amenință, glumește, se indignează. Un prim emisar, Francesco Malatesta, pus să sondeze pe Perugino dacă ar primi o comandă — marchiza nu-l cunoștea personal —, îi spusese din capul locului (în septembrie 1502) că mai bine s-ar adresa unui Filippo Lippi ori Sandro Botticelli, căci Perugino, deși pictor mare, e om greu de mînuit și fertil în scuze. Ispitit de cei 100 ducați oferiți de Isabella, Perugino primește să execute, după o *invenzione* laborios închipuită de umanistul Paride de Ceresara, un tablou. Această *fantasia* s-a păstrat în arhivele mantovane și merită să fie citată spre a arăta cum se concepea arta picturală în cercul intelectual de la Mantova.

„*Invenția* poetică pe care doresc să o zugrăviți este o bătălie a Castității contra Amоруlui, adică Pallas și Diana luptînd contra Venerei și Amоруlui. Pallas va părea să-l fi învins; și-a frînt săgeata de aur și arcul de argint și le-a aruncat la picioare; cu o mînă ține banda ce poartă orbul, cu cealaltă ridică lancea și va să-l lovească. Diana trebuie să aibă aceeași parte în victorie: Venus va fi fost de abia atinsă în unele părți ale îmbrăcămintei: mitra, ghirlanda sau vălul; Dianeii îi va fi ars haina torța Venerei, dar nici una din zeițe nu va fi rănită. Dincolo de aceste patru divinități, nimfele caste care urmează pe Pallas și Diana vor trebui — în felul ce vă va conveni — să ducă o luptă aprigă cu trupa lascivă

robustă, precizia ascuțită cu care desenează fundalurile, copacii firavi, liniile unduitoare ale văilor și ale colinelor, energia figurilor sale drepte care își răsucesc șoldurile, își sprijină un picior pe pămînt, într-un ritm monoton ce dă tuturor atitudinilor înfățișarea unui dans ciudat, explică totuși îndeajuns influența pe care a exercitat-o asupra lui Rafael care, încă de la plecarea sa din Urbino, și-a petrecut pe lîngă Perugino anii cei mai impresionabili” (*Elie Faure, Istoria Artei — Artă Renașterii — vol. III, în românește de Irina Mavrodin, Editura Meridiane, București, 1970, p. 133*).

a faunilor, satirilor și altor mulți amorași. /Urmează apoi o sumă de alte personaje mitologice, în diverse acțiuni și metamorfoze.../ Toate aceste acțiuni vi le trimit figurate pe un mic desen. Dacă găsiți că figurile sunt prea numeroase pentru subiect, puteți să le reduceți numărul, numai fondul să nu se schimbe, adică Pallas, Diana, Venus și Amorul: dar vă e interzis să adăugați ceva."

Perugino nu se grăbește deloc să înceapă o asemenea „mașină”. Pricepem ușor ezităările lui. Când un emisar al marchizei se duce la el, îl găsește în atelier înconjurat de un stol de fete frumoase, dar de început tabloul marchizei nici vorbă. Trecuseră însă trei ani de când pictorul iscălise actul înaintea notarului și încasase 20 ducați ca arvună. În cele din urmă, Perugino se hotărăște să schițeze tabloul. Când Isabella spera să-și vadă opera, pictorul dispărea, când la Città della Pieve unde avea o comandă, când la Perugia: acolo, implicat odată într-o *baruffa* și plin de datorii cum era, e ținut patru luni la închisoare. Pictorul Salaino văzuse schița, o găsisse bună, dar propusese oarecare modificări. Isabella se alarmează însă când află că Venus apărea goală în compoziția pictorului. Peripețiile acestei comenzi devin din ce în ce mai comice. În cele din urmă, Perugino, grăbit să încaseze restul de 80 ducați, termină tabloul și-l trimite la Mantova. Marchizei îi place ca desen și colorit, regretă însă că e zugrăvit în *tempera* în loc de ulei. Pictorul se scuză: nu fusese informat cum erau pictate tablourile lui Mantegna; lui i-ar fi fost mai lesne să lucreze în ulei și opera n-ar fi fost decât „mai delicată”.

Grație „invenției” lui Ceresara, tabloul e ușor de identificat: este *le Combat de l'Amour et de la Chasteté* de la Louvre. Este poate lucrarea cea mai slabă a acestui mare pictor. A simplificat mult din subiectul ce-i fusese trimis; a introdus ca fond obișnuitul lui peisaj umbrian, totdeauna frumos; se simte însă lipsa de inspirație și sila în care a fost lucrat: nimic nu putea să-l inspire din *storia* aceea complicată a umaniștilor Isabellei. Alături de celelalte tablouri din *studio*, Perugino nu stă la obișnuita lui înălțime. Isabella n-a făcut niciodată caz de acest tablou și n-a vroit să reînnoiască experiența cu meșterul de la Perugia.

Aceleași necazuri i le căsunează și venețianul Giovanni Bellini¹⁹ și tot din pricina blestematelor de *invenzioni*. Bellini era o dinastie de mari pictori care ilustraseră Veneția. Marchizul de Mantova era căpitan general al armatelor Serenissimei, avea un palat în Veneția

¹⁹ Giovanni Bellini sau Giambellino (circa 1430—1510) este cel dintâi pictor italian care a întregit stilul toscan cu stilul flamand în atmosferă. Originalitatea lui constă în subordonarea tuturor elementelor tabloului față de principiul dominant al tonalității. El a fost „martorul permanent și principalul actor al efortului hotărât prin care Veneția s-a descoperit pe sine” (Elie Faure, *op. cit.*, p. 203).

A contribuit la eliberarea artei venețiene de înfririle artei gotice. „Către sfârșitul vieții sale, adevărata lumină și cerul Veneției, uneori marile păduri, pe care le va iubi Tițian, pătrund în tablourile sale, iar peisajele cu contururi oarecum prea nete, de la începutul carierei sale, încep să-și estompeze liniile, să se domolească, să respire profund. El întrezărește. Percepe fiorul lumii. A deplasat aproape cu totul terenul dramei și dăruiește spațiului forma, până atunci pe jumătate prizoniera sentimentului moral. El definește primul ceea ce constituie însuși fondul naturii Veneției, sensualismul ei universal” (*Ibidem*, p. 204).

și atît el cît și tinăra lui soție, cînd singură cînd însoțită de cumnata sa ducesa Elisabetta, veneau des acolo. Relațiile cu cei doi Bellini — Gentile și Giovanni (tatăl lor Jacopo murise la 1470) — le stabilește însuși Francesco Gonzaga; el făcuse prima comandă lui Giovanni. În înția ei călătorie, în 1493, Isabella cunoscuse la Padova pe Gentile, întors de la Constantinopol, unde zugrăvisese chipul sultanului Mahomed II; văzînd frumosul portret ce făcuse dogelui Loredan (azi în National Gallery la Londra), vroise să-l cumpere; tabloul aparținea însă modelului. Loredan autoriză pe pictor să facă o copie pentru marchiză. Gentile îi dăruiește o vedere a Cairelui (tot copie după tabloul aparținînd dogelui) și alta a pieții San Marco, operă a lui Jacopo. Relațiile cu venețienii se anunțau bune. Giovanni primise să picteze marchizei un tablou pe preț de 100 ducați, cu arvună de un sfert. Lucrurile se strică cînd corespondentul Isabellei, amatorul de artă Michele Vianello, îi remise *l'invenzione* fabricată la Mantova. În iunie 1501, acesta scria că lui Bellini nu-i plăcea deloc subiectul ce i se impunea și că ar fi mai bine să i se lase pictorului libertatea alegerii. Marchiza insistă, Bellini declară că „nu e nimic de făcut cu asemenea *historia*”, se preface bolnav și cere un termen de un an și jumătate. Toți Bellini erau pictori de subiecte mai ales religioase; Giovanni, covîrșit de comenzi și înaintat în vîrstă, nu pricepea nimic din istoriile păgîne ale poezilor și umaniștilor marchizei. Dacă la Mantova și Ferrara era obiceiul să se impună subiectele pictorilor, venețienii, spirite libere, vroiau să zugrăvească numai ceea ce le plăcea. Discuția continuă vreo doi ani între pictor și emisarii Isabellei, Vianello și Lorenzo da Pavia. Acesta scria în august 1502: „Cît despre tabloul ce trebuia să facă Zuan Bellini, nici nu l-a început. Știam bine că nu se va executa. Nu e om să trateze subiecte (*historie*); el spune mereu că se va executa, dar nu va face nimic. Ca să-i înlesnesc lucrul am recurs la un poet amic al meu, om de talent, și l-am rugat să inventeze o temă oarecare lesne de executat; dar el tot nu vrea să lucreze.” Bellini propune în locul subiectelor poezilor să zugrăvească o *circoncisione*, or un *presepio* — subiecte ce-i sunt familiare. Dar subiectele religioase nu se potriveau în cabinetul păgîn al marchizei; totuși, dornică să aibă ceva de Bellini, primi și propunerea pictorului: „tabloul va fi de alte dimensiuni și-l voi pune într-o cameră de culcare”. Se vede însă că marele meșter era și om sucit: cînd marchiza primește subiectele lui, el își schimbă ideea: nu *Presepio*, ci o Madonă cu Iisus bambino și sfîntul Ion Botezătorul va face! Bine, răspunde marchiza, așa să fie, dar să pună și un Sfînt Ieronim. Sfînt Ieronim? Ce e anacronismul acesta? Bellini nu vrea să audă de Sfîntul Ieronim! Să facă atunci ce o pofti, numai să facă ceva; altfel să restituie arvuna. Pictorul nici nu restituie, nici nu face nimic; cere însă mereu aminări. La începutul lui 1504, Lorenzo da Pavia scrie disperat marchizei: „Stau toată ziua pe capul lui Giovanni Bellini. A lucrat ceva, dar foarte puțin; cere încă o lună și jumătate, căci, zice el, iarna nu poate lucra, și culorile nu se usucă.” Trecuseră peste trei ani de la comandă. Sastisită, marchiza se adresează unui prieten al Gonzagilor, magnificului Alvise Marcello, nobil venețian, și arătîndu-i cum s-a purtat Bellini cu ea, îi cere să reclame arvuna și la nevoie să spună două vorbe dogelui, care nu va suporta

ca marchiza de Mantova să fie astfel batjocorită (*vilipesa*). Marcello nu pare a se fi grăbit să execute pe Bellini, care era o glorie venețiană; aflind că opera era începută, încercă să îmbuneze pe Isabella, asigurând-o că va primi în curînd tabloul; să nu insiste pentru restituirea arvunei, căci pictorul e bătrîn și sărac (*per essere lui misserrimo*). Magnificul exagera: Bellini avea într-adevăr 77 ani, dar era cel mai mare pictor venețian și nu mai putea prididi comenzile. Intervenția lui Marcello va fi servit la ceva, căci într-adevăr, în curînd, marchiza căpătă *Madonna* lui Bellini. Lorenzo da Pavia se extaziază asupra frumuseții operei și roagă pe Isabella să primească tabloul „pentru cinstea pictorului ca și pentru meritul lucrării”; e drept că Bellini s-a purtat ca o „bestie”, dar marchiza în generozitatea ei să treacă asupra acestor micimi. Isabella iartă *vilania* lui Giovanni și în iulie 1504 îi scrie: „Meștere Zoanne Bellino, pictura ce ați făcut pentru noi e demnă de faima voastră, așa precum speram; suntem satisfăcută; vom uita injuria ce credem că ne-ați făcut prin îndelungatele întîrzieri...” Tabloul îi plăcu așa de mult încît nu renunță la ideea să aibă ceva de Bellini pentru *studiolo*. De data asta intervine ca ambasador Pietro Bembo, amic al amîndurora. Bembo trebuie să uzeze de toată diplomația lui ca să convingă pe Bellini să facă ceva după „subiect”; sfătuiește pe Isabella să scrie ea însăși o scrisoare mai caldă pictorului. Marchiza se execută cu toată grația și anunță pe Bellini că-i va trimite dimensiunile tabloului și toate indicațiile de lumină; cît despre subiect, Pietro Bembo însuși îl va imagina de acord cu pictorul. De data asta întîrzierile provin din cauza marchizei absorbită de alte evenimente. Dar cînd peste doi ani Bembo reia negocierile și-i arată *l'invenzione*, pictorul refuză iară să se supună ideilor altuia — și Bembo îi dă dreptate.

„Trebuie ca *invențiunea* ce se găsește aici, însoțită de un desen, să se adapteze la imaginația pictorului care va avea să execute. Bellini dorește să nu i se dea prea multe puncte fixe care ar stînjiți geniul lui obișnuit; spune că-i place să se miște în voia lui în operele ce face și se însărcinează să mulțumească pe cei ce-l privesc.”

Bellini avea atunci peste 80 ani. E probabil că nici nu s-a apucat de noua *invenzione*, căci în inventarul de la moartea marchizei nu figurează, afară de Madonă, altă operă de Bellini.

V

Lorenzo Costa și Raibolini

Isabella are mai mult noroc cu ferrarezul Lorenzo Costa. Un amic al ei, Antonio Galeazzo Bentivoglio, fiul seniorului de la Bologna și om de biserică, convinge pe Costa să lucreze o *fantasia* în genul pînzelor lui Mantegna. În cinci zile, Paride Ceresara imaginează o *invenzione*. „De-ar fi și pictorul tot atît de iute ca poetul”, exclama nu fără naivitate buna marchiză! Bentivoglio o asigură că „fantasia” a plăcut mult pictorului, dar că acesta „pretinde să lucreze în felul lui: nu va omite nimic, va ameliora.” În mai puțin de un an tabloul e gata.

E drept că Lorenzo Costa lucra sub supravegherea continuă a protonotarului Bentivoglio, care vroise să dea în dar această operă marchizei. În inventariile Gonzaga figurează două pânze de Lorenzo Costa, ambele având subiecte alegorice și dimensiunile tablourilor lui Mantegna. Amîndouă se găsesc astăzi la Louvre. Una va fi fost cea zugrăvită la Bologna, darul lui Bentivoglio, cealaltă făcută la Mantova, unde pictorul e chemat de marchiz : după moartea lui Mantegna, Costa ajunge pictorul oficial al curții. Nu s-au păstrat „invențiunile” lui Ceresara. Unul din tablouri e o alegorie destul de complicată și chiar bizară. În inventarul din 1665 e trecut astfel : „*uno quadro a man sinistra, di mano di Lorenzo Costa, in lo quale è dipinto uno arco triumphale e molte figure che fanno una musica, con una fabula di Leda*”. Yriarte crede că acesta e tabloul zugrăvit de Costa la Mantova, sub direcția Isabellei. Celălalt, zugrăvit la Bologna, e și mai bizar și mai greu de priceput. I s-au dat diverse titluri : *Incoronazione*, *Trionfo della Poesia*, dar mai cunoscut e sub numele de *Curtea Isabellei d'Este*. Într-un peisaj marin și păduros în același timp, pe o pajiște, așezate pe diverse planuri, diverse grupuri de personaje ori persoane izolate, unele dedîndu-se la acțiuni incompreensibile, altele în poze decorative, toate îmbrăcate în costumele cele mai disparate ; nimeni nu se preocupă de ceilalți ; fiecare stă pentru sine, cum sunt de pildă în primul plan cele două figuri care mărginesc tabloul : un militar roman și o Diană pe jumătate goală ! Priceapă cine poate. S-au recunoscut în frumoasele chipuri din tablou personaje reale : întii însăși marchiza, apoi contele Baldassare Castiglione și alți curteni mantovani. Ambele tablouri sunt adevărate *rebus*, pe care le pricepeau numai cei inițiați în alegoriile ce aveau curs în acea curte de poeți și umaniști. Desigur, nu sunt cele mai bune lucrări ale lui Lorenzo Costa. Slujind 28 ani la curtea mantovână, Costa ornează cu picturile lui palatul San Sebastiano zis Pusterla, ca și vilele Gonzagilor de la Marmirolo și Revere. Ca pictor al curții avea să-i urmeze Giulio Romano.

Pe cînd marchiza comanda primul tablou lui Costa, se gîndise să comande ceva și rivalului acestuia, bolognezului Francesco Raibolini zis Francia. Francia primise, dar comanda e întreruptă de evenimente : marchizul Francesco căzuse prizonier la venețieni, marchiza era regenta statului și avea alte griji decît cele artistice. După liberarea lui Gonzaga, fiul iubit al marchizei, tînărul Federico trebuia să meargă la Roma ca ostatic al papei Iuliu II. În trecerea lui prin Bologna, Isabella vroi ca un bun pictor să-i facă portretul. Costa fiind ocupat aiurea, fu ales Francia. Marchiza rămase foarte mulțumită de lucrare : „e cu neputință de văzut un portret mai bun și mai asemănător ; mă mir că într-un timp așa de scurt artistul a putut face o operă așa desăvîrșită ; se vede că a vroit să-și arate toată măiestria de care e capabil.” Îi găsește un singur cusur : părul băiatului era prea blond. Ca răsplată marchiza trimite 30 ducați. Francia răspunde foarte frumos, ca om cultivat și curtenitor ce era :

„Primim cei 30 ducați ca un dar din partea Senioriei Voastre; osteneala ce ne-am luat făcînd portretul seniorului Federico nu merita asemenea răsplată. Rămînem obligatul și servul vostru pentru toată viața. Aflînd că Senioria Voastră dorește o pînză pentru al său *camerino*, dacă vă place să mi-o comandați o vom

începe după Crăciun și vom pune toată graba posibilă, deși avem de susținut o comparație de temut; dar Apelles și Parrhasius ne vor veni întru ajutor."

Oferta nu va fi avut urmare, căci în *camerini* nu a figurat nici un tablou de Francia, alături de Mantegna, Perugino și Lorenzo Costa. Dar, pe lângă portretul lui Federico, Francia a mai zugrăvit și un portret al Isabellei. Istoricul acestei lucrări e destul de curios. Lucrezia Benvoglio, principesă de Bologna și bună prietenă a marchizei, vroia să aibă chipul acesteia. Căuta cu orice mod să o facă să primească la Mantova pe Francia și să pozeze pentru el. Acestea se petreceau în 1511. Isabella, nevroidă să nemulțumească pe Costa, atunci pictor al curții mantovane și rival al lui Francia, răspunde :

"Rog pe Senioria Voastră să nu mai stăruie; nu dorim ca pictorul să vină pentru aceasta; ultima oară când ni s-a făcut portretul, am încercat atîta urît și oboseală fiind nevoită a sta dreaptă și nemișcată, încît n-am mai reîncepe nici odată să ne supunem la asemenea chin. Senioria Voastră păstrează așa de bine amintirea trăsăturilor noastre încît va ști desigur să îndrepte mina pictorului acolo unde ar putea să greșescă. Pe urmă, S. V. va pricepe că primind pe Francia s-ar putea să ofensăm pe Costa, a cărui prietenie n-am vroi să o pierdem."

Ce e mai ciudat e că Francia a primit să execute portretul, fără modelul viu, probabil după desene și indicațiile Lucreziei Benvoglio. Lucrul nu trebuie totuși să ne mire: sunt prea puține portretele de mari personaje ale epocii zugrăvite în întregime după natură, chiar de cei mai mari pictori; era un noroc cînd artistul putuse, zăbind personajul, să ia o simplă schiță. Trimițînd opera sa marchizei, Francia se scuza: „dacă opera nu are toată perfecțiunea demnă de Senioria Voastră, va trebui să ierte pe pictor..." Totuși, tabloul plăcu Isabellei: „M-ați făcut cu arta voastră mai frumoasă decît m-a făcut natura; vă mulțumesc." Nu se știe ce au devenit acest portret și cel al lui Federico: de mult li s-a pierdut urma.

VI

Isabella și „le anticaglie"

Pentru decorarea camerinelor și grottei, pe lângă tablourile de marii maestri, Isabella vroia să adune tot ce putea găsi mai frumos ca *anticaglie*, marmure grecești și romane, cupe și vase de preț, camee, medalii. Ani de zile, cu zelul și patima ce punea în toate, ajutată de numeroșii ei agenți împrăștiați în toată Italia, a urmărit vînătoarea lucrurilor de artă antice. Dealtfel pe atunci pasiunea era generalizată la toți seniorii și artiștii timpului. Principalul ei agent era sculptorul Gian Cristoforo Romano, om de gust sigur, mare cunoscător al antichității, el însuși artist de mîna întîii. Isabella îl cunoscuse la curtea surorii sale Beatrice, la Milano: lucra la Certosa della Pavia și cum era și muzicant de merit însoțea pretutindeni pe tînăra și strălucita ducesă. Făcuse un bust al acesteia și Isabella ar fi dorit să se vadă sculptată de marele meșter. După moartea prematură a Beatricei, Cristoforo lucrase la Mantova pentru marchizii Gonzaga. După toate probabilitățile,

el e autorul splendidei porți de marmură, încrustată cu porfir și pietre colorate, cu basoreliefuri în gustul antic care se vede și astăzi în *Paradiso* din Reggia mantovă. Tot Cristoforo este și autorul medaliei-portret a Isabellei (astăzi în muzeul din Viena), care cu desenul lui Leonardo sunt singurele portrete autentice ale marchizei. Din Milano, Bologna și Roma, Cristoforo întreține corespondență și sfătuiește pe marchiză ce să cumpere. Pe cînd se afla la Roma, Isabella îi cere să-i găsească „ceva din rarele antichități din recente săpături cu care să ne împodobim *studio*”. Îi dă și indicații precise: aflase că un colecționar, anume Zampeluna, murise de curînd; să se adreseze fiilor acestuia și dacă are nevoie de ajutor să-l ceară cardinalului Pallavicino, amic devotat al ei. Cristoforo, care se interesa de săpăturile arheologice din Roma și asistase, împreună cu Michelangelo, la descoperirea faimosului grup al lui Laocoon scos din albia Tibrului, răspunde cu o lungă și frumoasă scrisoare din care reiese furia ce apucase pe romani de acele *anticaglie*.

„Mi-am petrecut timpul cercetînd din nou resturile vechii Rome. Atîtea lucruri frumoase s-au descoperit de la ultima mea trecere pe aici, încît am rămas uimit la vederea lor. Atît de mulți se interesează de asemenea descoperiri încît a ajuns foarte greu să capeți pe cele mai bune, afară dacă ai norocul să fii cel dintîi care le vezi și să plătești bine, căci prețurile se ridică repede...”

Același lucru îl confirmă și un alt corespondent, studiosul grec Giorgio di Negroponte. Deși nimic n-a rămas, scrie el, din vechea Romă decît numele ei nemuritor, ceva ruine și fragmente de statui, se va sili totuși să găsească pentru marchiză ceva frumos. Lucrul e extrem de greu:

„pentru că îndată ce se descoperă cîte ceva, sunt atîția cumpărători în tirg încît e o minune să obții ceva. Am auzit că au cumpărat unii frumoase medalii, acoperite de rugină, pe 8 sau 10 ducăți, vînzîndu-le apoi pe 25 ori 30. Acum patru zile, unul a cumpărat o medalie a lui Nero pe 6 ducăți; după ce a curățat-o ar fi putut căpăta 12, dar nu o lasă mai jos de 25. Simbăta trecută, un roman, săpînd în grădina lui din Campo di Fiori, a găsit un Hercule îmbrăcat în pielea leului, ținînd o măciucă în mîna dreaptă și în stînga un copil de patru ani. Fedro spune că nu e deloc un Hercule, ci împăratul Comod. Statuia a fost dusă la Vatican, curățată și aud că Sfinția Sa a dăruit fericitului descoperitor un beneficiu de 130 galbeni pe an.”

Nu numai Cristoforo Romano vîna *anticaglie*. Numeroși sunt agenții Isabellei și unii cu totul neașteptați. Pe lîngă Lorenzo da Pavia muzicantul, Giorgio și Lodovico Brognolo de la Venetia, Zilioli și Capilupi la Ferrara, iată că și un bufon, fra Serafino, care amuza curțile de la Mantova și Urbino, se amestecă să procure antichități. „Știînd dorința Excelenței Voastre să aibă medalii și lucruri antice pentru împodobirea *grottei*, trimit un chip de marmură de curînd descoperit aici. Excelența Voastră este așa de expertă în asemenea lucruri încît sunt sigur că-i va recunoaște îndată frumusețea și-i va percepe înțelesul, fără să mai trimită după Zuan Cristoforo /Romano/; o rog să o pună în *grotta*, întru amintirea mea” (scris. publ. de Luzio-Renier în *Mantova e Urbino*,

p. 168). Neobosit procurator de antichități e și Baldassare Castiglione în timpul ambasadei lui mantovane la Roma.

Un alt corespondent și procurator de antichități este un simpatice călugăr-cavaler al ordinului Sfântului Ioan din Ierusalim, fra Sabba di Castiglione, rudă cu Baldassare, prieten al lui Cristoforo Romano și devotat marchizei. Trimis de ordinul său în insula Rodos, făgăduise Isabellei să-i procure anticaglie din părțile Arhipelagului grecesc. Din Rodos, fra Sabba scrie des marchizei. Îi spune că în grădina Marelui Maestru al ordinului zac sumedenie de sculpturi părăsite, de care nimeni nu se îngrijește. Umanistului cavaler-călugăr i se frînge inima la priveliște: i se pare că vede membrele neîngropate ale propriului său părinte. Sfătuiește pe marchiză să ceară acele statui mutilate prin Chaumont, viceregele francez la Milano, care era nepotul marelui maestru, dar să nu spună că ideea purcede de la el, Sabba, căci „atunci Inchiziția m-ar spînzura ca păgîn și eretic și repede m-ar face fum și cenușă! Căci așa este răutatea și prostia oamenilor neștiutori”. Bietul Sabba, admirînd prea mult sculpturile din grădină, fusese numit „idolatriu ca toți Italienii” de cavalerii celorlalte națiuni aflători la Rodos. În dezolația de acolo, umanistul se simțea ca în exil între barbari: își amîntea cu duioșie zilele de la Milano și Mantova, la curtea strălucitelor principese. Așteptînd zilnic atacul turcilor, cavalerul se mîngîia plimbîndu-se pe malul mării, recitînd versuri în muzica valurilor sălbatice. Navigînd printre Ciclade și văzînd locul nașterii altor eroi și semizei, ajunge la Delos în insula sfîntă a lui Apollon. Acolo i se umple din nou inima de durere la spectacolul miilor de resturi de statui și coloane: pe toate ar fi vroit să le trimită pentru *grotta* Isabellei. Îi trimite însă numai cîteva medalii pe care le înfășură într-un sonet compus de el în ruinele templului lui Apollon.

Ideea lui Sabba fusese fericită: Isabella știa să convingă pe Chaumont, care scrisese la Rodos. Marele Maestru autoriză pe cavaler să trimită marmurele la Veneția pe o corabie. Dar cum să ajungă la Mantova? Sabba se temea să nu fie oprite de cavalerul ordinului de acolo; la Milano, nu de Chaumont care habar n-avea de sculptura antică, dar de anticarii milanezi... Temeri neîntemeiate, căci lucrurile ajunseră la Mantova spre fericirea Isabellei. Sabba profită de întoarcerea în Italia a unui călugăr parmigian ca să-i încredințeze alte fragmente interesante: două capete de amazoane de la Mausoleul din Halicarnas, pe atunci de curînd descoperit, și o statuie de marmură, mutilată, găsită în insula Naxos. Castiglione avea gînduri mari: vroia, nici mai mult nici mai puțin, să transporte la Mantova întregul mormînt de la Halicarnas. Luase chiar măsuri, de acord cu un căpitan de corabie italian și cu un inginer din Cremona. Navigînd spre Halicarnas, le ieșiră înainte galerele turcești; așa că fură siliți să se întoarcă la Rodos fără ca Sabba să fi putut măcar zări Mausoleul.

După trei ani de exil, Castiglione fu rechemat în Italia. La plecare obținu de la Marele Maestru pentru Isabella o statuie reprezentînd un zeu marin strîngînd în brațe o naiadă. Bătrînul cavaler nu vroia întîi să o dea, zicînd că nu poate trimite în dar unei principese așa de înalte un lucru de așa puțină valoare... Întors în Italia, simpaticele Sabba

își continuă viața studioasă, între lucruri de artă și cărți rare, scriind memoriile vieții sale rătăcitoare.

Patima stringerii operelor de artă era așa de adâncă în Isabella încât o făcea uneori să treacă peste anume limite. E caracteristic cazul marmurelor de la Urbino. În vara 1502, Cesare Borgia, săvârșind una din trădările lui obișnuite, pusese mîna pe ducatul de Urbino. Guidobaldo de Montefeltro nu scapă de ucidere decît prin fugă; după infinite peripeții se refugiază la Mantova, la cumnatul său, marchizul Francesco. Ducea Elisabetta se afla atunci lângă Isabella la vila ei de la Porto. Toată lumea e indignată de trădarea lui Cesare, inclusiv Lucrezia Borgia, acum ducesă de Ferrara. Fugarii sunt primiți cu toată dragostea de cumnații lor, dar Isabella nu uită că în palatul de la Urbino, acum pradă a Valentinului, admirase două frumoase statui, o mică Venus antică și un Cupido — ambele daruri ale lui Borgia către Guidobaldo. Nici trei zile nu trecuseră de la sosirea ducelui fugar și marchiza scria fratelui său cardinalul Ippolito d'Este, rugîndu-l să intervină pe lângă „Excelența Sa Ducele de Romagna” să-i cedeze ei cele două statui luate „la jaful castelului din Urbino împreună cu tot ce conținea”, știind că ducele are puțin gust pentru antichități și e dornic să oblige pe alții. Isabella adăugă că nu este destul de intimă — *non ha domestichezza* — cu ducele ca să-i ceară direct această favoare. Borgia era destul de abil ca să complacă marchizei de Mantova: imediat trimise, încărcate pe un catîr, cele două statui. Bucuria Isabellei, scriind soțului ei, care se afla dus la Milano lângă regele Franței ca să salveze ceva din zestrea surorii sale confiscată de Cesare: „Ieri a sosit teafăr catirgiul cu Venus și Cupido pe care ducele Valentino le-a trimis aici. Nu vă scriu despre frumusețea Venerei, căci bănuiesc că E. V. a văzut-o, dar pentru un lucru modern, Cupido n-are seamăn.” Acest Cupido avea un istoric. Fusese sculptat de un tinăr florentin, prea puțin cunoscut pe atunci: îl chema Michelangelo Buonarroti... Un negustor de opere de artă îl vînduse la Roma cardinalului Riario, fără știrea sculptorului, drept operă greacă. Cardinalul, descoperind înșelăciunea, restituie statuia negustorului, dar cheamă pe acel Michelangelo la Roma. Sculptorul, indignat, își reclamă marmura; dar negustorul o vînduse lui Cesare Borgia, care o dăruise lui Guidobaldo. Acum statuia de la Urbino împodobește *grotta* Isabellei. Cînd Montefeltro, după căderea lui Borgia, se întoarce la Urbino și își adună comorile risipite ori furate, reclamă Isabellei cele două statui. Marchiza îi răspunde frumos că le ceruse lui Borgia cu consimțămîntul lui Guidobaldo: deci acum sunt ale ei. În fața acestei argumentări, ducele se plecă și o rugă să le păstreze... Și astfel, statuile rămaseră în grottă. În inventarul din 1542, Cupido e trecut ca opera *di Michelangelo fiorentine*. De Thou l-a văzut și l-a admirat în 1573, cînd a vizitat castelul Gonzagilor. Cumpărat de regele Angliei, Carol I, în 1632, împreună cu alte comori mantovane, e transportat la Londra; după decapitarea regelui i se pierde urma.

Cît de aprigă era marchiza să obțină și să păstreze lucrurile de artă mai putem vedea și din afacerea următoare — mai veche ca

istoria statuilor de la Urbino. După bătălia de Fornuovo, unde marchizul Francesco comandase armatele aliate, mercenarii lui jefuind tabăra regelui francez Carol VIII, printre bogatele prăzi de război găsiseră și admirabilele tapițerii de Flandra, care împodobeau corturile regale. Francesco se gîndi să le dăruiască Beatricii, ducesa de Milano. Marchiza primește vestea cu durerea în suflet. Iată cum refuză să le trimită surorii sale, fără să refuze...

„Excelența Voastră și-a arătat dorința să trimit cei patru *arazzi* ce aparțineau regelui Franței ca să-i faceți dar ducesei de Milano. Bineînțeles, că trebuie să mă supun, dar de data asta o fac cu mare neplăcere, căci după părerea mea aceste spoii regale ar trebui să rămînă în familia noastră spre a perpetua memoria glorioaselor voastre fapte, despre care nu avem aici alte amintiri. Dăruindu-le altora, păreți a părăsi cinstea întreprinderii odată cu trofee victoriei. Nu le trimit astăzi pentru că n-am nici un catir și pentru că sper că veți găsi o scuză față de ducesă, spunindu-i, de pildă, că-mi dăruiseți mie acești *arazzi*. De nu i-aș fi văzut, n-aș ține atîta la ei, dar cum mi i-ați dat mie întii și au fost cîștigați cu primejdia vieții voastre, nu m-aș despărți de ei decît cu lacrimi în ochi.”

Altă pildă. În 1499, Lodovico Sforza, ducele de Milano, e izgonit de francezi și splendidul lui castel jefuit. Durerea depozedării cumnatului nu împiedică pe Isabella să-și aducă aminte că Lorenza da Pavia făcuse, pe cînd trăia ducesa Beatrice, un frumos clavicord, unic pe lume. Îndată marchiza se adresează lui Antonio Pallavicino, unul din nobilii milanezi care-și trădaseră ducele, și-i cere să caute faimosul instrument. După multe cercetări, clavicordul furat se găsește și un alt Pallavicino, Galeazzo, îl trimite la Mantova. Exultînd de bucurie, Isabella anunță buna veste meșterului Lorenzo.

VII

Luxul Isabellei d'Este

Este știut că Renașterea italiană este o epocă de somptuozități exterioare care fac ceva unic din decorul vieții de atunci. Pasiunea artistică se manifestă nu numai în arhitectură, sculptură și pictură, în cortegii și serbări, în reprezentări teatrale; ea pătrunde pînă în cele mai mici amănunte ale vieții zilnice: să ne gîndim, de pildă, la frumusețea maiolicelor și faianțelor ce serveau la uzul de toată ziua, la eleganța celor mai umile unelte, fără să mai vorbim de giuvaere, de argintăriile masive, de medaliile ce se purtau la pălării. Același lucru pentru costum. E destul să privim frescele și tablourile cu personaje din Quattro și Cinquecento, ca să vedem cîtă bogăție și pasiune de ornament se pune în îmbrăcăminte. Erau atunci destule averi în Italia care să permită luxul sub toate înfățișările. Centrele principale ale vieții luxoase erau Veneția, pe atunci regina mărilor, Florența, orașul marilor burghezi și bancheri bogați, Roma, scaunul papal și centrul lumii creștine. Italia, care adusese Europei atîtea lucruri, o învață și eleganța artistică.

Isabella d'Este, așa de pasionată de tot ce era artă, nu putea, fiind principesă și femeie de gust, să rămână străină de eleganțele îmbrăcămintei. Îi plăceau mult stofele bogate, mătăsurile și brocartele, blănurile scumpe, giuvaerele cu pietre rare și artistice cizelate. Corespondența ei e plină de asemenea preocupări: agenții ce avea în toate orașele mari primeau ordine să-i procure tot ce era mai frumos și mai rar, și uneori, când galbenii erau mai numeroși în punga ei, fără să se gîndească la preț. Bogăția îmbrăcămintei marchizei o putem constata în tablourile ce o înfățișează, în special în cel pictat de Tiziano (astăzi la muzeul din Viena).

Marchiza de Mantova ajunge repede arbitra eleganțelor feminine în Italia. Nu numai că trece drept principesa cea mai bine îmbrăcată, dar ajunge să dea tonul, să impună moda. Ea, împreună cu soră-sa Beatrice de la Milano, nu numai că urmează modele introduse în Italia, dar le și *inventează*. *Novarum vestium inventrix*, scrie un contemporan, Muralto, despre ducesa Beatrice, iar soțul acesteia, Lodovico Moro, care era în corespondență asiduă cu cumnată-sa Isabella, îi povestea odată de „*certa foggia a la turchesca*” pe care o inventase soția sa: „*è stata lo auctore la predicta mia consorte*”. Cu toată iubirea ce lega pe cele două surori, o mică rivalitate se născu între ele cu prilejul acestor „invențiuni” de mode. Morul era foarte bogat și Beatrice putea să-și permită mai mult ca Isabella, silită să-și chibzuiască bine cheltuielile. Marchiza vroia însă să fie informată repede și deplin asupra tuturor eleganțelor; în toate curțile avea corespondenți discreți care-i descriau amănunțit toate rochiile noi ce îmbrăcau principesele, semenele ei. De la Milano i se scria tot ce „inventă” Beatrice. Când fratele său Alfonso d'Este fu să se căsătorească cu Lucrezia Borgia, corespondentul Isabellei din Roma, acel misterios *prete da Correggio*, îi descrie, pentru noi cu obositoare bogăție de amănunte, tot trusoul fiicei papei. În timpul călătoriei spre Ferrara, fratele Isabellei, Ferrante d'Este, care însoțea pe Lucrezia, îi descrie rochiile ce zilnic schimba. Când mireasa ajunge la Ferrara, e rîndul marchizei să povestească lui Francesco, rămas la Mantova, splendorile vestimentare ale noii cumnate. Lucrezia avusese o zestre considerabilă de la tatăl său papa Alexandru; era foarte elegantă și nu se uita la cheltuială. Printre alte rivalități ivite între ea și Isabella — deși în relații protocolar corecte, marchiza nu a simpatizat niciodată pe ducesa intrată cu sila în familia d'Este — este și aceea a îmbrăcămintei. Fiecare se interesa de cum se îmbrăca cealaltă, de ce mode noi arbora... Când mai tîrziu o principesă franceză veni să domnească la Ferrara, trista Renée de France, marchiza, deși nu mai era tînără, se interesa, ca în tinerețe, de cum se îmbrăca nepoată-sa ducesa.

În 1515, Francisc I, aflîndu-se la Milano, ceru marchizei, prin fiul ei Federico, să-i trimită o păpușe (*una puvă*), „îmbrăcată de sus și pînă jos, deasupra și dedesubt, de la cămașă pînă la pieptănătură, după moda de la Mantova”: regele vroia să pună să-i copieze, acea îmbrăcămintă „per donare a donne in Franza”. Marchiza se grăbește să satisfacă pe Cristianisim, dar în modestia ei adaugă că Maiestatea Sa nu va vedea nimic nou, căci ceea ce se poartă la Mantova se află în *uz dalle gentil donne milanesi*... Totuși, cînd, în 1517, Isabella face

călătoria ei în Franța, de la Marsilia pînă la Lyon de-a lungul Rhonului, în toate orașele lumea se îngrămădea să admire splendidele rochii ale marchizei și damigelelor ei.

După moartea Beatricei, Isabella rămîne regina necontestată a eleganțelor italiene, care ajung eleganțele europene. Regina Poloniei îi scria în 1522 din Cracovia proclamînd-o „*fonte et origine di tutte le belle loggie d'Italia*”, iar regina Franței era așa de mulțumită de darul unei duzini de perechi de mănuși făcut de marchiză încît nu le purta decît la sărbători.

Rochiile bogate nu mergeau fără giuvaere de preț. Uneori pietre scumpe erau cusute chiar pe țesutul de aur și argint. O singură rochie a Ippolitei Sforza era prețuită la 5 000 galbeni. În trusoul Lucreziei Borgia figura o haină împodobită cu 25 diamante, 15 perle și 84 rubine. Isabellei îi plăceau nu numai pietrele rare, dar se îngrijea mai ales de legătura lor artistică. Corespondența ei e plină de comenzi către cei mai buni giuvaergii din Veneția, Milano și Ferrara. În portretul tizianesc de la Viena, marchiza e acoperită de giuvaere. Un contemporan, anume Pellegrino Moretto, afirmă că ea posedă „cel mai frumos smarald din ziua de astăzi, găsit în mormîntul Tulliolei, fiica lui Cicero”. Luzio crede să poată identifica acest smarald cu diamantul de care vorbește Benvenuto Cellini în *Trattato dell'Orificeria*, văzut de el la Mantova: „diamant ușor colorat în verde, pîrînd cel mai frumos smarald din lume, dar totuși diamant prin strălucirea lui specifică.” De bogăția giuvaerelor Isabellei stau martori testamentul ei ca și inventarul încheiat după moarte.

Cu gusturile ei artistice, față de ispita continuă a atîtor lucruri frumoase, mijloacele Isabellei erau insuficiente. De cîte ori a trebuit să renunțe la dobîndirea cutăriei opere de artă ori unui-giuvaer prea scump! Marchiza nu risipea, știa și să se tocmească; era totuși dărnică, dar cu socoteală. Veniturile ei personale se ridicau la 10 000 galbeni — ceea ce ar face astăzi vreo jumătate de milion franci aur, sumă nu excesivă pentru gusturile și obligațiile ei. Ce strigăt îi iese din inimă, odată cînd cumnatul său, Lodovico Sforza, îi arată comorile lui de la Milano, giuvaerele și lăzile pline de frumoși ducați: „Facă Domnul să avem și noi, care cheltuim de bunăvoie, măcar atîția!” Trissino, în elogiul ce face marchizei, scria: „Cine știe, mai bine și cu mai multă bunăvoie ca aceasta să cheltuiască pentru lucrurile laudabile și acolo unde e adevărata nevoie?” *Non fu mai mio costume di cumular denari*: n-am avut niciodată obiceiul să strîng bani, scria ea fiului Ferrante care, contînd pe o moștenire ce făcuse marchiza, îi cerea să-l ajute. După una din victoriile marchizului Francesco, Senioria venețiană, recunoscătoare, îi acordase o gratificație de 2 000 ducați și încă atîția marchizei: cu aceeași grabă ea îi cheltui pe toți la Veneția.

Cu toată socoteala ei și fără a fi risipitoare, Isabella avea deseori datorii. În 1491, datora giuvaergiuului Pagano din Veneția 8 000 ducați. La bancherii Albani, din același oraș, avea cont deschis, care era rareori creditor. Așa că cu toate veniturile lor, Gonzagii de la Mantova erau deseori nevoiți să-și amanezeze giuvaerele și argintăria. Lucru care nu se întîmpla numai lor, ci mai tuturor marilor seniori italieni

și chiar papilor : în lipsă de numerar erau nevoiți să împrumute asupra lucrurilor de valoare. Însuși bogatul Lodovico Moro ca să poată duce război, își pune zălog giuvaere pentru 150 000 galbeni. Papa Inocențiu VIII își amanetează tiara pentru 20 000 galbeni. Împăratul Maximilian, veșnic bolnav de boala lui Panurge *faulte d'argent*, amanetează nu numai pietrele scumpe și argintăria, dar și rufăria soției sale Bianca Maria Sforza. Împrumutau pe asemenea amanete mai ales bancherii și cămătarii evrei.

Așa că giuvaerele marchizei și ale Gonzagilor plecau des de la Mantova. În 1494, marchizul Francesco vroia să facă pe frate-său Sigismondo cardinal : costa însă mult. Isabella îi oferi atunci sculele, care fură amanetate la Venetia. În anul următor, pentru același scop, marchiza sacrifică „diamantul cel mare, rubinul plat, colanul *dalle cento volte*.” Lanțurile ce purta la cingătoare nu le dă „pentru că-i fuseseră văzute la Milano”. În 1496, Sigismondo tot nu căpătase pălăria roșie și Francesco, avînd nevoie de alți 7 000 ducăți, ceru tot Isabellei să amaneteze giuvaerele. Marchiza găsi atunci că ilustrul ei soț avea memoria scurtă sau exagera.

„Sunt mereu gata, scria ea, să mă supun Senioriei Voastre în orice lucru, dar pentru că, poate a uitat, că toate celelalte sunt amanetate la Venetia, trebuie să-i amintesc că am dat nu numai pe cele dăruite de S.V. dar și pe cele ce am adus la măriș sau le-am cumpărat în urmă. Spun acestea nu ca să fac o deosebire între ale sale și ale mele, ci pentru ca să priceapă că nu mi-au mai rămas în casă decît patru giuvaere. Dacă le amanetez și pe acestea, nu-mi mai rămîne decît să mă îmbrac în negru, căci îmbrăcîndu-mă în brocart și în culori fără giuvaere una de seama mea ar fi de risul tuturor (*seria caletanta*). Rog pe Senioria Voastră să nu mă despoaie de aceste puține scule ; mai curînd aș da *camora* mea brodată în pietre scumpe...” (17 august 1496).

De multe ori amanetele riscau să fie pierdute. Cele de la Venetia erau cît p-aci, în 1499, să fie vindute la licitație. „Și rușinea ar fi mai mare decît paguba”, scria biata marchiză. Noroc că tatăl ei, ducele Ercole, îi sări în ajutor și că bancherii venețieni Albani împrumutau bani fără zălog... Marchiza își amanetează din nou giuvaerele în 1506, iar în 1516, cînd Gonzagii fură nevoiți să procure bani francezilor, își sacrifică și argintăria lor. În 1528, cînd trebui să ajute familiile pestiferatilor din Mantova, marchiza pune zălog un prea frumos colan.

III CĂLĂTORIILE ISABELLEI

I Călătorii la Milano

Pe cînd se afla ambasador al papei în Spania, Baldassare Castiglione scria din Toledo marchizei Isabella : „de atîtea ori Excelența

Voastră mi-a spus că dorea să vină la Sfântul Iacob din Galicia /Santiago de Compostella/. Mi se pare că acum ar fi timpul cel mai potrivit: ați vedea atâtea ținuturi frumoase și ați rămîne foarte mulțumită. Mi se pare că vă văd rîzînd, crezînd că spun astea în glumă și ca să vă amintesc acel blestem de rătăcire (*quella maledizione della vagabundaria*) pe care acel Senior din Casa d'Este l-a lăsat urmașilor săi..." Marchiza nu s-a dus la Compostella, dar contele avea dreptate: printre pasiunile Estensilor, alături de dragostea de cultură și curiozitatea neobosită, era și dorul veșnic de călătorii. Rareori, și numai silită de împrejurări, Isabella stă locului. Avea de abia trei ani cînd mamă-sa Leonora, ducesa de Ferrara, o dusesese la Napoli ca să o arate tatălui ei, regele Ferrante. Măritată la Mantova, în tinerețe caută să stea cît mai puțin în trista Reggia lacustră, chiar cînd și-o împodobește după gustul ei. Cum Gonzagii posedau numeroase *ville* în domeniul lor, merge mereu de la una la alta. Lacul Garda nu e departe de Mantova și marchiza adora peisajul acela paradisiac. Prima excursie o face acolo împreună cu scumpa ei cumnată, ducesa de Urbino. Amîndouă erau tinere, voioase, și cea mai strînsă prietenie le lega. „Acele doamne — raporta marchizului Francesco un om al său, Ștefano Sizzo — fură neobosite pe apă și pe cal: văzură cu mare plăcere toate grădinile; locuitorii se întreceau să le cinstească și unul, numit Fermo din Caravaggio, vroi ca grădina lui să fie jefuită de marchiză și tovarășii ei, și-i încărcă de lămii și rodii..." Curțile de la Ferrara, Mantova, Milano, Bologna și Urbino erau înrudite; în fiecare, marchiza avea ființe scumpe — era foarte afectuoasă din fire și odată ce-și da prietenia nu o mai retrăgea; — prilejurile de călătorie erau dese: pe lîngă dorința de a-și revedea rudele și prietenii, erau festivitățile de familie, aniversările, căsătoriile.

În 1491, Lodovico Sforza, regentul ducatului de Milano, se căsătorește cu Beatrice d'Este, sora mai mică a Isabellei. Marchiza asistă la nuntă. Ca să apară în strălucirea demnă de cele două case, Este și Gonzaga, luni de zile înainte, agenții ei din Ferrara, Veneția, Genova și Milano cutreieră prăvăliile blănarilor, giuvaergiilor, mătăsărilor, căuțînd tot ce era mai frumos, fără să se uite la preț. După magnificele serbări ale nunții, Isabella avea să revie de mai multe ori la Milano. De Beatrice o lega o adîncă afecțiune, iar între Lodovico și ea se strînsese mare prietenie: Morul o admira și avea cea mai mare încredere în judecata ei sănătoasă. Era în anii fericiți dinaintea catastrofei pe care ambiția nemăsurată a ducelui avea să o iște, catastrofă în care avea să piardă și tronul și averea și libertatea. Ambele principese erau tinere, frumoase, vesele și zglobii, iar curtea de la Milano cea mai strălucită din tot nordul Italiei. Pe lîngă floarea nobilimii lombarde, Lodovico strînsese în jurul lui o sumă de umaniști și de poeți, artiști de tot felul, muzicanți, sculptori, pictori, gravori de medalii. În mijlocul acestora, se înălța figura cea mai mare a timpului, Leonardo da Vinci, pictor, sculptor, arhitect, inginer civil și militar, inventator de tot felul de mașini și cugetător profund pe deasupra.¹⁹

¹⁹ Leonardo da Vinci (1452—1519) — pictor, sculptor, arhitect, medic, inginer, astronom și matematician — este un mare deschizător de drumuri în botanică, fizio-

Lodovico era bogat, fastuos și știa să primească bine. Când Isabella sosea la Milano, serbările se țineau lanț: cavalcade, vinători, reprezentații teatrale, muzică din belșug, dans, lecturi de poeme — curtea era plină de poeți și fiecare gentilom era în stare să rimeze un sonet ori să întoarcă o baladă — conversații pe teme literare ori de filosofie amoroasă. Citarăm mai sus discuția Isabellei cu Galeazzo Visconti asupra meritelor marilor paladini din ciclul francez.

La începutul anului 1495, Isabella se găsea la Milano unde venise să boteze pe al doilea fiu al Morului și Beatricei, Francesco. Regele Franței, Carol VIII, coborise în Italia, chemat de Sforza, și înainta spre Napoli. Ducele legitim, Giangaleazzo, murise — se zice că fusese otrăvit — și Lodovico se proclamase duce de Milano. Serbările erau în toi. Capilupi, secretarul marchizei, scria lui Gonzaga rămas la Mantova, raportându-i cu cită grație Isabella primise pe ambasadorul Veneției, care rămăsese fermecat. „În același chip farmecă pe toți cîți vin să o viziteze și mai presus de toți pe Seniorul Duce, care o numeste scumpa sa soră și pururea o pofteste la masa lui. În scurt, face cea mai mare cinste și Excelenței Voastre și ei însăși.” La stăruința Morului, Francesco permisesse Isabellei să petreacă și carnavalul la Milano. Dar bucuria ei fu întunecată atunci de vestile de la Napoli: regele Franței depusese și izgonise pe Aragoni, vărul ei regele Ferrante era fugat. Se grăbi atunci să se întoarcă la Mantova. O ligă italiană se formase împotriva lui Carol VIII și Francesco Gonzaga e ales căpitan al armatelor coalizate. Pe cînd marchizul se războia cu francezii și căuta să le taie drumul întoarcerii în bătălia de la Fornuovo, Isabella rămăsese ca regentă a statului. La Mantova îi vin vestile acelei bătălii dubioase, pe care italienii o botează victorie, și ecoul vitejiilor soțului.

Isabella nu revine la Milano decît în 1507. Se petrecuseră de atunci multe evenimente și destule catastrofe. La începutul anului 1497, ducesa Beatrice murise de abia în vîrstă de 21 ani; cu ea pierise norocul Morului și veselie curții milaneze: după jale, alte nenorociri. Lodovico, cel care chemase pe francezi în Italia, intrase apoi în ligă contra lor. Către sfîrșitul anului 1499, Ludovic XII cucerește Milanul

logie, paleontologie, anatomie și astronomie. În teoria luminii, el a ajuns la concluzia că mișcarea este cauza tuturor transformărilor, cum și la legea în temeiul căreia lumina, sunetul, căldura, mirosul, magnetismul și gîndul se propagă prin unde. I se atribuie meritul că în cercetările și în meditațiile sale, *Leonardo da Vinci* s-a folosit de cuceririle științifice ale antichității clasice și de progresele științei arabe, ca și de tradițiile progresiste ale filosofiei medievale. A introdus în tehnica picturii o formulă specială de clar-obscur, pe care el l-a numit *sfumato*. *Lo sfumato* pune accentul pe valoarea penumbrei, ușurează masa și provoacă vibrația luminii pe suprafețele volumului. El „înlătură disonanța dintre culori sau forme și înlocuiește desenul sec și conturul metalic decupat al florentinilor cu modulații vapoaroase care tocesc conturul lucrurilor și le unesc cu mediul” (*Andrei Oțetea, op. cit.*, p. 406).

Tocmai pentru că *Leonardo da Vinci* a căutat în toate direcțiile spiritului dezlegarea misterului, operele sale sînt pline de adîncime, de semnificație și de farmec. „Pictura sa, lipsită de mister, este misterul picturii, unul dintre misterele umane. Toată știința adunată de un întreg secol înfloarește în el ca poezie, și știința lui e făcută din toată poezia răspîndită de către precursorii săi” (*Elie Faure, op. cit.*, p. 112).

și ducele e silit să fugă spre aliatul său, împăratul Maximilian, se întoarce cu ajutoare din Tirol, își recucerește scaunul, dar pentru puțin timp: repede e definitiv înfrânt, prins și dus în captivitate în Franța. Ludovic XII rămăsese stăpîn pe Lombardia. Marchizul Francesco avusese o politică nu se poate mai șovăitoare și nimeni nu mai avea încredere într-însul. Marchiza Isabella fusese mereu privită de francezi ca *sforzesca*, ceea ce era în realitate. Cu abilitățile lor, cum vom vedea cînd vom vorbi de politica Isabellei, soții reușiseră să intre din nou în grațiile regelui francez. În 1507, Ludovic XII ceruse marchizului să-l ajute la potolirea unei răzvrătiri a Genovei. Ca de obicei, Francesco se purtase vitejește și după luarea cetății ligure intrase în triumf, alături de regele Franței, în Milano. Ludovic dorea să cunoască personal pe marchiza Isabella, despre care auzise atîtea: o invită să vină la Milano ca oaspete al lui. Sărbătorită odinioară în același palat de Lodovico Sforza și Beatrice, Isabella e sărbătorită acum de învingătorul cumnatului ei. Dar morții trec repede și oamenilor Renașterii nu le plăcea să zăbovească asupra amintirilor dureroase; preferau să trăiască în prezent. Marchiza e măgulită de primirea și atențiile curtenitoare ale regelui, care-i iese întru întîmpinare în capul scării, o poartă la toate divertismentele regale și o oprește la masa lui. Regele dansează cu marchiza de Mantova la balul din castelul sforzesc. Cronicarul lui Ludovic XII, călugărul Jean d'Auton, povestind serbările de la Milano, numește pe marchiză *une belle dame qui danse à merveille*. Succesul ei era pretutindeni desăvîrșit. Măgulirea și mulțumirea marchizei transpiră din lunga scrisoare ce trimite cumnatei sale ducesa de Urbino, scrisoare plină de vervă și de spirit, în care povestește tot ce făcuse și văzuse la curtea milaneză a regelui Franței. Aflăm o sumă de lucruri din această epistolă. Erau de față atunci la Milano toată nobilimea franceză care însoțise pe rege în Italia, o sumă de principii italieni, toți ambasadorii puterilor, ca și floarea societății lombarde. Printre gentilomii milanezi, Isabella întîlnește alțiia care fuseseră amicii și slujitorii lui Sforza!

„Dacă curtea de la Roma este minunată — scrie marchiza — prin ceremonialul și ordinea ei, curtea Franței este nu mai puțin uimitoare și extraordinară prin zăpăceala și dezordinea ei, în așa chip încît ți-e cu neputință să deosebești un om de altul. E de notat însă libertatea și lipsa ei de forme. În această curte, de pildă, cardinalii nu sunt tratați cu mai multă cinste decît capelanii la Roma. Nimeni nu le lasă locul, nici nu le arată respect, de la rege în jos. Regele însă e totdeauna foarte curtenitor cu oricine se apropie de el și mai ales cu damele; se scoală pururea de pe jeli și le salută ridicîndu-și bereta.”

Isabella a avut numeroase întrevederi cu regele. Deși citea francezește, se vede că nu putea vorbi curgător, căci mărturisește că madonna Margherita di San Severino, ori contesa di Musocco, ori principesa de Bisignano serveau ca interprete. În seara cînd a dansat cu marchiza, regele a silit pe cardinalii de Narbona, San Severino, Ferrara și Finale, prezenți la banchet, să danseze și ei „spre marea noastră desfătare și veselie.” Buna marchiză nu contenește cu amănunte asupra splendorilor de la Milano. Cît ar fi dorit ca și Elisabetta să fie cu ea, ca să-i împărtășească fericirea. „Sunt sigură că nu poate fi

asemănată curtea romană cu cea franceză, unde temporalul și spiritualul sunt unite." Până și dezordinea de la Milano îi plăcea.

Atențiile regelui Franței nu se opresc la această strălucită primire: el și regina Anna de Bretania invită pe marchiză să vină la curtea Franței și să servească de nașă delfinului așteptat. Cu aceeași veselie și spirit, Isabella împărtășește marea veste Elisabetei.

"Regele foarte creștin crede că regina nu poate naște un fiu dacă nu sunt eu de față: de aceea m-a rugat cu tot dinadinsul să fiu lângă dînsa pentru acest eveniment, ca să cinstesc nașterea cu prezența mea și să țin copilul pe sfînta cristelniță. Ce cinste poate fi mai mare pe lume decît să fii cumătra și nașa regelui Franței? Ce vor fi strălucirea, pompa și gloria mea! Voi vedea nu numai Parisul, cea mai înfloritoare Universitate și orașul cel mai populat din lume, dar și întreaga Franță, Burgundia și Flandra și poate să ajung pînă la Santiago din Galicia. Cîte ținuturi noi și priveliști regale voi vedea în această călătorie... Cînd mă voi întoarce în Italia nu știu dacă pămîntul va fi demn să mă poarte sau dacă nu va trebui să mi se întindă covoare sub picioare și un polog să mă însoțească pretutindeni! Lăsînd gluma la o parte, sper să plec spre Franța în curînd și acum îmi fac pregătirile" (Mantova, 25 septembrie 1507).

Scurtă i-a fost bucuria marchizei. N-a putut pleca spre Franța. Marchizul nu putea suporta cheltuiala unei călătorii așa de lungi și costisitoare; afară de acestea, noi complicații se iveau în Italia și marchizul se aștepta să pornească din nou la război, de data asta contra Veneției: marchiza trebuie să ia regența Mantovei.

Isabella nu revine la Milano decît peste mulți ani, în timpul carnavalului din 1513. Alte mari schimbări. Deși cîștigaseră bătălia de la Ravenna, francezii ajung să fie goniți din Italia. Papa și spaniolii instalează ca duce de Milano pe fiul Morului, Maximilian, nepot al marchizei. Bietul tînăr, trăit în exil în Germania, era un *minus habens*, slab și nehotărît: nu se interesa de nimic; numai măscăricii îl puteau înveseli. Marchiza își dă toate ostenele să-l scoată din toropeală și să facă din el un adevărat principe. Maximilian, apărut de forțe spaniole și elvețiene, intrase în Milano, însă francezii ocupau încă citadela. Aceasta nu împiedică strălucirea carnavalului din acea iarnă. Cum scria Isabella marchizului „tunurile franceze aveau curtenirea să înceteze a trage cînd începeau divertismentele". Totuși un *tournoi* fu risipit de focul din cetățuie. Isabella venise însoțită de frumoasele ei domnișoare de onoare, vestite în toată Italia nu numai prin grația lor, dar și prin patimile ce ațîtau pe unde treceau. La Milano, pentru instaurarea noului duce veniseră personaje considerabile: Raimondo de Cardona, viceregele spaniol de la Napoli, cardinalul Gurk, legat papal, cardinalul Schinner, capul forțelor elvetice. Isabella nu-și uită misiunea ei diplomatică și discută cu acești înalți demnitari treburile statului și familiei ei, obținînd aproape tot ce cerea, pe cînd damigelele ei, Delia, Alda Boiarda și mai ales Brognina, întorceau capetele cavalerilor și chiar prelaților. Din pricina Brogninei, o rivalitate acerbă se născu între cardinalul Gurk și viceregele spaniol; fata nu se impresiona atît de prestigiul purperei și părea a prefera pe don Raimondo...

Zvonul petrecerilor de la Milano, ajunse la Mantova, spre marea nemulțumire a marchizului, care nu înțelegea prelungita ședere a Isa-

bellei acolo, nici purtarea fetelor ei „care ajunsese de pomină în tot orașul.” De aci aspra scrisoare de muștrări și răspunsul marchizei, pomenit mai sus. Isabella mai zăbovi cîtva timp, dar întorcîndu-se la Mantova nu izbuti să potolească mînia soțului: Brognina fu trimisă în surghiun la o mînăstire lîngă Goito — unde dealtfel continuă a trăi ca țitoarea viceregelui Cardona, iar Alda Boiarda, așa de iubită și prețuită de Isabella, de Elisabetta, de Bembo, de Giuliano de Medici și de Bibbiena, fu silită să părăsească curtea mantoviană.

Isabella avea să revină ultima oară la Milano în 1514, chemată stăruitor de nepotul său, ducele. Iar festivități și o ședere la Pavia, unde nu mai fusese din timpurile fericite ale Beatricei și Morului. Dar tronul lui Maximilian era din ce în ce mai șubred. Nu trecu mult și se prăbuși: după Marignano, Francisc I intră în Milano și tînărul Sforza reluă calea exilului.

II

La Ferrara, la nunta Lucreziei Borgia

Cum era natural, călătoriile cele mai dese Isabella le face în patrie, la Ferrara, atît în vremea cînd trăiau părinții ei, cît și mai tîrziu, cînd fratele său, Alfonso, se sui pe tronul Estensilor. În 1502, marchiza face onorurile casei la căsătoria acestuia cu Lucrezia Borgia. Era un eveniment privit nu fără aprehensiune de întreaga familie, inclusiv soțul. Isabella era zilnic informată de serbările de la Roma în cinstea noilor căsătoriți de fidelul ei corespondent, enigmaticul *prete da Correggio*. Ducea de Urbino ieșise înaintea miresei la Gubbio și o însoțise pînă la Ferrara. Splendorile ceremoniilor ferrareze, Isabella le povestește zilnic prin scrisori către soțul ei rămas la Mantova: îi descrie amănunțit nu numai decorul și divertismentele, dar mai ales veșmintele nobilelor dame. Se întîmplase să se adune la un loc trei din cele mai strălucite principese ale timpului; privirile tuturor erau ațintite asupra lor și fiecare judeca după gustul său care era cea mai frumoasă, mai distinsă și mai elegantă. În scrisorile ei, Isabella trece repede asupra Lucreziei: „Nu voi descrie înfățișarea madonnei Lucrezia, căci o cunoști.” O altă corespondentă a lui Gonzaga, marchiza de Cotrone, e mai precisă: „Mireasa nu e frumoasă, dar dulce și plăcută la înfățișare; deși are în jurul ei multe doamne, și printre ele pe ilustra madonna ducesa de Urbino, care e foarte frumoasă și demna soră a Excelenței Voastre, totuși ilustra mea stăpînă /marchiza Isabella/ a fost proclamată atît de ai noștri cît și de cei ce veniseră cu Ducea, cu mult cea mai frumoasă; așa că dacă mireasa ar fi prevăzut acest lucru și-ar fi făcut intrarea la lumina torțelor! Nu poate fi nici o îndoială la mijloc, odată ce toate celelalte sunt nimic alături de stăpîna mea!” De aceeași părere e și secretarul marchizului Capiluppo, prezent și el la nunta ferrareză. Acesta raportează o vizită făcută de ambasadorii venețieni celor trei principese care se aflau împreună. În primul rînd, oratorii se adresează marchizei aducîndu-i omagiile Senioriei venețiene. Marchiza răspunde „punct cu punct, cu atîta ele-

ganță și prudentă, ca cel mai dibaci orator, încît umplu de uimire pe zișii ambadori ca și pe toți cei de față — *in mo' che tutti se gli fecero schiavi*, așa că-i robi pe toți". Venețienii se adresară apoi ducesei de Urbino, ca soră a marchizului de Mantova și soția ducelui Guidobaldo: și Elisabetta răspunse *saviamente*. În cele din urmă, salutară pe donna Lucrezia „care deși a avut a face cu mai mulți bărbați ca soția și sora E.V. nu adause mare lucru la prudentele lor răspunsuri." Cinstitul Capilupi e dezgustat de comedia ce se reprezentase în ajun, la Cassina, pe care o califică de *spurcissima* și adaugă că și marchiza fusese de aceeași părere, aprobată, spre rușinea Ducelui, de toți ambadorii și seniorii. Dealtfel Isabella interzise *donzelelor* ei să asiste la spectacol.

Festivitățile, cu baluri, banchete, spectacole teatrale și jocuri, durează mai bine de o săptămînă, spre marele urît al marchizei, căreia i-e dor de Mantova, de Francesco, de băiețelul lor. „Excelența Voastră e mai fericită văzînd pe fiul meu în fiecare zi decît sunt eu în sărbătorile acestea. Oricît ar fi de strălucite, nu-mi pot plăcea fără E.V. și băiețelul nostru... Don Alfonso și mireasa au dormit împreună noaptea trecută, dar eu nu le-am făcut obișnuita vizită dimineața, pentru că, să spun adevărul, *nunta aceasta e foarte rece!*". Marchiza e grăbită să scape de acolo, unde nu găsește nîci o plăcere. Francesco să nu o invidieze: „nunta asta e o afacere rece și anostă!" Mai bine ar fi rămas acasă... Marchiza, așa de binevoitoare față de toți și capabilă de prietenie adevărată, n-a avut niciodată simpatie pentru noua sa cumnată. Lucrezia a făcut numeroase demersuri ca să-i intre în intimitate, dar Isabella s-a ținut pururea în rezervă. Relațiile lor au fost pur protocolare. Mai tîrziu, marchiza a avut serioase motive să se plîngă de Lucrezia: intimitatea pe care i-o refuzase, ducesa o găsise pe lîngă soțul marchizei, Francesco... Cît a trăit Lucrezia, Isabella n-a mai dat pe la Ferrara.

III

Călătorii la Veneția, la Florența, în Franța

Veneția era orașul de predilecție al Isabellei. Prima vizită o face în 1493. Francesco era atunci căpitan general al armatelor Serenissimei, așa că marchiza e primită cu pompă oficială, ceea ce o obosește: ar fi preferat să se bucure în deplină libertate de frumusețile ce descoperea. „Mîine — scria soțului — Dogele și Senioria mă vor primi și voi răspunde precum dorești și cum voi putea mai bine. Nu mai descriu frumusețile acestui loc, căci ai fost aici atîtea ori; voi spune numai că mi se pare, ca și d-tale, cel mai frumos oraș ce am văzut vreodată." La primirea oficială, Isabella cu înlesnirea ei de vorbă și farmecul ce împrăstia, face bună figură printre bătrînii seniori venețieni. Dogele o invită la solemnă ceremonie a logodnei cu marea, pe propriu său Bucentaur, ca și la banchetul ce urmează. „Fie-vă milă de mine — scria ea seara la Mantova — n-am fost de cînd sunt mai obosită și mai plictisită ca de ceremoniile astea. Mi se pare o mie de ani pînă mă întorc la Mantova! Deși Veneția e o cetate glo-

rioasă și fără seamăn pe lume, e destul pentru mine să o fi văzut o dată." Avea să-și schimbe părerea când nu va mai fi obosită de ceremonii... Are totuși vremea să viziteze palatul Dogilor, diverse biserici ilustre și să admire pictura meșterilor venețieni. Atunci îi veni ideea să ceară ceva pentru *camerini* lui Giovanni Bellini.

Isabella revine la Veneția în 1502; de data asta *incognita* și însoțită de scumpa ei ducesă de Urbino. Le însoțea protonotarul Sigismondo Gonzaga (viitorul cardinal), Emilia Pia, marchiza de Cotrone și fidelul secretar Capilupi. Cu tot *incognito*, întreg orașul află de sosirea principeselor. Dogele le trimite patru gentilomi să le salute și diverse daruri. Dă ordin să li se arate tezaurul Sfintului Marcu. Principesele se plimbă în gondolă și pe jos, de la Rialto prin Mercerii până în piața San Marco, se urcă în Campanil, admiră splendidele clădiri ale orașului. După obiceiul ei, în fiecare seară, Isabella scria lui Francesco arătând cum petrecuse ziua. „Mulțumesc Excelenței Voastre că mi-a dat voie să vin aici; mă bucur de Veneția mai mult ca rindul trecut și orașul mi se pare mult mai frumos. Ducesa mărturisește că e mai minunat ca Roma, e uimită la fiecare pas și nu mai poate de admirație." Nobilii venețieni le arată toate frumusețile orașului lor, principesele vizitează principalele sanctuare. Caterina Cornaro, regina Ciprului, le invită în palatul ei de la Murano. O adevărată escapadă, plimbarea aceasta, în libertate și cu entuziasmul tinereții pentru lucrurile frumoase. „Ținând seamă de felul cum făcurăm călătoria aceasta, Excelența Voastră ne va privi ca pe cele mai viteze femei din cite umblă prin lume."

Isabella nu revine decît după 21 ani la Veneția. Însoțită de fratele său, ducele Alfonso, acum văduv și el ca și marchiza, de contele Baldassare Castiglione și puțini curteni, petrecură zilele înălțării din anul 1523 în cetatea lagunelor. În drum, marchiza se opri se la Padova ca să se închine la Santo. „Astăzi — notează Marin Sanudo, pe ziua de 20 mai — Senioria află prin ambasadul mantovan că bătrîna marchesana se află în acest oraș, locuind în Ca'Barbaro la S. Stefano; un dar în galbeni îi fu trimis din ordinul Senioriei." Nici unul din călători nu mai era tînăr. Marchiza păstra însă vioiciunea tinereții și dorul de a vedea toate. Castiglione, scriind marchizului Federico, fiul Isabellei, se declară occupatissimo trebuind să însoțească pe neobosita principesă în toate plimbările ei venețiene. Amatoare de pictură, avea multe de văzut, în bisericile și palatele venețiene. De la cei doi Bellini, care străluciau în timpul primei călătorii, alți meșteri daseră opere nepieritoare: un Carpaccio, un Giorgione și cel mai mare dintre toți, pe atunci încă tînăr, Tiziano Vecellio, cu care marchiza făcu cunoștință. Vroise chiar să cumpere un Sfînt Ieronim al pictorului, dar se vede că mijloacele nu-i permiteau acest lux. Tabloul a fost cumpărat mai tîrziu de fiul ei Federico.

Isabella și Castiglione aveau buni prieteni la Veneția. Umanistul Andrea Navagero, bibliotecarul Marcianei, îi însoțește în excursiile lor artistice. Asistă atunci ilustra companie și la un mare eveniment venețian: alegerea noului doge Andrea Gritti, succesorul bătrînului Antonio Grimani. Castiglione și Alfonso d'Este profită de prilej ca să aibă discuții politice cu noul ales.

În anul următor, marchiza revine la Veneția și tot în timpul Înălțării. Sanudo povestește iar cum își întrebuința zilele. Călătoria avea și un scop politic: era pe vremea rivalității dintre Spania și Franța, se puneau la cale tot felul de alianțe și Isabella avea mare grijă de soarta stăpînirilor fiului și fratelui ei. În ultimii ani ai vieții, marchiza vine deseori în cetatea din lagune, unde se simțea mai bine ca oriunde. În 1538, nepotul ei, Ercole II, ducele de Ferrara, îi pusese la dispoziție splendidul lui palat pe Canal Grande: acolo petrece lunile de toamnă. Fu ultima ei călătorie. În februarie 1539, marchiza se stinge la Mantova.

La Florența, Isabella nu fusese decît de două ori. Întîi, în martie 1506, cînd venise să mulțumească pentru însănătoșirea ei Fecioarei din sanctuarul florentin al Annunziatei. Fusese primită prietenește de madonna Argentina, soția gonfalonierului Piero Soderini. Cercetase pictorii și sculptorii florentini, căutase *anticaglie* și vroise să reia relațiile cu Leonardo da Vinci. Pictorul era însă lipsă din oraș. A doua oară venise numai în trecere, la întoarcerea din Roma, după carnavalul din 1515.

Multe din călătoriile Isabellei sunt împreunate cu pelerinaje la sanctuarele celebre. Așa, în 1494, în drumul spre Urbino, unde se ducea să admire minunile palatului Montefeltrilor și să revadă pe scumpa ei Elisabetta — am povestit aiurea această călătorie — marchiza se opri la Loreto, sanctuar celebru, ca să-și îplinească făgăduința făcută Madonnei la nașterea primei ei fiice Leonora. Am notat cum mai tirziu, pe cînd Castiglione se afla în Spania, plănuise un pelerinaj la Santiago de Compostella; planul fusese zădărnicit de catastrofele italiene din acel timp. Tot un pelerinaj o face, în 1517, să iasă din Italia — singura ei călătorie în țări străine. Soțul ei zăcea pe atunci greu bolnav la Mantova. Isabella se duse să se roage la alt sanctuar făcător de minuni, pentru însănătoșirea lui Francesco: tocmai la sanctuarul Sfintei Maria Magdalena, la Sainte-Baume, lângă Marsilia. De la Marsilia, în dorința ei de a cunoaște ceva din Franța, însoțită de o mică escortă, sui în corabie Rhonul pînă la Lyon, cu oprire la Arles și Avignon. Umanistul Mario Equicola, care însoțea pe marchiză, a povestit, pe latinește și cu mult pedantism, această călătorie *in Narbonensem Galliam*. Un alt însoțitor, mai puțin pedant, Giovanni da Cremona, scria tînărului Federico cît de admirată era pretutindeni ilustra lui mamă. Așa din Lyon: „Ori pe unde trece Madama pe străzi, bărbații și femeile de toată seama se năpustesc la uși și la ferestre, sau rămîn în mijlocul drumului ca să admire frumoasele ei îmbrăcăminte și ale damelor sale. Multă lume spune că rochiile doamnelor noastre sînt mult mai frumoase ca cele ce se văd în Franța; alții mi-au spus că nu le vine să creadă că Madama este mama Excelenței Voastre; pare mai curînd sora.”

Isabella la Roma

Dorința cea mai mare a Isabellei era să vadă Roma. Cîte planuri nu făcuse cu ducesa de Urbino să meargă împreună în Cetatea eternă. Marchiza fusese mereu împiedicată, fie de maternități, fie de evenimente; Elisabetta se dusesese singură și scrisorile ei romane îi ațîtau și mai mult dorința călătoriei supreme. În sfîrșit, în octombrie 1514, Isabella își văzu visul cu ochii. Papa Leon X era de puțin timp urcat pe tronul pontifical. Marchiza îl cunoscuse în vremea exilului, pe cînd era cardinalul Giovanni de' Medici: acum, cînd umblau zvonuri rele cu privire la intențiile papei împotriva ducilor de Ferrara și Urbino, unul frate, celălalt ginere, avea nevoie să reînnoiască relațiile și să-l cîștige de partea ei. În jurul lui Leon X erau numai prieteni ai Isabellei: un Giuliano de' Medici, fratele papei, un Pietro Bembo, un Bibbiena, un Sadoletto; toți doreau și stăruiau ca marchiza să vină la Roma. Leon X se arăta nu se poate mai binevoitor: față de trimisul mantovan, Equicola, numea pe marchiză „cumătra mea” și spunea că nu face nici o deosebire între ea și propria lui soră; numai că marchiza „merită mai multă reverență”. Isabella fu primită cu mare cinste de papă, de cardinali și de tot poporul roman. Ca *ciceroni* în Roma avu tot ce putea fi mai ales în acea vreme: Bembo și Bibbiena,²⁰ Castiglione și Sadoletto, umanistul Inghirami și pictorul Rafael. În asemenea tovărășie admiră monumentele antice și văzu, atunci în toată prospătatea lor, marile opere ale Renașterii care fac Roma unică pe lume. Banchete și cîine la Vatican, recepții în vila lui Agostino Chigi, de curînd împodobită cu frescele lui Rafael, *giostre* și spectacole. Roma medicee era atunci la apogeul splendorii. În cinstea marchizei se reprezintă în Vatican comedia cardinalului Bibbiena, *Calandria*, jucată întîia oară, cu un an înainte, la Urbino, sub direcția lui Castiglione.

Sederea la Roma fu întreruptă de o călătorie la Napoli, unde Isabella nu mai fusese din copilărie. Revăzu astfel locul unde domniseră rudele ei materne: tatăl mare, unchiul, vărul. Din tot neamul Aragonilor nu mai găsi — toți ceilalți fiind morți sau în exil — decît pe vară-sa Isaella, văduva nenorocitului Gian Galeazzo Sforza, fost duce de Milano: trăia retrasă, singură cu unica ei fiică Bona.

Curtea romană se impacienta de lipsa marchizei. Din ordinul papei, Bembo scrisese o caldă scrisoare marchizului Francesco, care tînjea bolnav la Mantova, rugîndu-l să permită marchizei a petrece apropiatul carnaval la Roma. Gonzaga nu putea refuza pe pontifice. Și astfel Isabella văzu și carnavalul roman. Bembo în scrisorile lui afirmă că cel din acel an a fost strălucit grație prezenței marchizei. Toată Roma își da seama ce însemna prezența unei femei distinse într-o curte ca cea pontificală. „Ceea ce lipsește aci, scria cardinalul Bibbiena lui Giuliano de' Medici, care se dusesese în Franța să se căsătorească cu o principesă din casa de Savoia, este numai o *madonna* care să țină curte.”

²⁰ Bernardo Dovizi Bibbiena (1470—1520), cardinal și literat, a tradus din opera lui Plaut și l-a imitat în comedia *Calandria* (1510).

Papa ar fi dorit ca Isabella să rămână pînă la întoarcerea fratelui său împreună cu Filiberta, tînăra soție. Francesco însă se chinuia la Mantova și cerea întoarcerea Isabellei. Spre jalea ei, fu silită să plece spre casă în martie 1515. De abia ajunsă, așa scria lui Bibbiena :

„Mă aflu în Mantova, cu dorința de a fi în Roma, numai pentru a mă fi supus și ascultat de ilustrul meu Domn. Cît de diferită e șederea și viața mea aici de cea de la Roma și cît mi se pare de stranie, Senioria Voastră Reverendissimă poate ghici. Corpul e aici, inima mi-e la Roma. Cu gîndul mă plimb și stau de vorbă cu Senioria Voastră și ceilalți Seniori Cardinali și mi se pare că mă pot prosterna la picioarele Sfinției Sale. Cu asemenea închipuiri aş vroi să mă înșel ca să-mi treacă timpul cu mai puțin urît.”

A doua ședere a Isabellei la Roma, între anii 1525 și 1527 e mult mai prelungită și cade în epoca cea mai tragică pentru papalitate și Cetatea eternă: marchiza asistă la asediul și jaful Romei de către hoardele germano-spaniole ale împăratului Carol Quintul. Sosește la 1 martie 1525 și e găzduită în mărețul palat Colonna de la poalele Quirinalului, ca oaspete al cardinalului Pompeo. Anul era jubiliar, însă puțini pelerini veniseră din cauza nesiguranței vremurilor. Papa Clement VII, veșnic șovăitor și nehotărît, neștiind de partea cui să treacă în lupta dintre Francisc I și Carol Quintul, delibera mereu și era hărțuit între tendințele opuse. Pe marchiză o primește nu se poate mai bine, căci avea nevoie de prietenia fiului ei, marchizul de Mantova, căpitan de armate ca și tatăl său. Isabella venise cu un scop precis, acela de a obține pălăria de cardinal pentru fiul ei Ercole. Papa îi răspunde cu politețe, dar fără să se lege la nimic. Stăruitoare cum era, se hotărîse să aștepte cît va fi nevoie și să nu plece decît victorioasă. În Roma nu mai găsește nici atmosfera nici prietenii de la curtea lui Leon X. Vremurile erau tulburi și triste; mulți din prietenii ei muriseră ori se găseau aiurea. Mort gentilul Giuliano de' Medici, mort cardinalul Bibbiena, mort blîndul Rafael. Castiglione era trimis de papă ca ambasadör în Spania, Bembo nu venea decît rar la Roma. Ca de obicei, marchiza era înconjurată de un stol de tînere și frumoase *donzelle*, curtea ei feminină, care deștepta un viu interes printre cardinalii și ambasadorii de la curtea papală. Ea însăși adună în palatul Colonna tot ce se mai găsea în Roma mai distins printre cavaleri, poeți și artiști. Tristetea timpurilor nu o făcea să uite de pasiunile ei artistice și literare. Vizitează din nou ruinele, bisericile, privește noile opere de artă și nu uită nici de *anticaglie*: cînd pleacă de la Roma avea o corabie întreagă încărcată cu marmuri și vechi mozaice. În palatul unde locuia, însuși papa vine odată, invitat de dușmanul său cardinalul Pompeo Colonna, să asiste la un banchet și la divertismentele populare ce se dau în piața Sfinților Apostoli.

De abia sosisse marchiza la Roma și veni vestea dezastrului francez de la Pavia și captivității lui Francisc I. Vestile rele și catastrofele se țin lanț în tot timpul acestor tragici doi ani. Întîi moare cardinalul Sigismondo Gonzaga, cumnatul Isabellei. Afecțiunea era mare între cardinal și marchiză, dar moartea lui crea un loc liber pentru Ercole... Isabella se grăbește să meargă la papă. Clement VII promite și nu promite, după obiceiul lui. În cele din urmă dă un *breve* lui Ercole,

cu făgăduiala că-l va face cardinal la prima promoțiune. Marchiza nu se mulțumește cu vorbele, chiar scrise, și așteaptă să vadă faptul împlinit.

O pîndea o durere mult mai mare : la începutul lui 1526 se stinge la Urbino ducesa Elisabetta, cumnata și prietena ei cea mai scumpă, tovarășa tinereții, cu care împărtășise bucuriile ca și necazurile. Ambasadorul mantovan Francesco Gonzaga scria marchizului Federico la 5 ianuarie 1526 :

„Madama a avut o mare durere la moartea prea ilustrei ducese văduve de Urbino, de binecuvîntată memorie, căci pe lîngă legăturile de sînge și rara iubire ce le unea, nenorocirea i se pare cu atît mai mare cu cît pierdem femeia cea mai rară de vremurilor noastre : dar așa fiind voia Domnului, nu ne rămîne decît să avem răbdare. Vestea morții a sosit aici ambasadorului de Urbino vineri seara și ora fiind tîrzie iar Madama în tovărășia unor cardinali, nu am voit să-i duc, pînă a doua zi dimineața, o veste atît de rea. Sfinția Sa, cu care s-a întîmplat să vorbesc, mi-a arătat că durerea Sa e adîncă, spunînd că e mare pierderea unei **femei** așa de rare, plină de mari virtuți; știe bine aceasta căci o cunoscuse *domesticamente* în timpul soartei sale cele mai vitrege (*de la sua più bassa fortuna*). Mi-a mai spus că va lipsi mult Ducei, căci a condus statul cu mare îndemînare și prudență, arătînd cea mai mare bunăvoința noroadelor.”

Catastrofa se apropia. După pacea de la Madrid și întoarcerea lui Francisc I din captivitate, papa se declară pe față contra împăratului. Cu Franța, Venetia, Florența și ducele de Milano face o ligă pentru izgonirea spaniolilor din Italia. Fiul Isabellei, Federico, informat mereu de ambasadorul său și de marchiză asupra tot ce se petrecea la Roma, se declară neutru, nu fără să favorizeze pe imperiali. E știut că războiul Ligii e condus fără nici o energie și în chip rușinos. Căpităan al armatelor aliate era ginerele Isabellei, ducele de Urbino, Francesco Maria della Rovere : acesta, incapabil ori trădător, are grea parte de răspundere în dezastrul Romei și al papei. Isabella se afla deci la Roma cînd are loc lovitura colonezilor, cursa ce se întinsese, de acord cu spaniolii, pontificelui : Clement VII, de bună credință, cade într-însa lăsînd orașul fără apărare. Fuga papei în castel Sant'Angelo și jaful de atunci nu sunt decît repetiția generală a dramei ce avea să se întîmple curînd. Imperialii nu întîlnesc nici o rezistență și la începutul lui mai 1527 sunt sub zidurile Romei.

Zadarnic stăruise Federico de Isabella să se întoarcă la Mantova : pe lîngă alte cuvinte ce avea, marchiza nu vroia să plece fără pălăria de cardinal a lui Ercole. Dacă ginerele ei era comandantul forțelor Ligii, un nepot comanda forțele imperiale : conetabilul de Bourbon, fiul Clarei de Montpensier, sora mai mare a marchizului Francesco Gonzaga ; de altă parte, propriul ei fiu Ferrante era în slujba împăratului și lupta în armatele spaniole. Nici o temere deci din partea asediaților : așa credea marchiza. Pe cînd hoardele imperiale se apropiau de Roma, papa terorizat încearcă să improvizeze apărarea orașului : oameni găsea dar — cum scria ambasadorul francez Du Bellay — nu și bani. Hotărî atunci să creeze cinci noi cardinali pe prețul de 40 000 ducați fiecare : printre aceștia fu și Ercole Gonzaga. Un cardinal duse pălăria roșie Isabellei în palatul Colonna, duminică 5 mai 1527 : în aceeași

dimineată, Bourbon începuse asediul. Era prea târziu acum ca marchiza să plece. Luase toate măsurile ca palatul să fie întărit ca pentru un asediu și să adune provizii; în același timp trimisese crainici lui Bourbon și fiului Ferrante cerându-le să-i apere casa dacă luau orașul. În palatul Colonna se refugiaseră, spun mărturiile timpului, peste două mii de suflete: o sumă de nobili romani, bogătași, mari dame ca madonna Felice Orsini, fiica papei Iuliu II, ambasadorii Mantovei, Ferrarei, Urbino și Domenico Venier, oratorul venețian, care nu putuse ajunge până la Castel Sant'Angelo, unde se închisese, în ultimul moment, Clement VII cu sacrul colegiu și ceilalți ambasadori.

S-au descris de atâtea ori scenele petrecute la acest nemaipomenit jaf care au umplut de groază întreaga creștinătate. Roma nu mai văzuse asemenea orori de la năvălirile barbare. Închisă în palatul ei, marchiza putu vedea sinistrele luciri ale incendiilor aprinse în toate părțile și auzi bubuitul tunurilor de pe Sant'Angelo ca și toată larma jafului și uciderilor. Conetabilul de Bourbon, care fusese ucis în momentul asaltului — e știut că Benvenuto Cellini, improvizat bombardier al papei pe Castel Sant'Angelo, se lăuda că el îi trimisese arcebutada fatală — dase în ajun ordin unui cavaler spaniol, don Alonso de Cordoba, să ia sub apărare palatul unde era refugiata mătușa sa. Acest lucru vine să-l spună însuși don Alonso, după ce un nepot al marchizei, Alessandro Gonzaga, și el în serviciul Spaniei, venise la palatul Colonna să aducă ultimele vești; cum porțile erau închise, Alessandro fusese ridicat cu funii până la o fereastră. Noaptea apare și don Ferrante, fiul marchizei, care luptase toată ziua la podul de la Sant'Angelo: Isabella nu-l văzuse de trei ani, de când plecase în Spania în serviciul împăratului.

Numai palatul Isabellei și Cancelleria, unde locuia cardinalul Pompeo Colonna, scăpară de furia distrugătoare a hoardelor mercenare ispano-lutheriene. Fură jefuite chiar palatele cardinalilor partizani ai împăratului, ba chiar și casa ambasadorului portughez, nepot al lui Carol Quintul. Furia năvălitorilor se îndirji împotriva bisericilor și slujitorilor lor. Iată ce raporta stăpînului său cancelarul Gattinara, comisar imperial: „Toate podoabele bisericești fură prădate, toate sfintele moaște distruse. Chiar și Sfînta Sfintelor din Laterano, altarul cel mai vechi și mai sfînt din lume, a fost jefuit, iar *il Volto santo*, vîlul Veronicăi, trecea din mină în mină prin tavernele din Lungara. Bazilica San Pietro și palatele Papei, jefuite, fură prefăcute în grajduri. Nu era nici o căpetenie să înfrîneze pe soldații noștri și nici o disciplină. Principele de Orange și alți căpitani făcură ce putură, dar prea puțin reușiră. *Lanzichenecchi* se purtară ca adevărați lutherani, ceilalți ca fiarele. Nici vîrsta, nici sexul nu scăpară pe nimeni. Toți fură chinuți și jefuiți.” Cei ce se răscumpărau plătind spaniolilor, erau apoi jefuiți de germani.

Ferrante povestea mai târziu fratelui său, marchizului Federico, ce greutăți avusese ca să salveze pe mama lor: se răspîndise printre năvălitori zvonul că în palatul Colonna marchiza adunase mari comori. Dacă Isabella și curtea ei nu avură nimic de plătit ca răscumpărare, toți ceilalți refugiați fură nevoiți să verse victorioșilor 60 000 galbeni. Toți se înfruptară, până și nepotul Alessandro Gonzaga, care luase ca

prizonier al lui pe ambasadorul venețian Venier, cerînd ca răscumpărare 10 000 ducati. Numai Ferrante nu luă nici un ban, lucru pe care-l confirmă și Sanudo.

Don Ferrante era grăbit să scoată pe marchiză din iadul acela. La 13 mai, la o săptămînă după luarea Romei, o duse sub bună escortă de spanioli și italieni, împreună cu cei din curtea ei și cei trei ambasadori, la Ostia; aci o imbarcă pe navele lui Andrea Doria pentru Civitavecchia. De acolo, pe uscat, cu mare ocol, tocmai prin Pesaro și Ravenna, apoi prin Ferrara și pe bărci pe fluviul Po, ajunse, în sfîrșit, la Mantova. Pînă să sosească scrisorile lui Ferrante, Federico ca și toată Mantova credeau că buna marchiză pierise în catastrofa Romei.

Roma nu mai era acum decît un cadavru, asupra căruia plîng toți umanistii. Vorba lui Erasm din Rotterdam: ²¹ „În adevăr, nu e ruina unei cetăți, ci a unei întregi lumi.”

V

Ultimele călătorii

După întoarcerea de la Roma, Isabella, afară de vizitele la Veneția, nu se depărtează mult de Mantova. În 1528, ducele de Ferrara, Alfonso, căsătorește pe fiul Ercole cu Renée de France, fiica lui Ludovic XII și sora reginei domnitoare, soția lui Francisc I. Vădov și fără femei din neamul Este la curte, Alfonso roagă pe Isabella să primească ea pe mireasă. Îi iese înainte la Modena, o duce la Ferrara, unde cu toată mizeria poporului — bîntuise ciuma și orașul era pustiit — se dau serbări strălucite. Principesa franceză era mică, urîtă și rău făcută. Inteligentă și cultivată, avea simpatii pentru noua mișcare a Reformei și mai tîrziu avea să facă din curtea ei un focar calvinist (Calvin ²²

²¹ Erasm din Rotterdam — pseudonimul lui Gerhard-Gerhards (1467—1536) — celebru umanist olandez, recunoscut de contemporanii săi ca „părintele studiilor” și „lumina lumii”. Între 1500—1505, el a publicat la Paris o culegere de locuțiuni proverbiale, extrase din autorii clasici și însoțite de scurte comentarii, intitulată *Adagia*, în care criticii contemporani din secolul XX găsesc „primele eseuri din literatura Europei”.

În „*Elogiul (=„Lauda”) Nebuniei*”, publicat în 1511, Erasm din Rotterdam satirizează ignoranța călugărilor (el însuși fusese călugăr în Mănăstirea Augustinilor din Steyn, dar în această condiție nu se bucurase decît de avantajele ei — fusese scutit de portul rasei și de obligația de a posti), corupția preoților și pedanteria savanților, scolastica și dogmatismul religios al epocii. În *Colocvii*, publicate în 1522, el denunță, cu deosebire, abuzurile și viciile clerului. În 1516, Erasm din Rotterdam a oferit Umanismului textul integral al *Noului Testament*, stabilit după regulile criticii filologice, în limba latină, eliberat de adausurile și schimbările cuprinse în *Vulgata* și însoțit de comentarii critice, care a devenit o armă spirituală de temut în lupta protestanților contra catolicismului.

Ideea fundamentală a tuturor scrierilor sale este puterea educativă a culturii. ²² Jean Calvin (1509—1564), născut la Noyon în Franța, jurist de mare clasă și celebru om al Reformei, a republicanizat Biserica și a adîncit doctrina predestinării. El este, în realitate, dictatorul republicii teocratice creată la Geneva în 1541, armă teoretică și practică a burgheziei din Apusul european îndreptată contra feudalității și romano-catolicismului. Friedrich Engels observă că acolo unde a fost învins Martin Luther a biruit Jean Calvin, întrucît dogmele calvinismului corespun-

însuși vine la Ferrara în 1536). Isabella, în sănătatea ei de minte și inimă, nu avea nici o înclinare spre noile doctrine. Sărmana principesă străină se simți izolată și chiar dușmănită în noua ei curte. Isabella, fără să-i împărtășească credințele, i-a arătat pururea, din bunătatea sufletului ei înțelegător și compătitor, simpatie și prietenie.

Anul 1530 înseamnă apogeul casei Gonzaga. Către sfârșitul acestui an, marchiza face ultima ei călătorie oarecum oficială și plină de pompă, petrecînd patru luni în Bologna, unde aveau să se întîmple mari evenimente. Împăratul Carol Quintul, deplin victorios și în stare să-și dicteze voința întregii peninsule, calcă întîia oară pămîntul Italiei. Venea să întîlnească pe papa Clement VII, învinsul de la Roma, și să se înțeleagă cu el „spre a asigura împreună pacea definitivă a creștinătății”. Mai vroia să șteargă ultimele rezistențe contra imperiilor și să se încoroneze ca împărat al romanilor. Nu îndrăznise să meargă la Roma, jefuită și necinstită de bandele lui dezlănțuite, pentru încoronare; de acord cu papa alege Bologna, fosta domnie a Benti-voglilor, acum domeniul pontifical.

Isabella se instalează ca o suverană, cu o întreagă curte, în care străluceau cele mai frumoase *donzelle*, în palatul Manzola, în piața San Donato. Venise mai ales ca să îngrijească de interesele casei ei. Era mult prețuită de Clement VII, iar împăratul era foarte mulțumit de purtarea marchizului Federico în timpul războiului Ligii. Fratele acestuia, Ferrante, era încă în serviciul imperial și avea să ducă războiul contra Florenței. La Bologna se adunase, alergînd să se prosternă înaintea învingătorului, toată Italia. Numai florentinii, oropsiți și dușmăniți de papa florentin pentru noua lor republică, erau ținuți de o parte. Marchiza asistă la intrarea lui Clement VII, la aceea a lui Carol Quintul, la întîlnirea lor solemnă, la îmbrățișarea și împăcarea lor, și mai tîrziu la încoronarea în San Petronio a Cesarului, ca și la toate splendidele serbări. Epistolieră dibace și fidelă, Isabella povestește cu tot amănuntul aceste ceremonii nepoatei sale Renata dela Ferrara. Papă și împărat sunt plini de atenții pentru ea: ia parte la toate banchetele, reprezentațiile și divertismentele. Carol Quintul o vizitează în palatul ei, o invită mereu și au numeroase convorbiri. Cînd fiul ei Federico sosește pentru încoronare e primit și el cu toată cinstea.

În această iarnă, ca odinioară la Mantova și la Roma, palatul locuit de Isabella ajunge o curte strălucită unde se adună toți cavalerii, umaniștii și poeții aflați la Bologna, veniți din toate părțile Italiei. Pietro Bembo, Paolo Giovio, Francesco Guicciardini, poeții Trissino, Broccardo, Molza sunt familiarii ei.

Isabella are mulțumirea să vadă izbutindu-i multe din dorințe. Întîi era împăcarea fratelui ei Alfonso, ducele de Ferrara, cu Clement VII, care nici nu vroise să-i permită intrarea în Bologna. Apoi

deau destul de bine năzuințelor burgheziei. „În timp ce lutheranismul german devenise o unealtă docilă în mîinile micilor principii germani, calvinismul a întemeiat o republică în Olanda și partide republicane active în Anglia și mai ales în Scoția” (*Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, în *Marx-Engels Opere alese în două volume*, vol. II, ediția a III-a, Editura Politică, București, 1967, p. 91).

restaurarea nepotului ei Francesco, ultimul duce de Milano, amenințat cu detronarea. În al treilea rînd, dar mai presus de toate, înălțarea propriului ei fiu. Împăratul se arată la Bologna împăciuitoare și plină de bunăvoință. Reușește să împace pe papă cu ducele de Ferrara, menține pe Francesco la Milano (nu fără să-i ceară sume formidabile), iar în ceea ce privește pe Federico Gonzaga, căruia îi arată o deosebită afecțiune, promite să-l ridice la rangul de duce. Toate dorințele Isabellei erau astfel împlinite. Cu toată mizeria Italiei, e poate anul cel mai fericit din viața ei.

După serbările de la Bologna, Isabella și Federico se grăbesc spre Mantova, unde avea să vină însuși Împăratul ca să-l proclame duce. Reggia Gonzagilor era într-adevăr demnă de un asemenea oaspete. În ziua Bunei Vestiri din 1531, Carol Quintul își face intrarea în Mantova, cu tot alaiul împărătesc. Giulio Romano, arhitectul și pictorul curții, fusese însărcinat cu arcurile de triumf și decorul piețelor și palatelor. Patru săptămîni petrecu împăratul în deliciile mantovane. Avu ce admira în Reggia împodobită cu frescele lui Mantegna, în apartamentele Isabellei, ca și în numeroasele palate și vile unde atîția marchizi Gonzaga adunaseră tezaure artistice. Banchete, *giostre*, vînători, cavalcade, reprezentații teatrale. Iar în ziua de 9 aprilie, împăratul însuși, pe treptele catedralei San Pietro, proclamă pe marchizul Federico Gonzaga duce de Mantova.

IV

POLITICA ISABELLEI D'ESTE

Ne-am înșela privind pe Isabella d'Este numai sub înfățișarea de femeie cultivată, iubitoare de tot ce e frumos, protectoare a literelor și artelor, dornică să cunoască tot ceea ce mișcarea Renașterii adusese nou pe lume: suverana unui stat nu vast ca întindere dar important prin poziția lui, înrudită cu mai toate casele domnitoare, mari sau mici, din Italia, ea nu rămîne străină de nici una din complicațiile timpului și joacă, direct sau indirect, un însemnat rol politic. Trăiește, ca toate marile spirite ale epocii, tragedia italiană de la sfîrșitul secolului XV și începutul celui de al XVI-lea și partea ei nu este numai aceea a unui spectator dezinteresat. Ca soție a marchizului Francesco, apoi ca mamă a lui Federico, în mai multe rînduri, sub domnia amîndurora, ca regentă a statului, avu să sfătuiască atît pe soț cît și pe fiu, să-și spună cuvîntul și să intervină în chip activ. Vasta ei corespondență, păstrată aproape în întregime în arhivele Gonzaga din Mantova, oglindește nu numai relațiile ei literare și artistice ori familiale și amicale, dar e și martora intensei ei activități politice. Fapt este că într-o vreme cînd tronurile italiene se prăbușeau unele după altele, cînd de la Milano la Napoli dinastiile și stăpînirile se schimbau de mai multe ori în puțini ani, ori dispăreau ca să nu mai revină, marchizatul de Mantova rămase neclintit prin vîltoarele cele mai aprige și ieși în cele din

urmă mărit în prestigiu și ridicat la rangul de ducat. Nici Francesco nici Federico nu erau oameni de mina întâi; primul era un bun căpitan, dar ca om politic strălucea mai ales prin șiretenie și duplicitate, în așa fel încât, în cele din urmă, nimeni nu se mai încredea în el; celui de al doilea nu-i rămăseseră decît abilitățile mărunte; cu fastul tradițional al Gonzagilor și viața disolută ce duce, Federico întrunea o mare lipsă de caracter. Geniul bun al casei Gonzaga a fost marchiza Isabella. Ei i se datorește salvarea statului. Inimioasă și abilă, inspirind tuturor încredere prin firea ei dreaptă și veșnica bună umoare, știind să cucerească oamenii prin grația ei feminină, Isabella nu-și pierde cumpătul nici în cele mai grele împrejurări: la orice situație, oricît de scabroasă, găsește o soluție sau un expedient. Ea singură putu ține piept regilor Franței care hotărîseră ștergerea Mantovei; tot ea izbuti să îmblînzească pe un Cesare Borgia, să facă pe venețieni să uite de trădările marchizului Francesco, să cîștige de partea ei pe teribilul papă Iuliu II, să obțină ceva de la ambii papi Medici, grei la hotărîre și simulatori.

Nu trebuie să uităm că Mantova nu reprezenta o forță considerabilă și că cei slabi, în acele vremuri ca și întotdeauna, trebuia să răzbească mai ales cu abilitate. Cu o abilitate care nu putea totdeauna să-și aleagă mijloacele. Toată politica timpului e infestată de ceea ce s-a numit mai tirziu „machiavelism”. Machiavelli scrisese *Principele*, cum spunea cancelarul Bacon, *dictante mundo*: n-aveau nevoie potențații timpului să ia lecții de la secretarul florentin: metodele preconizate de el scriind acel breviar al tiranului erau în atmosfera timpului și practicate de toți. Să nu ne mirăm deci dacă vom găsi la buna marchiză, așa de dreaptă și de cinstită în adîncul ei, diverse procedee „machiavelice”. Așa cereau vremea și necesitatea salvării statului și a familiei. Micile ei duplicități, subterfugiile și „combinațiile” n-au caracterul cinic ori crud al politicii atîtor potențați contemporani; ea însăși rămîne cu mult deasupra intrigilor, lașităților și uneori trădărilor soțului și fiului ei: grația ei suverană, farmecul ce pune în toate acțiunile, chiar cînd juca rolul dubios impus de vremuri, ne fac să-i iertăm oarecare „abilități” periculoase și să ne bucurăm de succesele ei.

Din lunga ei activitate politică alegem cîteva momente caracteristice, pentru a ilustra cum știa să lucreze simpatica și abila marchiză de Mantova.

I

Gonzaga și Sforza

În primii ani ai căsătoriei, Francesco și Isabella fură liniștiți în Mantova lor: pacea domnea în Italia. Marile complicații și catastrofele începură în 1494, cu coborîrea regelui Carol VIII al Franței în peninsulă. Lodovico Sforza, regentul ducatului de Milano, meditînd uzurparea împotriva nepotului său Gian Galeazzo, căsătorit cu Isabella de Aragon, îndemnase pe regele Franței să meargă la cucerirea regă-

tului napolitan, ca să scape el de dușmănia Aragonilor. În conflictele ce se ivesc, sentimentele marchizei de Mantova sunt nu se poate mai împărțite. Lodovico Sforza ținea în căsătorie pe Beatrice d'Este, sora Isabellei; o mare afecțiune lega pe cele două surori și o prietenie plină de încredere reciprocă era între Lodovico și Isabella. Casa d'Este era, prin veche tradiție de familie și tratate de alianță, francofilă. De altă parte, Aragonii erau, din linia maternă, rudele cele mai apropiate ale Isabellei.

Pe cînd își pregătea expediția italiană, regele Franței făcuse importante oferte lui Francesco Gonzaga: cerîndu-i libera trecere spre Napoli prin domeniul mantovan, îi propunea căpitănia generală a armatelor și un post important la curte. Marchizul, fiind atunci în slujba Veneției, refuzase. În cîteva săptămîni, Carol VIII străbătuse toată peninsula, toate dominațiile prăbușindu-se înaintea lui. Aragonii fug, abandonînd totul, și regele Franței se încoronează rege al Neapolelui și Ierusalimului. Veneția însă se alarmează la perspectiva instalării francezilor în Italia și pune la cale o vastă ligă împotriva lor; intră în alianță împăratul Maximilian, regele Spaniei, papa, și însuși Lodovico Moro. De frică, acesta chemase pe Carol în Italia, tot de frică se aliază cu Veneția împotriva lui. Căpitan general al armatelor Ligii e numit marchizul de Mantova. La Fornuovo pe riul Taro se dă acea mare luptă singeroasă și nehotărită, în care Francesco Gonzaga se ilustrează prin faptele lui vitejești. Forțele aliate vroiau să taie drumul armatelor franceze în retragerea lor spre Nord: francezii izbutesc să treacă, dar Gonzaga și ai lui rămîn stăpîni pe cîmpul de bătălie, făcînd o pradă enormă în tabăra regală. Isabella tremurase de temeritatea soțului ei: acum e mîndră de eroismul lui și se bucură, împreună cu toată Italia, de ceea ce toți vor să numească o mare victorie. Francesco avea să se illustreze și la asediul Novarei, care cade în minile lui.

Regele Franței, sătul de trădările și complicațiile italiene, face o pace separată cu Sforza și cu Mantova. Morul, care trădase pe rege, trădează acum Liga. Carol VIII dorea mult să cunoască pe „învîngătorul” său, a cărui vitejie și pricepere militară o admirase. Se întîlniră la Vercelli — marchizul obținuse voia Veneției pentru această întrevedere — și Gonzaga fu primit cu toată cinstea — „ca și cum aș fi fost egalul lui” scria el marchizei. Carol VIII puse tot felul de întrebări însoțitorilor lui Gonzaga asupra soției lui: cum era la înfățișare, ce rochii și giuvaere purta, și se arătă foarte dornic să-i facă cunoștința.

După această pace parțială, Francesco e trimis de Venețieni să lupte la Napoli. Armata franceză de acolo era comandată de propriul său cumnat, Gilbert de Montpensier. Soția acestuia, Clara, se afla la Mantova... Ciudate războaie acelea. Gonzaga nu dă nici o luptă. Cade sau se face bolnav, și se grăbește să se întoarcă la Mantova. Deși primit în triumf la Veneția pentru „victoria” de la Fornuovo, Senioria începe să-l bănuiască de duplicitate: nu trecură cîteva luni și fu destituit din postul de căpitan general al Veneției. Cu multă aroganță, notează Sanudo, veni să ceară socoteală și să se disculpe: Senioria nici nu vroi să-l asculte. Era acuzat că luptase fără energie contra

cumnatului său Montpensier, că liberase pe bastardul de Bourbon ce-l căzuse prizonier, că negocia în dreapta și în stînga. Căzut în dizgrație, Gonzaga începe atunci jocul cel mai periculos. Tratează cu toți. Cu Lodovico Sforza, car-i oferea căpitănia milanezilor și a împăratului; cu regele Franței, fără să înceteze încercările de a reintra în favoarea Senioriei venețiene. Isabella îl îndemna să primească propunerile lui Sforza și să se mulțumească cu căpitănia milaneză și imperială, trecînd pe față de acea parte. Francesco pretindea însă căpitănia generală pe care Lodovico o păstra pentru ginerele său Sanseverino; în același timp se ducea la Veneția și căzînd la picioarele dogelui îi oferea totul. Aflînd de aceste tertipuri, Sforza se mînie și scrisese Isabellei o scrisoare fulgerătoare împotriva relei credințe a soțului ei. A trebuit tot tactul și influența marchizei ca să-l calmeze. În cele din urmă, marchizul fu investit cu comanda armatelor imperiale: Sforza se aliase cu Maximilian și papa contra francezilor.

Dar sfîrșitul lui Lodovico Moro se apropia. Noul rege al Franței, Ludovic XII, reînnoind pretențiile asupra Milanului, se aliase cu Veneția împotriva lui Sforza. În toamna 1499, intră în Italia și înaintează spre Milano. Ducele se găsea între armata franceză condusă de Trivulzio și venețieni. Contra francezilor trimite pe Galeazzo di Sanseverino, iar pe Gonzaga îl roagă să-l apere de venețieni. Sanseverino trădează și Gonzaga nu mișcă. Dealtfel, înainte ca regele să coboare în Italia, Francesco îi oferise serviciile și se învoise cu el. Simțîndu-se în pierzare, Sforza se refugiază în Tirol ca să capete ajutoare de la Maximilian. În vremea aceasta, Ludovic XII intră în Milano. Gonzaga ca și socrul său, ducele de Ferrara, îi ieșiseră înainte ca „buni francezi” și-l însoțiseră, la loc de cinste, în intrarea triumfală. Gonzaga era însoțit de Castiglione care a descris, într-o faimoasă scrisoare (citată în studiul asupra lui Castiglione) această solemnitate.

Drama nu se încheiase. Peste puțin timp, Morul se întoarce cu ajutoare din Tirol și intră din nou, triumfător și el, în vechea lui capitală. Singura lui prietenă pe lume era Isabella: ei i se adresează cum sosește la Milano ca să-i ceară ajutorul lui Francesco. Cu toate stăruințele ei, marchizul care făcuse așa de curînd act de obediență regelui Franței, nu se putu hotărî decît la o jumătate de măsură: în loc să lupte el în persoană, trimise pe fratele său Giovanni cu o trupă, Isabella fierbea de nerăbdare; scriind cardinalului Ascanio Sforza, fratele lui Lodovico, îi spunea că ar dori să zboare ea la Milano ca să lupte pentru duce. Ascanio îi răspunde că ar prefera prezența lui Francesco, care ar trebui, în sfîrșit, să-și facă datoria... Lodovico Sforza fu înfrînt de Trivulzio la Novara, luat prizonier și dus în captivitate în Franța, de unde nu mai avea să se întoarcă.

Pînă acum Francesco nu ascultase nici unul din sfaturile Isabellei. Dublul lui joc dăduse greș. Atît la Veneția cît și la curtea Franței, marchizul de Mantova e privit ca un trădător. Ludovic XII, din nou stăpîn pe Milano, era hotărît, cu asentimentul venețienilor, să înghită și domeniile mantovane. Cînd fratele marchizului, protonotarul Sigismondo (viitorul cardinal Gonzaga) se duse înaintea regelui la Milano, găsi situația celor de la Mantova disperată. Isabella își simțea partea ei de răspundere, căci ea împinsese pe Francesco să se opună fran-

cezilor și stăruise pentru ultimul ajutor ineficace dat Morului. Fratele marchizei, cardinalul Ippolito d'Este, o găsește *tutta morta*, iar ducele Ercole plinge când agenții lui din Mantova îi povestesc disperarea sărmaneii principese. Dar Isabella nu-și pierde capul. Pune în mișcare pe toți cei din neamul ei care erau bine văzuți la curtea Franței: pe tatăl ei, ducele Ercole, pe fratele, cardinalul Ippolito, pe cumnata, Clara de Montpensier. Un înalt personaj de la curtea regală spusese oratorului mantovan că toată lumea știa că marchiza era o *sfigatata sforzesca*, o partizană dîră a Sforzilor. Aflind acest lucru, Isabella trece ea la ofensivă: somează pe francez să vină imediat la Mantova ca să-i ceară scuze pentru falsa învinuire ce-i aduce; e drept că multă vreme a fost în cele mai strînse legături cu depozitul duce, dar ultimele ofense ce acesta adusese soțului ei îi șterseseră toată afecțiunea. Cardinalul de Rouen, ministrul lui Ludovic XII, nu era deloc convins de justificările marchizei. Dar era mare iubitor de artă și auzind că „cel mai mare pictor din Italia” era un anume Andrea Mantegna, care lucra la curtea de la Mantova, ar fi vroit să aibă un tablou de el. Isabella se grăbi atunci să-i comande ceva care să placă ministrului: un Sfînt Ion la picioarele căruia să stea însuși cardinalul. Ceea ce nu reușise prin protestările de credință făcu arta lui messer Andrea. Primind frumosul tablou, Rouen găsi că un asemenea dar îi era mai plăcut ca multe mii de galbeni. Se simți îndată îmbunătățit și favorabil Gonzagilor. Strîns de toate părțile, regele, care nu era om răzbunător și începuse să-și cunoască italienii, iertă pe marchizul de Mantova. Auzind și el de marile merite ale marchizei, nu dorea decît să o cunoască. În 1502, cînd regele veni din nou la Milano, Francesco, ca supus fidel, merge să-l salute, dar singur. Ludovic XII nu face cunoștință cu Isabella decît în 1507, cînd insistă ca marchiza să vină la marile serbări ce se dau la Milano pentru victoria de la Genova, în care marchizul avusese mare parte. Această întrevvedere am povestit-o la călătoriile Isabellei.

II

Isabella d'Este și Cesare Borgia

În primii ani ai secolului XVI-lea, puterea papei Alexandru VI și a fiului său Cesare Borgia era la apogeu. „Valentinul”, sprijinit pe prestigiul Bisericii, pe propriile lui arme și ajutat de regele Franței, înainta formidabil și-și întindea stăpînirile în Romagna și toată Italia centrală. Tremurau nu numai tiranii feudatari ai Bisericii, care aveau să fie rînd pe rînd depozitați, dar și alți principii mai puternici, ca ducele de Ferrara și marchizul de Mantova. Nici unul nici altul, principii din vechi familii domnitoare, nu aveau mare stimă pentru acest papă simoniac, *il papa marrano*, cum îl numeau italienii, nici pentru teribilul lui fiu; dar stîma e una și politica e alta: amîndoi căutară să-și atragă dacă nu prietenia cel puțin bunăvoința care să-i pună la adăpost de întreprinderile acestui „principe nou”. După fiecare din succesele ducelui de Romagna, Ferrara ca și Mantova se grăbeau să-l

felicitate în cuvinte meșteșugite. Borgia le răspundea la fel: dar nici el nici ceilalți nu credeau o iotă din ceea ce scriau. În arhivele Gonzaga figurează 41 de scrisori ale lui Cesare adresate lui Francesco și Isabellei. Când, în mai 1500, se născu la Mantova un principe moștenitor, marchizul Francesco, anunțând buna veste ilustrisimului duce de Valencina, îi ceru să servească de naș — alături de împăratul Maximilian — micul lui Federico. Cesare primi de bunăvoie și de aci înainte când scrie Isabellei o numește „scumpa lui cumătră”. Cumetria era cit p-aci să se transforme în cuscrie. În anul următor i se născuse lui Cesare, din căsătoria cu principesa franceză Charlotte d'Albret, o fetiță, Luisa: Borgii se gândiră îndată să o căpătuiască, precum era pe atunci obiceiul în curțile princiare, și puseră ochiul pe „finul” de la Mantova. Negocierile încep între trimișii ducelui și ai marchizului. Negocieri laborioase, căci era vorba de un adevărat tirg. În scrisorile către „scumpa cumătră”, Cesare se declară fericit de stringerea legăturilor de amicitie și rudenie între cele două case „spre folosul și stabilitatea statelor noastre: Marchizul lăsase mină liberă Isabellei să ducă ea tratativele. Trebuia fixată zestrea de ambele părți, epoca celebrării căsătoriei, ca și siguranțele reciproce, ca nimeni să nu-și ia cuvântul înapoi; și mai era o condiție, ca papa să numească pe Sigismondo, fratele marchizului, cardinal. S-au păstrat în arhivele mantovane instrucțiunile amănunțite ce Isabella da agentului ei care negocia cu omul lui Borgia. Gonzagii se temeau, și cu drept cuvânt, să nu fie înșelați. Isabella se convinse repede că papa nu era dispus să dea „gratis” pălării de cardinal și că oricum s-ar face contractul, Gonzagii ar ieși păcăliți. Se târăgănară negocierile mult timp, fără nici un rezultat, pînă ce Italia scăpă de urgia borgiană.

Legăturile dintre familia Isabellei și a papei se strinseseră și mai mult, în 1502, prin căsătoria lui Alfonso d'Este cu Lucrezia Borgia. Estensii rezistaseră cit au putut la voința papei Alexandru de a-și căpătui fiica în cea mai veche și mai nobilă casă princiară din Italia; nu consimțiseră la mezialianță decit atunci când tirgul se dovedi foarte avantajos pentru ei. Isabella ca și Alfonso fură consternați de această căsătorie politică. Am notat cum marchiza făcu onorurile casei la Ferrara la sosirea miresei nedorite, cum luă parte, simțind un infinit urit, la toate festivitățile, și cum relațiile între cumnate rămaseră protocolare și reci.

În vremea aceasta, Valentinul își continua isprăvile în Romagna. Pe la sfîrșitul lui iunie 1502 se întîmplă depozedarea mișelească a lui Guidobaldo de Montefeltro și fuga lui de la Urbino. Povestind aventurile nefericitului duce (cap. IV din studiul asupra lui Castiglione și Curtea de la Urbino), am arătat cum sosise într-o seară de vară, pe neașteptate, cu cițiva călăreți și aproape gol, în vila de la Porto Mantovano, unde se afla Isabella cu ducesa Elisabetta. Refugiat la Mantova, Cesare și cu papa continuă cu prigonirile. Isabella, adînc mîhnită de nenorocirile cumnaților ei, nu rupe totuși cu tilharul ei de „cumătru”. Și cere, cum am văzut, cele două statui ce furase la Urbino și continuă a-i scrie intervenind în favoarea refugiaților: îi recomandă pe cavalerul care înlesnise fuga lui Guidobaldo, căruia i se confiscase averea, solicită restituția zestrei Elisabettei. Nu vroia să-și

facă un dușman din acest om teribil și în același timp tremura de imprudențele posibile ale soțului ei. Într-adevăr, marchizul Francesco, cu toate relațiile lor epistolare cordiale, ca soldat ce era și preferînd lupta dreaptă, disprețuia pe aventurierul mișel. Cum aflate de depozitarea cumnatului său, se repezise la Milano, unde se afla regele Franței, ca să se plîngă de Borgia și să pledeze cauza refugiaților. Se vede că în indignarea lui nu-și cîntărise vorbele și se lăudase — spun ambasadorii venețieni — că el va mîntui Italia, în luptă dreaptă, de acest trădător. La 23 iulie 1502, Isabella îi scria aceste rînduri : „*Illustrissimo Signor mio*, a venit vestea pe aici, prin scrisori de la particulari ca și prin gura celor ce vin de acolo, că Excelența Voastră a întrebuințat vorbe rele despre Valentin în fața regelui prea creștin și a oamenilor papei ; adevărat sau nu, acest zvon fiind răspîndit va ajunge la urechile Valentinului. Acesta fiind om în stare să uneltească (*machinare*) chiar contra propriului său sînge, nimic nu-l va opri să uneltească împotriva persoanei voastre. Știind nepăsarea cu care trăiți, din pricina bunătății voastre naturale, nimic nu ar fi mai lesne, neluînd nici o măsură și neavînd nici o pază, decît să vă otrăvească.” Și buna soție dă marchizului numeroase sfaturi cum să se apere de eventualele încercări omucide ale lui Borgia. Știa că aceste precauții vor impacienta pe Francesco. „Prefer însă să vă supărați pe mine, decît ca eu să am prilej de plîns împreună cu băiețelul nostru.” Și într-un *post scriptum* de mîna ei, Isabella adăuga : „Senioria Voastră să nu rîdă de scrisoarea aceasta, nici să nu spună că femeile sunt fricoase și veșnic cu spaima în sin, pentru că răutatea acéloră e mai mare ca temerea mea și curajul Senioriei Voastre.”

Cu iuțeala ce-l caracteriza, Cesare se repede la Milano ca să-și pledeze singur cauza înaintea regelui Franței. În ziua cînd trimisese scrisoarea sus citată, Isabella mai scrisese alta lui Francesco, cu noi sfaturi de prudență : „căci în ziua de astăzi nu mai știi în cine să te încrezi ; și dacă se întîmplă ca Valentinul să cadă de acord cu regele, n-ar fi nimerit ca Senioria Voastră să nu fie la adăpost ; căci precum bine știe, în învoielile dintre stăpînitori, nimeni nu se uită la interesul tovarășului, nici la dușmăniile de mai înainte.” Marchiza prevăzuse just : Valentinul căzuse repede de acord cu Ludovic XII, care-i făgăduise chiar ajutor în întreprinderile din Romagna. E știut cum, tare pe acest sprijin, Cesare continuă prigonirile contra Montefeltrilor și stăruie ca Gonzaga să le refuze adăpostul. Guidobaldo și Elisabetta se refugiază atunci, de bunăvoie, la Veneția, unde sunt primiți cu mare cinste. Borgia se declară mulțumit de purtarea marchizului de Mantova și-i scrie : „vechia noastră prietenie nu mai suferă acum nici o atingere”.

În ultimele zile ale anului 1502, se întîmplă acel faimos *bellissimo inganno* de la Sinigaglia, celebrat de Machiavelli. Valentinul întinde o cursă condottierilor care se răzvrătiseră împotriva lui, dar cu care se împăcase, și-i ucide pe toți. Aduce la cunoștința tuturor principilor italieni isprava lui, ca toți să se bucure de felul cum știa să se răzbune de trădători”. Isabella era pe atunci regenta Mantovei, marchizul fiind dus în Franța, ca oaspetele regelui Ludovic XII în castelul de la Leches. Primind scrisoarea Valentinului, ca și informațiile agenților ei,

povestește într-o lungă scrisoare soțului toată afacerea de la Sinigaglia ca și progresele ducelui în Romagna. În același timp, răspunde și acestuia, congratulându-se de succesele lui și trimițându-i un dar neașteptat: o sută de măști de carnaval! Era plină de umor marchiza față de omul cel mai ascuns, mai șiret și mai prefăcut din acele timpuri.

„*Illustrissimo Signor*, scrisoarea, informându-ne de fericitele succese ale Excelenței Voastre, ne-a umplut de bucuria și plăcerea ce sunt rodul firesc al prieteniei și afecțiunii ce ne leagă. În numele ilustrului nostru Domn, ca și al nostru, vă felicităm că ați scăpat de primejdie și vă mulțumim că ne-ați informat și pe noi; de asemenea, de făgăduința că ne veți ține în curent cu viitoarele succese... Gîndindu-ne că după ostenele și truda acestor glorioase expediții veți lua oarecare odihnă și desfătare, vă trimitem prin servitorul nostru Giovanni o sută de măști. Știu bine că un dar așa de umil e nedemn de Senioria Voastră... Dacă măștile nu sunt așa de frumoase cum ar trebui să fie, vina este a artiștilor de la Ferrara. Vă rugăm să le primiți ca o mărturie a marii simpatii și dragoste ce purtăm Excelenței Voastre.”

Cesare răspunde îndată „prea ilustrei și excelentei Madama, onorată cumătră și prea scumpă soră”, mulțumind pentru dar, care-i este foarte plăcut „nu numai din pricina frumuseții și varietății măștilor, dar și a momentului și locului unde au sosit. Vom purta măștile cu plăcere și frumusețea lor desăvîrșită nu va avea nevoie de alte podoabe”. În același timp, Borgia înșira marchizei toate succesele după lovitura de la Sinigaglia.

Avusese dreptate sfînta mantovană, sor Osanna degli Andreassi, proorocind că „Borgia va trece ca un foc de paie”. Nu se împlinise anul după isprăvile din Romagna și Valentinul se prăbușise. Un foc de paie care făcuse mari pustiiri. Montefeltri se întorc la Urbino și Gonzagii de la Mantova se simt ușurați prin dispariția acestui primejdios „cumătru și frate”. Francesco izbucnise odată împotriva lui, dar Isabella, mai prudentă, nu rupe punțile și cu tot disprețul ce-i inspirau tilhăriile lui caută să-l îmbuneze. Așa era tristețea vremurilor și purtarea celor slabi față de cei formidabili.

III

Isabella și Iuliu II. Federico ostatic la Roma

În 1509, inima de mamă a Isabellei avea să fie pusă la o crudă încercare. Papa Iuliu II, înainte de a încerca, la strigătul *fuori i barbari*, izgonirea străinilor din Italia, avînd o veche socoteală cu Veneția care i se părea că urmărește dominația asupra întregii peninsule, reușise cu diplomația lui să înfiripeze faimoasa Ligă de la Cambrai împreună cu împăratul, cu regele Franței, cu Florența, cu ducele de Ferrara și marchizul de Mantova. Era un război scelerat, căci Veneția era singurul stat bine organizat și viabil din Italia: Veneția slăbită ori distrusă, cîmpul rămînea liber „barbarilor”.

Gonzaga, fost căpitan al forțelor venețiene, primește să lupte contra Serenissimei. Bătălia de la Agnadello, în mai 1509, a fost un dezastru

pentru Veneția. Cum scria Machiavelli: „într-o singură zi venețienii pierdută ceea ce agoniseră cu atita trudă timp de 800 ani”. Dar Veneția se reculege repede și reîncepe războiul. Pe cînd imperialii asediau Padova, reluată de Veneția, marchizul Gonzaga, surprins noaptea pe cînd dormea la Legnago, căzu prizonier. Captura era importantă: un general ilustru și trădător. Fu dus la Veneția și închis cu toată strășnicia în turnul palatului ducal (Torresella). Papa Iuliu fu așa de furios la vestea prinderii marchizului încît „izbucni în groaznice înjurături”. Marchiza Isabella se afla la Mantova ca regentă a statului. Nu-și pierdu cumpătul și începu să lupte din răputeri pentru liberarea lui Francesco. Trimise ambasadori împăratului, regelui Franței, papei, ba chiar și sultanului turcilor, care-i promise tot sprijinul pe lîngă „amicul său, dogele Veneției”. Nu cruță nici darurile artistice: reginei Franței, Anna de Bretania, îi trimise o frumoasă madonă zugrăvită de Lorenzo Costa, cardinalului Mathias Lang, legat imperial, un bogat vas de argint „*cum gran manufactura di smalto, ove è descrypta con bellissimo disegno la historia di Romolo*”. Isabella conta mai mult însă pe papa Iuliu II cu care se înrudise de curînd: nepotul papei, Francesco Maria della Rovere, adoptat Guidobaldo de Montefeltro și moștenitor al ducatului de Urbino, se căsătorise cu frumoasa Leonora Gonzaga, fiica marchizei. Iuliu II era pe atunci gata să facă pace cu venețienii și să-i ierte de toate fulgerele și excomunicările ce le trimisese. Ar fi putut ușor cere liberarea marchizului, dar n-a vroit. În februarie 1510, ridică excomunicarea Veneției fără să pomenească nimic de captiv. Fapt este că atît papa cît și împăratul Maximilian și regele Franței bănuiau buna credință a lui Gonzaga și nu vroiau să-i ceară liberarea fără oarecare garanții. Atît Maximilian cît și Ludovic XII cereau ca marchizul să le dea ostatic pe fiul primogenit Federico, pe atunci în vîrstă de zece ani. Inima marchizei se frînse la perspectiva despărțirii de fiul iubit: se împotrivi din toate puterile la ceea ce numea *l'impia domanda*. Iată ce scria în martie 1510 lui Donato dei Preti, agentul mantovan pe lîngă împărat:

„În privința cererii ca ostatic a scumpului nostru fiu primogenit, Federico, pe lîngă că este, pentru cine știe ce e iubirea maternă, lucru aspru și aproape neomenesc, multe alte împrejurări o fac grea și imposibil de executat. Deși suntem mai mult ca sigură că persoana lui va fi primită și păzită lîngă Maiestatea Sa cum nu s-ar putea mai bine, lăsînd la o parte vîrsta tină și fragedă a băiețelului, lungă și aspră călătorie, trebuie să pricepeți cîtă mîngiere și ușurare, în împrejurarea asta nenorocită a Seniorului soțul nostru, găsim în prezența acestui fiu scump, bucuria și nădejdea întregului nostru popor. A ne lipsi de el e totuna cu a ne lipsi de sufletul și întregul nostru bine: nu vād nici o deosebire între a ni se lua viața și tronul și a ni se răpi Federico. Puteți răspunde pe față, odată pentru totdeauna, că suntem gata a suferi orice înainte de a fi lipsiți de prezența fiului nostru: aceasta este hotărîrea noastră chibzuită și nestrămutată.”

În același timp se adresa direct, cu o scrisoare în latinește (Isabella era bună latinistă) ducelui de Saxonia:

„Într-o calamitate așa de mare, fiind lipsită de soțul meu, singura mea mîngiere stă în acest fiu, singurul care-mi înfățișează chipul tatălui său; tîrîtă în

viltorile unei soarte așa de rele, nu mai trăiesc decît prin prezența acestuia. Maiestatea Sa, care ar fi fost datoare să-mi redea bărbatul, voiește acum să-mi zmulgă fiul de lingă mine. Eu n-aș putea niciodată suporta aceasta, nici pietatea maternă să o permită."

Elocventele protestări ale marchizei avură efect: atît împăratul cît și regele Franței renunțară a cere ostatec pe Federico, dar nici nu făcură nimic pentru liberarea lui Francesco. Acesta nu scăpă din închisoarea venețiană decît în iulie 1510, la intervenția lui Iuliu II, care avea nevoie de un bun căpitan pentru viitoarele lui întreprinderi războinice. Cum destituise de curînd pe ducele de Ferrara, se grăbește să numească pe Francesco gonfalonier al Bisericii. Neavînd nici el deplină încredere într-însul, ceru să-i dea pe fiu ca ostatec la Roma. Cu inima strînsă, Isabella nu mai putea refuza: nu mai era vorba de trimiterea lui Federico la curți străine îndepărtate; rămînea în Italia, la o rudă, într-o curte strălucită unde putea să-și desăvîrșească educația de principe.

La Roma, Federico fu însoțit de o adevărată curte, cu preceptori, medic, servitori. Papa îl primi în palatul lui de la Belvedere și-l luă repede în simpatie. Tinărul principe îl înveselea cu glumele lui copilărești și era singurul în stare să-i îmblînzească furiile și miniile; așa că papa nu se mai despărțea de el. Nu era captivitate, ci viață liberă și plăcută. Ciudată educație primea descendentul Gonzagilor la curtea pontificală. Dacă umaniști și literați iluștri, un Bibbiena, un Molza, se ocupau de educația lui literară, papa și unchiul său, cardinalul Sigismondo Gonzaga, sub a cărui supraveghere era pus, îl luau la toate divertismentele curții și-l duceau la banchete și petreceri unde n-ar fi fost tocmai locul unui băiețandru de 12 ani. Oamenii de casă ai Gonzagilor, un Stazio Gadio, un Grossini, raportau aproape zilnic la Mantova, spre liniștirea Isabellei, ce făcea și cum se purta *il principino*. Din scrisorile lor aflăm bizare lucruri. Așa la 11 ianuarie 1513, Stazio Gadio scria marchizului Francesco povestindu-i o serbare în casele unui cardinal spaniol, la care asistasă și Federico. Se juca o comedie. După cină trecură toți în sala de spectacol. Cardinalul Arborensis puse pe Federico la dreapta lui; în stînga avea pe ambasadorul Spaniei, „mulți episcopi de jur împrejur, toți spanioli: sala era plină de lume; cei mai mulți erau tot spanioli, *et più puttane spagnole vi erano che homini italiani*, căci comedia fu jucată în limba castiliană..." Altă dată e vorba de o cină în casele cardinalului de Mantova, Sigismondo Gonzaga, în prezența a numeroși cardinali, arhiepiscopi și episcopi; era de față și Bibbiena, dar mai era și un măscărici vestit, *frate Mariano, accompagnato da la Signora Albina cortesana di Roma*. Înainte de masă se făcură „multe nebunii", căci nu se putea altfel acolo unde era acel fra Mariano. La cină, Mariano și Albina ședeau în capul mesei. „La al doilea fel, puii zburau peste masă, zgorniți de călugăr, apoi de preoți; cu supele și zeurile se mînjeau obrazurile și hainele. După cină, las pe Excelența Voastră să judece ce s-a petrecut; seniorul Federico *si accomodava molto bene alle lor complessioni con gentilezza*. La cinci ore din noapte, fiecare plecă acasă: cred că Albina găzdui la cardinalul Cornaro, pentru că făceau de mult

dragoste împreună". Scriind aceeași poveste marchizei, Stazio nu pomeneste de curtezana Albina și trece peste amănuntele prea crude.

Aceste experiențe ale lui Federico durară vreo trei ani. În februarie 1513, papa Iuliu II muri și ostătecia principelui luă sfârșit: înainte de a se întruni în conclav, cardinalii îi permisă să se întoarcă la Mantova. În acești trei ani, Federico își desăvârșise educația, căpătase gusturi artistice, frecventase învățați și artiști, devenise un cavalier fastuos, darnic și plăcut, dar luase și toate apucăturile vieții disolute la care participase.

IV

Isabella și Francisc I

Federico nu-și încheiase cariera de ostătec cu agreabila ședere de la Roma: o altă expatriere îl aștepta, spre noua și adâncă mîhnire a Isabellei. Întîia oară trebuise să scape din captivitate pe tatăl său: a doua oară e luat în Franța de regele Francisc I tot din neîncredere pentru purtările marchizului Gonzaga.

De abia suit pe tron, Francisc I reluase întreprinderile italiene ale predecesorilor și după marea victorie de la Marignano (1515) se făcuse din nou stăpîn peste Milano. Ducele Maximilian Sforza abdicase și fusese trimis la Amboise în Franța, unde, mediocru și incapabil cum era — spre disperarea mătusei sale, marchiza de Mantova, — se declară mulțumit că scăpase de grijile statului. La Mantova nu prevăzuseră fulgerătoarele succese ale regelui francez și credeau în victoria ligii imperiale. Cînd Francisc I trimisese marchizului ambasadori ca să-l atragă de partea lui, acesta se arătase disprețuitor și comunicase totul viceregelui spaniol Cardona „pentru ca Senioria Voastră să aibă de ce rîde, cum am rîs și noi.” Și Mantova rămase de partea Împăratului. După Marignano, Francesco nu mai rîde. Situația lui era foarte grea: Veneția, aliata regelui Franței, nu iertase pe vechiul ei captiv, nici politica lui proimperială; victorioasă, ar fi putut ușor să anexeze, în tot sau în parte, statul mantovan. Iată-l între ciocan și nicovală: spaniolii îi cereau libera trecere prin domeniile lui, francezii și venețienii îi porunceau să se opună. Împăratul îi scria „să persiste în credința față de Imperiu și să nu se bage în primejdie pentru ceea ce-i spun francezii”. Bolnav și dezarmat, bietul marchiz își pierduse capul: nu știa încotro s-o apuce. Regelui Francisc îi scrisese ca să-l felicite de marea sa victorie, iar cînd primise scrisoarea împăratului o arătase trimisului francez de la Mantova, ca să-i sugereze el răspunsul. Lui Al iano, condottierul venețian care-l împingea să nu lase trecerea liberă spaniolilor, îi răspunde și mai bizar: „Cum Senioria Voastră are puterea, să se opună ea; întru cît ne privește, noi vroim să fim prieten și servitor al regelui și Serenissimei și oricui ne-ar face bine și nu rău.” Cumnatul său, ducele de Ferrara, îndemnîndu-l să ia o atitudine mai hotărîtă și mai bărbătească, Francesco răspundea: „Poate spune

ce vrea ducele de Ferrara : de s-ar găsi și el în starea noastră, bolnav la pat, fără armată, cu trecătorile neîntărite la Po, ce ar face atunci ?"

Isabella nu înțelegea să se lase pierdută ca soțul ei ; inimoasă și dibace, luă ea în mîini salvarea Mantovei. Nefiind sigură de rezistența papei Leon X față de steaua în ridicare a lui Francisc I, încerca ea, prin numeroșii ei amici și admiratori, să cîștige favoarea tînărului și cavalerescului rege al Franței. Erau atîția italieni în serviciul acestuia și se întîmpla ca mulți să fie rude ori amici ai marchizei. În primul rînd era conetabilul de Bourbon, pe atunci în cei mai buni termeni cu regele său : acesta era nepotul Isabellei, fiu al Clarei de Montpensier, sora lui Francesco Gonzaga. Era apoi genovezul Ottaviano Fregoso care-și petrecuse anii de exil, primit ca un frate, la curtea din Urbino ; mare scutar al regelui era Galeazzo di Sanseverino, ginerele Morului, prieten de la Milano al marchizei ; ambasadur ferrarez în Franța era Alfonso Ariosto devotat casei d'Este, iar nunțiu pontifical contele Lodovico da Canossa, alt familiar de la Urbino. Toți vorbiră în favoarea Mantovei și suveranilor ei, și reușiră să îmbuneze pe Francisc I. Regele nu mai dorea decît un singur lucru : să facă și el cunoștința strălucitei marchize despre care auzise atîtea. Alfonso Ariosto, raportînd Isabellei tot ce făcuse el și Sanseverino pentru Mantova, adăugă : „Va fi nevoie ca Senioria voastră să vină la Cristianissim, care o iubește și dorește să o vadă, cum au venit și alte mari dame : promit că va fi bine primită, odată ce marchizul nu poate veni.” În altă scrisoare, Ariosto recunoaște că era într-adevăr „bun elev” al marchizei ; nu se încumeta a crede că a reușit numai din propriile lui puteri să o aducă în grația unui asemenea rege ; dar mai ales prin infinitele virtuți ale marchizei, despre care se dusesse vestea în lume. Regele se afla atunci la Milano. Ambasadorul mantovan Soardino transmitea marchizei ecoul marilor laude ce auzea cîntîndu-i-se pretutindeni :

„Nu pot trece sub tăcere cum astăzi vorbind cu regele despre diversele desfătări ce ar putea avea stînd în Milano, veni vorba despre dame. Îmi spuse Maiestatea Sa : pe legea mea de gentilom (*per fede de zentilomo*), aud din toate părțile că *madama de Marchesana* e una din femeile cele mai înțelepte și mai frumoase din Italia ; atîta mi-a vorbit ieri contesa de Caiazzo încît m-am hotărît să aduc aici pe mama și soția mea ca să vadă și ele pe aceste nobile dame din Italia. I-am spus că sunt sigur că venind regina și mama Maiestății Sale, Senioria Voastră se va grăbi să vină să le salute. Îmi răspunse : *a le' de zentilomo*, dacă vine va fi foarte bine primită și onorată.”

Isabella însă care strălucise în tinerețea ei la curtea Morului și Beatricei, ca și mai tîrziu la aceea a nepotului Maximilian, nu vroia să se întoarcă în Milanul de care o legau atîtea amintiri sub dominația străină. Francisc I, insistînd mereu să aibă vizita ei, marchiza refuza, invocînd tot felul de pretexte : marchizul e greu bolnav ; părăsindu-l nu se știe ce se poate întîmpla și atunci toată lumea ar învinui-o ; dacă fusese la Milano pe vremea lui Ludovic XII și a ducelui Maximilian, pe atunci marchizul era sănătos ; afară de aceasta nu are „vestminte ca să apară în asemenea loc” ; i-ar trebui vreo trei-patru mii de ducați ; i-ar fi mai ușor să zboare decît să-i găsească, mai ales

că nu și-a plătit încă datoriile călătoriei la Roma și Napoli. În cele din urmă scrie, cu mina ei, agentului mantovan la Milano, Rozone, „să scoată din capul regelui această fantazie (*si cavi il re di questa fantasia*)”. Alfonso Ariosto insistând din nou pentru călătoria la Milano, Isabella îi răspunse neted că nu va veni în nici un chip. A merge acolo împotriva voinței ar face-o să apară mereu „bizară și melancolică” (*mi faria sempre stare bizzarra et melenconica*). Roagă pe Ariosto ca și pe fratele ei Alfonso, ducele de Ferrara, să o scuze cum vor putea mai bine față de Cristianissim. Scuză cea mai bună e boala marchizului, care e într-adevăr foarte gravă. Să se facă ea bolnavă nu-i convine: s-ar obliga la inacțiune și adevărul tot se află. Scuză lipsei de bani nu e „onorabilă” și regele ar putea crede că „vrea să-i mulgă”. Să se termine deci cu această istorie: *si metta silenzio*.

Scuzele au fost prezentate lui Francisc I la Bologna, unde se întâlnise cu papa, de către ambasadorul Ariosto; regele le-a primit fără mare satisfacție. Rozone scria marchizei la 14 decembrie: „Messer Alfonso îmi spune că a vorbit cu regele: i se pare că a primit scuza Senioriei Voastre, totuși a arătat prin unele vorbe (*con qualche parola*) că nu era deplin mulțumit”

Adevărata cauză a refuzului era însă alta. Isabella nu era nici ea mulțumită de purtarea regelui. Acesta era dispus să ierte pe marchizii de Mantova de a nu fi fost *buoni francesi*, dar cerea o garanție împotriva duplicității Gonzagilor: *la più cara cosa che avessimo al mondo*, pe fiul lor Federico, tot ca ostatec. Încă de la intrarea regelui în Milano, marchiza îl trimisese să ducă omagiile Mantovei și Gonzagilor. Tinărul plăcuse tuturor și Francisc I îl luase ca tovarăș în divertismentele lui, care nu aveau toate maiestatea regală. Iubirea și solitudinea maternă a marchizei erau din nou puse la grea încercare. Arată însă de data asta multă tărie de suflet: nu se mai tinguie, nu mai protestează ca rîndul trecut, cînd principele era încă un copil. I trimite sfaturi bărbătești, întărindu-l cu pilde din antichitatea clasică și arătîndu-i ce însemnate sacrificii îi impunea soarta, la o vîrstă încă tină, pentru casa lor. Ca să nu se înduioșeze prea mult la o despărțire dureroasă, îl îndemnă să plece de-a dreptul spre Franța, odată cu regele, fără să mai treacă prin Mantova. De altă parte, papa Leon X și cardinalul Giulio de' Medici, atinși de durerea mută a Isabellei, interveniră pe lângă Francisc I recomandîndu-i cu toată căldura pe tinărul principe. Papa scria regelui că-l iubește *quasi unum ex nostra domo*. Federico n-a fost nenorocit nici în Franța, alături de calerescul său amic, care s-a purtat cu el frățeste.

V

Isabella și Leon X

Am văzut ce bune relații erau între marchiza de Mantova și papa Leon X la începutul pontificatului acestuia; am notat, de asemenea, primirea ce i se făcuse la Roma și sentimentele ce papa îi arăta mereu. Lucrurile se strică cînd pontificele, uitînd de gratitudinea ce neamul

său datora Montefeltrilor, hotărî depozedarea ducelui de Urbino, ca să-și căpătuiască nepotul Lorenzo de Medici. Ridicase împotriva lui Francesco Maria della Rovere învinuiri ce nu puteau sta în picioare. Soarta acestuia era însă pecetluită, mai ales cînd și Francisc I, după întrevvedere de la Bologna cu Leon X, îl părăsește. Zadarnic intervenise împăratul Maximilian în favoarea lui: papa nici nu voise să-l asculte. Indignată de ingratitudea și felonia pontificelui, Isabella sare singură în ajutorul ginerelui, fiicei și cumnatei sale și răscolește lumea întreagă ca să salveze tronul Urbinului. Marchizul Francesco, bolnav și abătut, nu vrea să încerce nimic: nu se prea înțelegea cu Francesco Maria și salvarea acestuia îi părea lucru cu neputință. În corespondență continuă cu Urbino, Isabella scrie și trimite emisari pretutindeni. Astfel ambasadorul Agnello se duce la Florența, unde fratele papei, Giuliano de Medici, zăcea bolnav, ca să-l convingă să intervină cu tărie pentru a împiedica nedreapta spoliere. Giuliano nu era un ingrat și stăruise mult de Leon X să renunțe la depozedarea amicilor lor: papa îl rugase să-și caute de sănătate și să lase grijile politice. Agnello găsește pe Magnific muribund; Bibbiena care-l îngrijea îi lasă puțină speranță. Ambasadorul se duce atunci la Roma și cere audiență papei; i se acordă, dar la întrevvedere asistă și Lorenzo, care tot timpul vorbește la urechea unchiului său. Leon X spune mereu că Francesco Maria, trădător și criminal, trebuie pedepsit: i se va lua statul; tot ce ar putea face ar fi să lase să domnească fiul lui, tînărul Guidobaldo. Alfonsina Orsini și fiul ei Lorenzo zădărnicesc și acest gînd al papei. Ducelui de Urbino nu-i rămînea decît să se împotrivească cu armele. Dar Isabella tot nu disperă. Scrie fiului ei Federico, atunci la curtea Franței, să intervină pe lîngă rege, pe lîngă regină, pe lîngă Luisa de Savoia, mama lui Francisc I. Deși tînăr, Federico era destul de abil și foarte simpatizat; face și el ce poate, dar nu se alege decît cu vorbe frumoase și vași promisiuni. Puși la cale tot de Isabella, intervin, cu aceeași lipsă de succes, nepotul Charles de Bourbon și fratele, cardinalul Ippolito d'Este.

Nu rămînea decît ca ducesa văduva Elisabetta să meargă ea însăși la Roma; ideea pornise de la Bibbiena, poate chiar de la Giuliano. Isabella insistă și ea de cumnată-sa să pornească la drum. „Cu autoritatea și venerația de care se bucură, după toate binefacerile aduse casei Medici, ea singură ar putea muia inima papei, oricît ar fi de împietrită”. Am povestit aiurea calvarul blînde ducese la Roma (*Castiglione*, cap. VI). Cum raporta ambasadorul Agnello (scrisoare din 6 martie 1516), papa rămase neclintit în hotărîrea lui, ca o stană de piatră: *ora sta fixo et immobile quanto un saxo*. Ducesa plecă din Roma cu inima frîntă și Francesco Maria se găti de luptă. Am notat cum Leon X ceruse ca ducele de Urbino să vină în persoană și fără condiții la Roma ca să imploare iertarea, și cum ducesa ca și marchiza, temîndu-se de o cursă în genul borgian, îl sfătuiră să nu miște. Isabella are o vorbă teribilă împotriva lui Leon X, în scrisoarea ei către Elisabetta: „nu se poate pune nici o credință pe vorbele acestui papă”.

Ducesele Elisabetta și Leonora cu micul Guidobaldo se refugiară la Mantova, unde veni și Francesco Maria, după ce rezistența îi fu înfrîntă, și Lorenzo de Medici se instalează ca duce de Urbino. Purtarea

marchizului Francesco Gonzaga nu fu prea frumoasă; refuzase orice ajutor ginerelui său și cu mare greutate îi trimisese o mie de galbeni, pe cînd rezista. Nu putea refuza să primească pe sora, fiica și ginerele său fugari, dar nici nu vroia să se pună rău cu papa. Îi imploră autorizăția ca să-și adăpostească rudele cele mai apropiate. Papa însă amenința cu fulgerele eclesiastice asupra Mantovei și refuza ducelor exilate să-și recupereze zestrea. „Papa devine tot mai crud din zi în zi și nu ne vrea nici în cer nici pe pămînt”, scriau Elisabetta și Leonora lui Federico la curtea Franței. Sărmanele ducese erau reduse la ultima extremitate; ca să trăiască trebuia să-și topească argintăria: aveau vase cizelate după desenele lui Rafael! Cît despre „fulgerele eclesiastice”, Isabella, în disprețul ei pentru acest papă neomenos și crud, declara într-o scrisoare către agentul ei Capilupo că prea puțin îi păsa: *perchè a dirvi il vero non ce ne facemo molta coscienza*. În cele din urmă, după lungi negocieri și asigurări din partea marchizului că la Mantova nu se va „machinà” împotriva papei, Leon X îngădui, sub anume condiții, refugiul izgoniților de la Urbino. Vreo cinci ani avea să dureze acest exil, cu diverse vicisitudini. Francesco Maria nu-și reluă ducatul decît la moartea papei.

Isabella, așa de respectuoasă pe vremuri față de Leon X, care-i era și cumătru (el botezase pe fiul ei Ferrante), nu-și putuse ascunde decepția și amarul față de crudele lui purtări. Nu numai că prigonise pe cei de la Urbino: acum se îndrepta cu dușmănie și contra fratelui marchizei, ducele de Ferrara, pe care căuta să-l deposeze. Se zvônise chiar la un moment că pusese să-l otrăvească. La Mantova se vorbea destul de liber împotriva papei, iar în scrisorile ei către Alfonso d'Este marchiza da pe față „minciunile și duplicitățile” Sfinției Sale. Leon X, care întreținea spioni la Mantova și era informat de toate, se plîngea de dușmănia Gonzagilor; nu-și recunoștea nici o vină și vorbind agenților mantovani se ferea să pomenească numele marchizei.

VI

Moartea lui Francesco. Federico domnitor

Bolnav de ani de zile, marchizul Francesco Gonzaga se stînsese la 29 martie 1519, înconjurat de toți ai săi. Îi urma fiul său Federico, întors atunci de la curtea Franței. Toată greutatea conducerii statului cădea acum asupra marchizei. Federico avea numai 19 ani și Francesco pe patul morții o însărcinase să susțină cu sfaturile ei pe noul domnitor pînă la vîrsta de 22 ani. Noul marchiz era un frumos și strălucit cavaler care-și făcuse experiențele la curtea romană și cea franceză, unde învățase mai ales viața somptuoasă și destul de destrăbălată a principilor epocii. Isabella ar fi vroit, încă de pe cînd fusese luat ca ostatec de Iuliu II, ca fiul ei să fie un principe luminat, cum fuseseră atîția din casa ei, și-l îndemna la studii serioase: „Înțeleg să te desfătezi — îi scria la Roma, — dar în același timp să studiezi și literele care sunt mult mai de folos unui principe decît particulelor”. Federico nu ajunsese cărturar; preceptorii lui spuneau că, deși

era vioi și inteligent, nu-și putea încorda atenția; studiul îl obosea și prefera alte exerciții. Isabella își găsi mângâierea dorințelor în celălalt fiu, Ercole, studios și serios, care avea, după studii strălucite, să fie om de biserică și să ajungă cardinal.

În primii ani, Federico se folosește de îndeminarea politică a Isabellei. Se poate spune că de fapt ea conduce statul, și în împrejurări destul de grave: tocmai atunci începe să se îndirjească rivalitatea dintre Carol Quintul și Francisc I, cu urmări așa de grave asupra statelor italiene. Cu deosebită abilitate, marchiza știe să se strecoare printre dificultăți, să întărească domnia fiului și să ridice casa Gonzaga la apogeul ei. Găsise tezaurul sleit de risipa somptuorie a răposatului marchiz și populațiile ruinate de veșnicele războaie și incursiuni ale armateilor străine. Prima ei grijă fu să ridice buna stare a supușilor, și să le dea o dreaptă oblăduire. Ea supraveghea totul și împărțea justiția ca în vremurile patriarhale. „Marchiza — scria ambasadorul Soardino — toată ziua dă audiență particularilor asupra lucrurilor justiției și, neîncrezându-se în alții, vrea să cunoască ea însăși toate temeiurile”. Iar fiului său, atunci departe de Mantova, îi scria: „Fii sigur că vei fi deplin informat de tot ce-mi trece prin mîini, și aceasta spre a putea face dreptate în statul nostru și a aduce folos, nu pagubă, celor ce ne servesc”.

Isabella se grăbi să izgonească din Mantova pe oamenii de care se înconjurase, în ultimii ani, răposatul marchiz, intriganți fără scrupule, care jefuiseră statul și avuseseră cea mai rea influență asupra lui. În fruntea acestora era un anume Tolomeo Spagnoli care-i servise de prim secretar ani de-a rîndul, făcînd pe stăpînul, acaparînd el totul și lucrînd ca marchiza să fie ținută departe de treburile statului. Din pricina intrigilor acestui Spagnoli, Isabella, dezgustată, pleca de atîtea ori de la Mantova și întîrzia să se întoarcă acasă. Prea mîndră ca să se plîngă, nu răsufală decît atunci cînd se poate răzbuna și îndepărta pe omul nefast. Iată ce scria bunului ei prieten Castiglione, la 25 iulie 1519, cu privire la izgonirea lui Tolomeo. „Pe mine m-a împilat în așa fel încît de unde în anii tineri aveam oarecare autoritate în stat, ajunseseam să fiu cu totul lipsită de orice vază, precum știți și știe tot orașul. Sfinția Sa (papa) știe bine că am petrecut nouă luni departe de casă, din care patru la Roma, fiindu-mi rușine să stau așa de înjosită la Mantova.” Izgonitul se duse la Roma, unde avînd relații la curtea papală își continuă intrigile și calomniile contra marchizei.

VII

Împăcarea cu Leon X

Relațiile dintre curtea pontificală și cea mantovană erau mereu încordate. Spionii din Mantova informau pe papă că era pururea birfit și luat în ris chiar în prezența principilor, care făceau haz. De Isabella, Leon X era nemulțumit că „prea se sfătuia cu fratele ei, ducele de Ferrara”, dușman al papei. Împotriva sfatului lui Alfonso d'Este, mar-

chiza trimisese la Roma pe fiul ei Ercole, ca să-și desăvîrșească educația umanistică și teologică. Leon X îi oferise să locuiască în palatul pontifical. Isabella avusese fericita idee să trimită ca ambasador al Mantovei pe lângă Sfintul Scaun pe credinciosul ei amic din tinerețe, Baldassare Castiglione. Într-o primă misiune acesta dusesese, în 1519, condoleanțele Gonzagilor pentru moartea lui Lorenzo de' Medici, duce de Urbino. Castiglione găsisse pe Leon X zdrobit de durere și silit acum să renunțe, pierzînd pe ultimul Medici din ramura cea mare și legitimă, la orice veleitate de nepotism. Ambasadorul încercă atunci, cu abilitatea lui, să obțină o reparație pentru della Rovere, deposedatul, în favoarea lui Lorenzo. Deși făcea mare caz de messer Baldassare, despre care spunea în scrisori că nu putea găsi *hominem nec virtute digniorem, nec consilio prudentiorem*, papa, după obiceiul lui, nu se legă întru nimic, plătindu-l cu vorbe frumoase și „bonissime speranze”.

În anul următor, contele revine la Roma și lucrează de aproape la împăcarea lui Leon X cu patronii săi de la Mantova. Îl găsi pe pontifice amărit de „opera diavolului care făcuse ca cei pe care-i iubea mai mult să-l iubească mai puțin”; amintind vechea prietenie dintre casele Medici și Gonzaga, nu dorea altceva decît reluarea cordialelor legături din trecut: „dacă seniorii de la Mantova vor să ne fie prieteni, noi le vom da strălucite dovezi de bunăvoință”. Nefericitele evenimente de la Urbino tulburaseră vechea prietenie; tot ce făcuse contra Ducelui fusese de nevoie, lucru de care papa „si scusò molto”. Fără ca cei de la Mantova ori Castiglione să se fi așteptat sau să fi solicitat ceva, iată că Leon X propune *sponte sua* ca Federico Gonzaga să fie numit căpitan al Bisericii. Socoteala papei era abilă: Mantova era una din porțile Italiei și în fața conflictului franco-spaniol ce se întîlea era bine ca acel loc să fie în mîini sigure. Federico era desigur tînăr, dar era fiul unui căpitan vestit; pe lângă bunele lui armate poate că moștenise și calitățile militare. Înrolîndu-l în serviciul Bisericii, papa credea să spargă vechea solidaritate dintre casele Gonzaga, Este și della Rovere. Și astfel dintr-o zi pe alta cei de la Mantova se schimbă față de Leon X.

Toată greutatea căzu acum asupra lui Castiglione, care conducea negocierile. Papa avea o artă deosebită de a amina, de a tergiversa, de a nu se lega niciodată și a reveni asupra celor hotărîte. Scrisorile din Roma ale lui Baldassare sunt martorul chinului ce a îndurat aproape un an de zile în aceste complicate negocieri: cînd totul părea gata, totul se spulbera și trebuia luat de la început. Papa cerea cel mai mare secret spre a nu da de bănuît nici regelui Franței nici împăratului; odată acordul încheiat, trebuia aprobarea și a unuia și a altuia, și manevrat în așa fel încît nici unul să nu creadă că marchizul de Mantova ar putea trece de partea celuilalt. Mantova era nominal feud imperial și Federico nu căpătase încă investitura. Sărmanul Castiglione, așa de drept și de cinstit, învăluit în continue duplicități, silit să mintă în dreapta și în stînga, încît — după cum mărturisește — deseori „îi venea să roșească”. Curtea de la Mantova da asigurările cele mai formale de fidelitate și amicitie în scris și prin persoane interpușe atît regelui Franței cît și lui Carol Quintul. Francezii nu aveau însă nici o încredere în tînărul marchiz, iar imperialii credeau că-l țin

cu investitura. Papa își schimba părerea în fiecare zi și se temea de toate: de tinerețea lui Federico, de prietenia prea mare cu cumnatul său, fostul duce de Urbino, de indiscreții. Castiglione începuse să dispere. Singurul lucru ce plăcu papei fu când află că marchizul dispunea, în domeniile lui, de vreo zece mii de oșteni instruiți.

Leon X nu se hotărîse încă în competiția dintre Francisc I și Carol Quintul și dorea să-și păstreze libertatea pînă la urmă. Viitorul lui căpitan, ca feudatar al imperiului, nu ar fi putut merge, cu oștile lui, contra împăratului. Ca să fie sigur că în orice eventualitate se va putea bizui pe serviciile incondiționate ale lui Gonzaga, papa propuse ca marchizul să semneze un act secret prin care s-ar obliga „să meargă în persoană chiar contra Cesarului”. În stipulațiile publice ale *condottei* se putea pune orice: s-ar putea afirma că feudatarul e dispensat de a lupta contra suzeranului său; dar ar rămîne clauza secretă și nimeni n-ar putea bănuî nimic. Zadarnic încercă Castiglione să convingă pe Leon X că nu avea niciodată de făcut război împăratului și că de l-ar face ar fi pentru motive atît de grave încît ar dezlega pe toți de orice obligație, fiind vorba de apărarea și libertatea Sfîntului Scaun: papa stăruia să aibă clauza secretă. Dornic să aibă căpitănia pontificală, marchizul de Mantova acceptă totul. *Condotta* fu semnată și jurată la Magliana de papă și de Castiglione, în numele lui Federico. Acesta semnă actul secret, scris în întregime de mîna ambasadorului său.

La Mantova se păstrase cel mai mare secret: depeșele lui Castiglione erau cunoscute numai de marchiz, de Isabella, de cardinalul Sigismondo, de secretarii Calandra și Equicola. Nu se dădu în vileag decît contractul public: Castiglione îl arăta, lăudîndu-se cu veracitatea lui, ambasadorului spaniol Manuel, fără să-i sufle vorbă de clauzele secrete. Curtea Franței nu era deloc mulțumită de această *condotta* și acuza pe Isabella de a fi ticluit totul. Ariosto scria marchizei că regelui și mamei sale „nu le venea să creadă că soră ducelui de Ferrara ar putea fi *mala francese*”. E drept că marchiza nu fusese niciodată *buona francese*, preferînd să fie întîi și întîi bună mantovană. Nici nu avusese de ce să fie prea francofilă. Nici ducele de Ferrara nu era mulțumit de legămîntul marchizului. Vechi aliat al Franței, bănuind că papa va trece de partea imperialilor, vedea posibil un război în care nepotul să fie contra unchiului. Totul îi apărea ca una din acțiunile cele mai perfide ale lui Leon X. Isabella asigură pe Alfonso că în negocierile de la Roma nimic nu se țesuse contra Ferrarei: îi aducea ca martor pe Castiglione, om care cunoaște totul la Roma și care *ha ingegno et judicio*. Dacă s-ar întîmpla ceva contra Ferrarei „ar fi cea mai mare durere a vieții mele”, îi scria Isabella; oricum ar fi „nu voi înceta să slujesc ca soră iubitoare și devotată”.

După infinite tergiversări și continue duplicități, tratînd în secret cînd cu Francisc I cînd cu Carol Quintul, Leon X trecuse în sfîrșit la partea acestuia. Războiul începuse în nordul Italiei. Numirea lui Federico fusese publicată în consistoriul de la 1 iulie 1521: la Mantova se făcuseră mari serbări în bucuria generală. Marchizul plecase cu armatele la asediul Parmei. Isabella, rămasă din nou regentă, se temea ca fiul ei, în dorința de a-și face probele de căpitan și curajos cum era, să nu se expună prea mult; de altă parte, Mantova fiind rămasă

fără apărare, avea temeri ca nu cumva francezii să o atace. Succesele confederațiilor fură însă fulgerătoare; rău apărât, Milanul căzu în puterea lor. Din nou mare veselie la Mantova. Isabella vedea revenind pe tronul ducal pe nepotul său Francesco Sforza, celălalt fiu al Morului. Nu mai mică fu bucuria papei. Dar fu ultima: răcind în timpul serbărilor date la Magliana la vestea victoriei, Leon X se stinge la Roma la 1 decembrie 1521. Era o catastrofă pentru Gonzaga. Scena politică a Italiei avea din nou să se schimbe.

Mare neliniște la Mantova. Castiglione nu mai știa ce să sfătuiască. Moartea papei era o mare pierdere și pentru el. Scriind marchizului (la 12 decembrie), îi spunea că din fericire n-are nevoie de sfaturile sale odată ce are lângă el pe „*Madama illustrissima*”, a cărei pricepere și prudență ar fi de ajuns pentru a conduce un stat mai mare ca cel al Mantovei. Încurajați de moartea papei, francezii reiau ofensiva și se apropie de Mantova. Marchiza cere sfaturi fratelui ei de la Ferrara. Alfonso i le dă în sensul eternei politici a celor slabi: duplicitate și palinodie. „Marchizul să-și ridice cât mai repede toate trupele și să se întoarcă acasă. Să trimită un om lui Lautrec ca să-i explice că tot ce a făcut pînă acum a fost din obligația ce avea față de papă, care-l făcuse căpitan cu voia Cristianismului; acum fiind moartă Sfinția Sa, a încetat zisa obligație și va deveni din nou servitorul regelui, cum fusese și înainte.” Francezii, din partea lor, fac încercări pe lângă marchiz să-și schimbe politica. Prin Alfonso Ariosto și prin scrisori personale, Francisc I insistă pe lângă Isabella: „a privit-o totdeauna ca foarte bună franceză; nici nu putea fi altfel odată ce e sora ducelui de Ferrara; pe marchiz l-a ținut la curtea lui și l-a privit ca pe un fiu; Federico l-a răsplătit rău, făcînd ceea ce a făcut; dacă-și recunoaște greșeala și revine la credința din trecut, regele e dispus să ierte totul și să-i întoarcă iubirea de altădată și tot felul de foloase; îl scuză totuși pentru tinerețea lui și relele sfaturi ce primise”.

Prima spaimă a Isabellei trecuse și acum vedea că francezii, cu toate amenințările lor, nu erau așa de primejdioși. Decise atunci să rămînă „de partea Bisericii și imperiului”. De altă parte, Carol Quintul scria de la Bruxelles atît lui Federico cît și marchizei, încurajîndu-i să persiste „în calea cea bună”.

Se punea însă chestiunea succesiunii pontificale. Cine va fi papă? La Mantova se născură atunci mari speranțe ca succesorul lui Leon X să fie cardinalul Sigismondo Gonzaga, cumnatul Isabellei și unchiul lui Federico. Acesta făcu act de candidat. Pornind la conclav, Isabella îi trimitea nu numai urări dar și sfaturi; ba chiar îi oferise și giuvaierele ei pentru marile cheltuieli ce avea să suporte. Dar Sigismondo, înaintat în vîrstă și închipuit, nu făcu decît greșeli. Cea mai mare fu să se dispenseze de serviciile lui Castiglione. Alți candidați mai pricepuți, cardinalii Cornaro și Giulio de' Medici, cerură oratorului mantovan să fie conclavistul lor. Castiglione îi refuză, amărît de purtarea cardinalului său. Din acel confuz conclav ieși alegerea cea mai neașteptată, aceea a cardinalului flamand fost preceptor al lui Carol Quintul, Adrian VI, — *il papa barbaro* cum îl numiră italienii, care-i otrăviră scurtul său pontificat, anacronic în Roma Renașterii.

Mantova rămase de partea „Bisericii și a împăratului”. În cancelaria papală se afla însă un document compromițător, acea *cedola segreta* prin care Federico Gonzaga se lega să meargă chiar împotriva Cesarului. Dacă afla Carol Quintul de acel document? Cum să-l recăpete? Papa care-l ceruse, murise. Deținătorul documentului era secretarul Ardinghello, om de încredere al papei defunct: cînd se încheiase condotta, acela primise un însemnat bacșiș. După moartea lui Leon X scrisese lui Federico că el deține „molte scripture de importantia” și că va trebui să le predea noului pontifice... Castiglione fu însărcinat de cei de la Mantova să obțină cu orice preț fatala *cedola*. Ardinghello nu era incoruptibil, dar ținea la preț. „Mă tem că nu se va mulțumi cu o mie de ducati”, scria Castiglione. Tîrgul dură mai multe luni: în iulie 1522, Isabella ținea în mîini documentul. Scrise îndată lui Federico anunțîndu-i că „scrisoarea recuperată de amicul nostru pe loc am sfîșiat-o și ars-o cu propria noastră mîină, în fața lui messer Francesco /Gonzaga/; mi se părea un lucru așa de primejdios hîrtia aceea încît nu o credeam sigură nici în mîinile noastre”. Încă un succes „diplomatic” al lui Castiglione și o dovadă că însăși Isabella, în împrejurările grave, nu se da înapoi de la practici nu tocmai corecte. Messer Baldassare va fi „roșit” din nou cînd a numărat galbenii lui Ardinghello. Galbeni pe care acesta avea să-i plătească scump... Astfel și cei mai buni, în vremurile triste, sunt nevoiți să urle ca lupii.

VIII

Isabella și Clement VII. Jaful Romei

Pontificatul lui Adrian VI nu durase mult. La conclavul din care avea să iasă papă cardinalul Giulio de Medici, Clement VII, Mantova și amicii Isabellei împingeau pe cardinalul Sigismondo Gonzaga. Acesta, bătrîn și ros de *mal francese*, renunță repede și susținu pe Medici. Cînd acesta fu ales, scria celor de la Mantova că se străduise pentru un om care le era cu totul favorabil. Isabella răspunde că e mulțumită de alegere, putînd spera de la noul papă mult mai bine „mai ales pentru înălțarea fiului nostru Ercole”, dar dorința adîncă a inimii ei ar fi fost să-l vadă pe el, Sigismondo, pe tronul pontifical: ar fi fost atunci sigură să obțină „toate favorurile din lume și lucrul de care acum nu suntem așa de siguri”. Lucrul acesta era pălăria roșie a lui Ercole. Leon X, la stăruințele lui Castiglione, îl făcuse episcop de Mantova, lăsînd să se înțeleagă că mai tîrziu, cînd va fi avut vîrsta cerută, l-ar face cardinal. Leon X murise intempestiv. Sub Adrian VI, dată fiind firea acestui papă și seriozitatea cu care lua demnitățile ecleziastice, cei de la Mantova nu îndrăzniră nici un demers. Reîncep stăruințele Isabellei îndată ce Clement VII e instaurat. Dar acest papă Medici se hotăra și mai greu ca vărul său și-l întrecea pe acesta în artele delatorii. Isabella și Castiglione nu căpătau decît vorbe frumoase și făgăduieli vagi. Și iată că în vara 1524, Castiglione e trimis ca ambasador pontifical în Spania. Isabella vroi atunci să ia în mîini afacerea cardinalatului lui Ercole: întreprinse a doua călătorie la

Roma, unde rămase mai bine de doi ani. Am povestit aiurea — la călătoriile Isabellei — peripețiile dramatice ale acestei șederi.

Nu numai dorința de a obține pălăria roșie pentru Ercole decisese pe marchiză să părăsească Mantova și să zăbovească atîta vreme la Roma. Ceva similar i se întîmplase la începutul pontificatului lui Leon X, cînd neînțelegeri cu soțul și intrigi de curte o făcuseră să se depărteze de casă. De data asta sunt neînțelegerile cu fiul. Marchizul Federico datora mult mamei sale, pe care dealtfel o admira și o iubea; o nemulțumește însă prin purtările lui. Iubitor de plăceri și pătimaș, Federico se amoretzase de o frumoasă mantovană, Isabella Boschetti, soția unui alt Gonzaga, Francesco conte de Calvisano. Aceasta, geloasă de autoritatea și prestigiul Isabellei, dominînd cu desăvîrșire pe slăbul Federico, făcu totul ca să îndepărteze pe fiu de mamă și să anuleze influența binefăcătoare a marchizei. Bineînțeles, toată curtea trecu de partea favoritei puternice și marchiza văduvă se simți tot mai izolată. Federico n-o mai consulta, nu-i mai comunica vestile și documentele diplomatice ce primea din afară. Pînă și fostul ei preceptor și secretar, Mario Equicola, trecu în tabăra adversă și începu să facă intrigi împotriva binefăcătoarei lui. În dialogul *Delle Imprese*, Paolo Giovio vorbind despre *impresele* adică „devizele” marchizei (jocul acesta umanistic al devizelor era foarte răspîndit în acea vreme și foarte apreciat de Isabella care-și făcuse numeroase devize, cea mai cunoscută fiind acel *nec spe nec metu*) dă aceste amănunte asupra afronturilor și dezgusturilor ei.

„Nu poate fi trecută sub tăcere Signora Isabella, marchiza de Mantova, așa de vestită prin magnificența și purtările ei pline de cinste, dar care suferi în diverse timpuri ale vieții lovituri ale soartei, ceea ce-i dădu prilejul să compună mai multe devize. Se întîmplă, printre altele, că fiul ei, ducele Federico, (pe cînd scria Giovio, Mantova ajunsese ducat) purtînd mare dragoste unei *gentildonna* asupra căreia vărsa toate onorurile și favorurile, ea rămase cu puțină vază și înjosită. Amoreza ducelui călărea mindră prin oraș însoțită de ceata tuturor gentilemilor care mai înainte pe ea o însoțeau, așa că nu mai rămăsese în tovărășia ei decît unul sau doi nobili care nu voiră niciodată să o părăsească”.

Și Giovio povestește care este originea devizei *sufficit unum in te-nebris*, pe care el însuși o sugerase marchizei ca și aceea a misteriosului număr XXVII care apare în decorarea camerinelor ei.²³

Amărită de purtările fiului ca și de ingratitudea curtenilor, mindra marchiză părăsise totul și hotărîse să stea cît mai departe de Mantova și intrigile ei. Se șoptea chiar că nu mai avea nici un gînd de întoarcere. În tot cazul vroia să lase atît timp cît trebuia ca să i se simtă lipsa. În fapt ea rămîne la Roma pînă la ultima extremitate, deși cei de la Mantova, la apropierea primejdiei, o chemau stăruitor, și nu pleacă decît atunci cînd dezastrul e împlinit și rămînerea ei cu desăvîrșire imposibilă. La Roma, Isabella nu uită de Mantova nici de

²³ XXVII — *ventisette*, pronunțat mantovan *vinte sette* — joc de cuvinte cam îndoielnic: „Sectele învinse” — adică facțiunile ridicate împotriva ei și pe care Isabella le învinsese, după ce încetase domnia Isabellei Boschetti și marchizul Federico se însurase după rangul lui. (n.a.)

interesele casei ei. Alături de interminabilele negocieri pentru cardinalatul lui Ercole, se silește să împace pe fratele ei Alfonso, ducele de Ferrara, cu papa Clement VII și se ocupă de diverse proiecte matrimoniale strălucite pentru fiii ei.

În timpul șederii marchizei la Roma, papa Clement, după infinite chibzuri și tergiversări, luase poziția contra împăratului și încheiase Liga de la Cognac. Este știut la ce dezastru a dus războiul acestei ligi care pretindea să izgonească „barbarii” din peninsulă. Mai toți principii italieni, începînd cu însuși papa, colaborează la catastrofa ce va să vie. Sărmanul Clement VII nu face decît greșeli, iar principii italieni, orbiți de interesele lor imediate, grăbesc ruina Italiei. *Quos vult perdere...* E foarte legitimă indignarea unui Guicciardini și unui Machiavelli în fața nepriceperii, lașității și egoismului de care toți dau dovadă: *vituperio delle genti* îi numea secretarul florentin pe acei italieni de decadentă. Ce e mai trist e că rudele cele mai apropiate ale Isabellei, fratele, fiul și ginerele ei, au o mare parte de răspundere în dezastrele Italiei. Fără egoismul, duplicitatea ori lașitatea unuia sau altuia, Roma ar fi putut să fie salvată. Dar se vede că așa de scump trebuia plătită, printr-un jaf îngrozitor, o umilință nemaipomenită și ruina unei întregi civilizații, greșelile și crimele atîtor pontifici nedemni, ca și egoismul și orbirea mai tuturor principilor italieni.

Partea de vină a marchizului Federico nu este cea mai mică. Pur-tarea lui este odioasă de la începutul pînă la sfîrșitul acestei drame. Leon X îl făcuse căpitan al Bisericii, cu obligația să lupte chiar contra împăratului. Am văzut ce soartă a avut acea *cedola segreta*. Gonzaga vroia să continue a fi căpitan și sub Clement VII. Acesta își amintise de actul secret semnat de marchizul de Mantova și ceru să-l aibă. Se dovedi atunci necinstea secretarului Ardinghello. Dar papa nu vroi să facă vilvă: nu adresă nici o muștrare lui Castiglione, ambasadorul său în Spania; numai Ardinghello fu pedepsit: acesta muri la 15 iunie 1526 — „*dissero molti di veleno*”. Degeaba stăruiră papa și datariul Giberti de marchizul de Mantova să-și reînnoiască obligația distrusă prin fraudă: Federico nu se mai simțea legat și vroia să-și păstreze libertatea. Atît el cît și Isabella susțineau că statul mantovan trebuie să rămînă neutru; nu spuneau pe față că în sufletul lor erau „imperiali”, dar Federico, sub pretextul neutralității, își rezerva dreptul să trădeze pe cel ce trebuia să-l servească. Ceea ce e mai uimitor este că papa a confirmat totuși *condotta*: Gonzaga n-avea nici o obligație de a lupta; avea numai să încaseze subsidiile pontificale; era o căpitănie de glumă. Duplicitatea și înșelăciunea erau monedă așa de curentă în acele triste timpuri încît nu mai impresionau pe nimeni și nimeni nu mai reacționa. *Il particolare suo*, după vorba lui Guicciardini, adică interesul personal, trecea înaintea a orice. Ce nepăsare la acest papă! Iată o altă pildă, privind tot un Gonzaga. Fiul mai tînăr al Isabellei, Ferrante, fusese trimis să-și facă educația militară în Spania. Cînd izbucni războiul Ligii, i se oferî o căpitănie în armatele lui Bourbon. Marchiza, mai corectă ca toți, întrebă pe papă dacă fiul ei putea să primească. Nici papa nici Giberti nu ridicară vreo obiecție; dimpotrivă fură de acord că tînărul principe nu putea refuza ase-

menea înaintare la începutul carierei militare! Și Ferrante fu printre primii năvălitori în Roma.

Duplicitatea și apoi trădarea lui Federico au apărut limpede în urma publicării documentelor secrete din arhivele Gonzaga de la Mantova de către Alessandro Luzio (*Isabella d'Este e il Sacco di Roma*, Milano 1903), documente care nu fuseseră folosite nici de Gregorovius, istoricul german al papilor. Armatele lui Bourbon (văr al lui Federico) și ale comandantului hoardelor germanice Frundsberg coborând spre Roma, marchizul le lasă liberă trecerea prin domeniul mantovan. De formă, ambii comandanți îi trimiseră, în numele împăratului, ordine ca unui feudatar credincios să nu se opună în nici un chip Cesarului și locotenenților lui. Scrisorile fuseseră concertate cu Federico însuși care le ceruse ca să aibă documente scrise în mână pentru apărarea lui. Și nu numai că acordă libera trecere, dar și ajutoare efective pentru transportul trupelor. Convența marchizului cu Furndsberg și Bourbon reiese în mod clar din acele documente secrete. În același timp, acest căpitan al Bisericii refuză trecerea prin domeniul mantovan, închizându-i pasul de la Curtatone, comandantului armatelor florentine Giovanni de' Medici, zis Giovanni dalle Bande Nere. Acest aspru soldat, ultimul mare căpitan al Italiei, nu avea decât dispreț pentru tinărul marchiz de Mantova, îmbătrinit înainte de vreme de viața lui destrăbălată, căpitan care nu vrea să lupte, petrecându-și timpul între țiitoarele și măscăricii lui, și trădându-și stăpînii. Giovanni nu se sfiuse să spună tuturor părerile ce avea despre marchizul de Mantova. Acesta se plînsese amarnic papei. Găsise acum momentul să se răzbune... Același Federico în scrisori către împărat, pline de cele mai plate protestări de fidelitate, raporta tot ce făcuse pentru armatele imperiale. Confirmându-i ajutoarele primite, Carol Quintul îi trimitea, o lună înainte de asediul și jaful Romei, cele mai calde mulțumiri.

Giovanni dalle Bande Nere fusese rănit de moarte într-o încăierare cu lanschenetij la Governolo: murise la Mantova, în brațele Aretinului; Federico venise să-l viziteze și condottierul muribund îi dase iertarea creștinească. Papa crezuse atunci că marchizul de Mantova, care era și el căpitan al florentinilor, se va decide, în sfîrșit, să meargă la război: *cavalcare*, cum se zicea. Chiar și Isabella, oricît de „imperială” ar fi fost, credea că cinstea îl obliga să iasă din inacțiune: „*pensava che'l Signor non potesse con honor suo recusar de cavalcare*”. Federico refuză totuși, pretextînd că ar expune astfel Mantova la groaznice primejdii. Papa, din ce în ce mai slab de voință, luă drept bune scuzele marchizului și-l lăsă în pace. Zadarnic Guicciardini și Giberti îl îndemnau să facă ceva care să-i nemurească numele în Italia și în toată creștinătatea. Trîndavul principe răspunse că nu poate porni la război decît dacă viceregele spaniol îi dă voie! Scrise într-adevăr scrisoarea cerînd autorizarea, scrisoare pe care Luzio o califică de *capolavoro di grossolana furberia*. Pînă să-i vină răspunsul, soarta se împlinise: hoardele imperiale, spaniole și lutherane, intraseră în Roma. Cu drept cuvînt, dogele Andrea Gritti putu spune oratorului mantovan Malatesta că „stăpinul său se făcuse *quasi infame* prin duplicitatea și lașitatea lui.”

O bună parte de vină în catastrofa italiană are și fratele Isabellei, Alfonso d'Este. Ferrara fusese veșnic aliata Franței. Din această pricină fusese mereu dușmănită de papii antifrancezi și ducele amenințat cu depozedarea. Când Clement VII se întorsese împotriva împăratului și devenea astfel aliatul regelui Franței, Isabella se străduise să-l împace cu fratele său. Alfonso cerea restituirea citorva orașe ce-i fuseseră răpite. Dar acest papă nu se putea hotări ușor. Pe când trăgăna, imperialii lucrau la Ferrara: ca să se salveze, ducele se acordă cu împăratul, rupind vechea alianță cu Franța. Cu artileria sa, cea mai bună din Italia, și cu bogățiile de care dispunea, Alfonso d'Este fu de mare ajutor imperialilor; el mîntuie, la un moment dat, hoardele lui Furndsberg de distrugere și le netezește drumul spre Roma. Alfonso se răzbună astfel de mizeriile ce-i făcuseră papii Medici, dar cu ce preț!

Purtarea dubioasă — incapabil ori trădător — are și ginerele marchizului, Francesco Maria della Rovere, restituit în ducatul de la Urbino și ales căpitan general al Ligii. Un căpitan care nu vroia să lupte și care ajungea totdeauna prea târziu. De nenumărate ori ar fi putut tăia drumul imperialilor și chiar să-i distrugă: dar ducele nu mișcă. Papa, fiind asediat în Roma și apoi prizonier, nu face nici un gest să-i vie într-ajutor ori să-l scape.

După dezastrul de la Roma, potenții italieni își dădură seama că acum deveneau cu toți robii împăratului. Începură să se gîndească la libertatea Italiei. Era însă prea târziu. Liga vroi să strîngă din nou pe toți împotriva năvălitorilor și se adresează atunci și lui Federico Gonzaga. Pentru că francezii cu Lautrec se aflau nu departe de Mantova, marchizul semnă tot ce i se ceru, cu gîndul ascuns să nu se țină de nimic. Fratele mai mic, Ferrante, căpitan în armatele imperiale și bine văzut la curtea lui Carol Quintul, alarmat de noua politică anticesaree a lui Federico, scrisese Isabellei să nu lase, cu prudența ei, pe marchiz să treacă de partea francezilor. Foarte caracteristic e răspunsul marchizei-mame (15 septembrie 1527), care justifică dublul joc al lui Federico. „Găsindu-se dezarmat și fără protecția Papei sau a altei puteri pe care să se bazeze, văzînd armatele imperiale departe și incapabile de a-l ajuta contra celor ce l-ar putea vătăma” — de nevoie a fost silit să se apropie de Lautrec și de Ligă. Să asigure deci Ferrante pe imperiali că marchizul nu va lipsi de credință față de stăpînul său: conservarea statului mantovan e de cel mai mare interes pentru însuși împăratul.

Isabella, în tot cazul, a fost consecventă în politica ce adoptase dintru început: „imperială” din capul locului, imperială a rămas pînă la sfîrșit. Credința ei era că numai împăratul, suzeranul Mantovei, putea asigura domnia și înălțarea casei Gonzaga. De aceea împărații succesivi, adică Maximilian și Carol Quintul, aveau mai multă încredere în ea decît în soțul și fiul ei, care dăseră atîtea semne de duplicitate și fuseseră de atîtea ori gata să-i trădeze. De aci marea stimă și afecțiunea acestor împărați pentru marchiza Mantovei, sentimente ce reies din scrisorile ce-i adresează ca și din rapoartele ambasadurilor mantovani. Politica imperială a Isabellei a profitat casei Gonzaga, care a izbutit să treacă neatinsă prin cele mai mari catastrofe. Marchiza a

trăit să vadă pe fiul ei ridicat la rangul de duce. Respectată și onorată de Carol Quintul, a avut cinstea să-l primească de două ori ca oaspete în castelul de la Mantova.

Sinceră și consecventă în politica ei, marchiza a fost și ea nevoită să joace uneori dublul joc al timpului, să se prefacă și să mintă. N-a depășit însă niciodată limitele și nu s-a făcut odioasă ca atîți alți potentăți, ca soțul și fiul ei de pildă.

*

Astfel a lucrat, ca soție și mamă de suverani, pentru păstrarea Mantovei și înălțarea casei Gonzaga, marchiza Isabella d'Este. Își alesese ca deviză, între altele, *nec spe nec metu*: nici speranță nici teamă. Poate că nici ea nu avea nevoie să spere ca să-și îplinească datoria și să facă binele. În tot cazul, trăind în vremurile cele mai grele, care aduceau nu numai încurcături inextricabile, dar și catastrofe, s-a arătat pururea fără teamă. Sufletul ei neînvins a trecut prin toate încercările, fără să se lase doborât de adversitate și biruind toate primejdiile. În vitregia timpurilor și-a găsit mîngierea cea mai mare în studiu, în muzică și în contemplarea operelor de artă. Simplă și directă, fără cea mai mică închipuire ori îngîmfare, și-a urmat calea ei dreaptă, fără ca nimic să o zdruncine în tăria ei. Sănătoasă la minte și la trup, echilibrată în toate, nevoind să zăbovească, cu sufletul ei aprig și veșnic dornic de înălțime și frumusețe, asupra micimilor și mizeriilor, și-a clădit o viață armonică și bogată în bucurii interioare, chiar cînd împrejurările exterioare păreau că o duc spre pierzare. Mai bună ca epoca ei, demnă în toată viața, dreaptă în judecată, plină de omenie în toate faptele, Isabella d'Este lasă exemplul cel mai strălucit de înălțimea și noblețea femeii italiene din Renaștere.

Partea a treia CITEVA CURTEZANE

I

„LA CORTIGIANA ONESTA“

Un tablou al vieții Renașterii italiene ar fi incomplet dacă se trece cu vederea o clasă care joacă un rol social important, cea a curtezanelor. Asistăm către sfârșitul secolului al XV-lea și la începutul celui de al XVI-lea la apariția unui tip feminin care amintește, în multe trăsături, figura și rolul *hetairei* grecești din secolul lui Pericle. Disprețul legat, în atâtea secole de viață creștină, de o meserie josnică, se schimbă în admirație, uneori chiar în glorificare. Curtezana Renașterii nu mai e disprețuită, ba chiar ajunge, după expresia istoricului Gregorovius, „muza literelor frumoase”, căci apariția ei e în strinsă legătură cu înflorirea umanismului: o vedem tronind în cercurile literaților și artiștilor, literată și artistă ea însăși de multe ori, ținând „salon”, după modelul — *mutatis mutandis* — curților princiare. Cum se explică această apariție și, ca urmare, schimbarea de atitudine a spiritului public față de ea?

Un semn sigur că ne aflăm în fața a ceva nou este că și numele e nou. Și e nou pentru că sentimentele sunt altele. În locul numelui de rușine, iată un nume onorabil: *cortigiana*, femininul numelui glorios de *cortigiano*. Dar dacă *cortigiano* înseamnă curteanul, omul de curte așa cum l-a definit și înfățișat un Castiglione, *cortigiana* nu este femeia de curte, dama nobilă, tovarășa curteanului: acesteia îi ziceau *dama di palazzo*. În documente termenul de *cortigiana*, cu noua lui semnificare, apare către sfârșitul Quattrocentului. Ceremonierul Burchard în vestitul său *Diarium*, izvor prețios pentru istoria vieții romane din acea epocă, povestind faimoasa cină a „castanelor” dată de Cesare Borgia, în prezența tatălui său, papa Alexandru VI și a sorei sale, Lucrezia, la Vatican, scrie că în acea seară veniră *in palatio apostolico quinquaginta meretrices honestate, cortigiane nuncupate*: cincizeci de meretici oneste, zise *cortigiane*. „Curtezana” deci e definită de candidul memorialist ca o *meretrix honesta*: ciudată împreunare de cuvinte. Termenul îl regăsim apoi în Recensămîntul populației din Roma, compilat sub pontificatul lui Leon X, între anii 1511 și 1518 (după părerea istoricului Armellini care l-a publicat întâia oară). Însă cum printr-o extindere de înțeles termenul ajunsese să se aplice întregii categorii de femei de *mala vita*, recensanții erau obligați să introducă distincțiuni spre a deosebi clasa superioară a curtezanelor, singurele care-și meri-

tau numele, de restul celorlalte. În fruntea acestor „femei ale tuturor” stau *le cortesane oneste* (*cortesana* ori *cortegiana* fiind tradusă în documentele scrise în latinește prin termenul *curiale*, care înseamnă același lucru). După aceste „cinstite curtezane” vin altele de un rang mai jos, denumite „*de la minor sorte*”: *cortesane da lume* ori *da candela* (probabil cele ce țineau lumina aprinsă la ferestrele lor) și jos de tot cele pe care redactorul le numește cu termenul popular crud *cortesane puttane*. La Florența clasificarea e mai simplă: bogate, mijlocii, sărace (lista curtezanelor din anul 1569). Cele bogate vor fi fost *le cortigiane oneste*, aristocrația meseriei. La Veneția, Marin Sanudo, în prețioasele sale *Diarii*, vorbește într-un loc de *puttane sontuose*. „A Venezia, — scrie novellierul Matteo Bandello,²⁴ și el izvor important pentru moravurile Renașterii — ci, è un infinito numero di puttane, ch'eglino, come anco si fa a Roma e altrove, chiaman con onesto vocabolo cortigiane”.

Fapt este că spre sfârșitul Quattrocentului, în plină mișcare spirituală a Renașterii, apără o clasă de femei libere — *le cortigiane oneste* — care împreunau, cu libera lor viață, frumusețea, arta de a plăcea și cultura. Este încă una din reușitele Renașterii. Prezența culturii printre calitățile care fac curtezana „onestă” e datorată posibilității ce umanismul deschisese educației feminine: este știut că în acea epocă fetele puteau primi aceeași învățătură ca și băieții, și că oamenii instruiți în latinește și grecește, cărturarii, formau o clasă destul de vastă, gata să comunice știința lor. Clasele înalte se foloseau pe larg de aceste posibilități și în curțile princiare tinerele principese rivalizau și chiar întreceau în cultură pe tinerii principii și curteni. De aci nobila falangă a atitor dame care ilustrează, cu învățătura și darurile lor poetice ori artistice, epoca Renașterii. Curțile sunt însă o excepție, și puterea lor de radieră, trebuie să o recunoaștem, se întindea la un cerc destul de restrâns. Ce se petrecea în celelalte straturi ale societății? „După părerea mea — scrie istoricul Isidoro Del Lungo (*La donna fiorentina nel Rinascimento in Vita italiana del Rinascimento*) — trebuie să se fi întâmplat, în popor și în clasele mijlocii din peninsula, ceea ce se petrecea la Florența. Acolo, pentru că cetățenii oligarhiei mai înalte rămăseseră, în mijlocul splendorilor umanismului, mai ales negustori, femeia fu pururea, și mai ales soția marilor negustori, femeie gospodină, harnică, îngrijindu-se mai mult de treburile casnice decît de bibliotecă ori de colecția de medalii...”

Dacă femeile strălucesc în unele curți, care se întimplă a fi dintre cele cu importanță politică redusă, rolul lor în cele două mai importante din Italia, cea pontificală și cea venețiană, aproape nu merită a fi luat în considerare. Sub papii Renașterii, nobilele romane, oricît de cultivate ar fi fost, și erau destule, se țineau departe de strălucirile pe care le judecau cam păgine ale curții pontificale. Un Bibiena se plîngea de lipsa femeilor în jurul papei și se bucură cînd

²⁴ „Novellierul” Matteo Bandello (1480—1562) — călugăr din Ordinul Dominicanelor și episcop de Angen (Franța) — a scris peste 200 de nuvele, în care este cuprinsă și povestea lui Romeo și a Julietei, care și-a găsit Poetul în William Shakespeare.

află că Giuliano de Medici, fratele lui Leon X, avea de gînd să aducă la Roma pe soția sa Filiberta de Savoia. Sunt rare aparițiile femeilor nobile și cultivate în această curte. Sub unii papi această lipsă a elementului feminin distins făcea să scadă mult nivelul conversațiilor și divertismentelor exclusiv dintre bărbați. La curtea luminată a lui Leon X domnea prea mult nota scurilă: erau prea mulți măscărici și glumeți de gust îndoielnic. La Veneția, de asemenea, nu lipseau femeile cultivate, dar tradiția și vechile obiceiuri le țineau la o parte, începînd cu dogaresa și soțiile marilor demnitari, de întrunirile bărbaților.

Așadar în afară de cîteva curți, femeia din lumea bună, chiar cînd era instruită, prefera să rămînă, ca și în secolele trecute, în cercul familiei, fără să ia parte activă la adunările și discuțiile dintre bărbați. Locul lăsat liber de *gentildonna* e luat de curtezană și astfel se explică înălțarea acesteia la cultura timpului, spre care principala ei meserie nu ar fi obligat-o, dacă nu interveneau celelalte împrejurări. Într-adevăr, cărturarii, fie ei laici ori clerici, erau numeroși în acea vreme: prelații erau ținuți de celibat, iar dintre umaniști prea puțini se înșurau. Societatea femeilor distinse, ca treaptă socială și culturală, lipsea tuturor acelor, și celor mai numeroși, care nu puteau pătrunde în rarele curți unde domneau femeile instruite. „Signorei” i se găsi un surogat în *cortigiana*. Și astfel începu domnia acesteia, care coincide cu suprema înflorire a umanismului și cu ultimele licăriri ale Renașterii.

„Curtezana onestă”, creațiune a umanismului, e obligată deci să fie instruită, după modelul femeii din lumea bună. Mărturiile contemporanilor sunt concordante, fie că e vorba de cei ce preaslăvesc curtezana ori de cei ce nu fac decît să o hulească. Primii insistă, bineînțeles, asupra variatelor ei cunoștințe și talente, ceilalți arată că învățătura ei nu era decît o spoială, menită să placă și să atragă. Trebuie să recunoaștem că chiar pentru obținerea acestei „spoeli”, dacă la atîta se reducea instrucția curtezanelor, era necesară o lăudabilă sfortare. Curtezanele deci se inițiau în *trivium* și *quadrivium*, studiau, ca și contemporanii lor, cele „șapte arte liberale”. Unele ajungeau chiar să citească și să priceapă, pe lîngă clasicii italieni, și textele latine. *I Ragionamenti*, scandaloasa și amuzanta scriere a lui Pietro Aretino, care se învîrtește asupra meseriei curtezaneriei, e plină de amănunte asupra multora din „onoratele curtezane” contemporane. „Il Ragionamento del Zoppino” tratează „despre viața și genealogia tuturor curtezanelor din Roma”. Interlocutorul acestui Zoppino, un anume Lodovico, specialist în materie, spune despre curtezana romană Lucrezia, poreclită *Madrema non vuole* (nu-vrea-mama): „Mie îmi pare un Tulliu /Cicero/; știe pe dinafară întreg Petrarca și Boccaccio și infinite versuri frumoase de Virgiliu, Horațiu și Ovidiu și de o mie de alți autori. Cunosc douăzeci și cinci gentilomi făcînd meseria de frumos vorbitori care știu și spun mai puțin ca dînsa.” Același Aretino afirmă că Nicolosa, curtezană „de la tribù di Iuda”, citea psalmii în limba ebraică. (Aretino poate fi crezut pe cuvînt asupra acestor amănunte, tocmai pentru că este un birfitor al celor mai multe curtezane.) Mai toate învățau versificarea și unele, de pildă, Veronica Franco și Tullia d'Aragona, ajung a fi poetese cu reputație. Scrisori scriau cu înlesnire și chiar cu eleganță. L. A. Ferrai a publicat (Florența, 1884) o colecție

de *Lettere di Cortigiane del Secolo XVI* care dovedesc gradul de cultură al acelor femei. O Camilla Pisana, amica lui Filippo Strozzi, pare a fi știut destul latinește: pune, în scrisorile ei, nu numai cunoscutele dictoane, dar fraze întregi în această limbă. O curtezană venețiană, Lucrezia Squarcia e descrisă într-un repertoriu al venețienelor ilustre în această meserie ca plimbându-se „*recando spesso il Petrarchetto in mano, di Virgilio le carte or d'Omero*” — cu poemele lui Petrarca, Virgiliu sau Homer.

Cu cât mai multe talente avea curtezana, cu atât succesul ei era mai asigurat. I se cerea a fi *virtuosa* în cât mai multe domenii. Trebuia să cunoască muzica și să o cultive; să cînte din cât mai multe instrumente și din gură, dacă avea voce frumoasă; să danseze cu grație; dar mai ales să aibă conversație plăcută, să știe a vorbi despre orice, să fie spirituală și să aibă *gentilezza* în toate: cu alte cuvinte să se înfățișeze ca o adevărată *signora*. Iată cum prezintă Bandello pe una din cele mai vestite curtezane din Roma, Isabella de Luna, spaniolă de origine, „cea mai pricepută și isteată femeie, care călătorește prin toată Europa”:

„În adunări, fie bărbații de orice rang, e cea mai plăcută tovarășie, căci știe să se poarte cu oricine și să dea fiecăruia ce se cuvine. E foarte plăcută, afabilă, ageră și repede la dat răspunsurile, ori despre ce s-ar vorbi. Știe foarte bine italienește; dacă e împunsă să nu credeți că-și pierde cumpătul și că-i lipsesc cuvintele cu care să împungă la rîndul ei pe cel ce o atinge: fiindcă e mușcătoare de limbă și nu se sperie de nimeni, dă lovituri ca orbul” (*Novelle, II, 51*).

Portretele de curtezane abundă în Bandello. Iată altă curtezană romană, Caterina di San Celso: „Deși avea multe părți bune, pentru că era *virtuosa in sonare e cantare*, bună recitatoare de versuri în limba vulgară cu pronunțare corectă (*castigata*), de statură înaltă, înzestrată de la natură cu atîta frumusețe încît era socotită ca una din cele mai frumoase din oraș, avea totuși un cusur (*taccarella*) care strica totul, anume că nu se putuse dezbara de pildele și obiceiurile materne” — cu alte cuvinte deși făcea pe „cortigiana onesta”, rămăsese ceea ce fusese ilustra ei mamă; cusur care nu o împiedică să se mărite cu un bogat gentilom milanez. Laude infinite aduce Aretino amicelor lui venețiene, unei Angela Zaffetta, unei Zufolina, pentru farmecul conversației și purtările lor signoriale.

Curtezanele erau numeroase în toate orașele mari din Italia, dar mai ales în Roma și în Veneția. La Veneția din cauza numeroșilor oameni bogați și străinilor ce veneau din toate părțile lumii; la Roma din cauza marelui număr de prelați și umaniști, fără a mai vorbi de numeroșii trimiși și ambasadori de pretutindeni și de toți cîți aveau treburi la Curie. E de notat că numărul „curtezanelor oneste” era mai mare la Roma ca oriunde: acolo se făcea adevărata lor consacrare. Se găseau la Roma curtezane venite din toate părțile Italiei și chiar de aiurea: erau florentine, milaneze, napolitane, piemonteze, venețiene, germane, spaniole, flamande, franceze, ba chiar și engleze, și destule orientale: era vestită o Ortensia Greca. Cele care erau ilustre în alte orașe se simțeau obligate să facă un stagiu

în Cetatea eternă. „*Terra de donne*” numește Aretino Roma. Cronicarul Infessura notează în *Diarium* că pe la 1490 se aflau în Roma 6 800 curtezane, „afară de cele ce trăiesc în concubinată și cele ce profesază nu în public, ci în secret”. Pomenitul recensământ al populației romane sub Leon X menționează un mare număr de curtezane de toate categoriile; printre ele găsim și numele a numeroase „cortigiane oneste”, cu indicarea locuinței lor (recensământul e făcut pe parohii și casă cu casă) și vedem cât de împestrată era populația orașului: curtezanele nu mai erau ținute, ca în Evul Mediu, în cartiere speciale, ci locuiau unde vroiau, ba chiar închiriind case aparținând bisericilor, spitalelor, congregațiilor religioase ori apartamente în palatele nobililor. Cele mai bogate aveau case proprii. O anume Saltarella plătea 80 *scudi* de aur chirie, iar Isabella de Luna o sută. Multe erau splendid instalate. Bandello — cum vom vedea — descrie strălucirea locuinței vestitei Imperia. Luxul lor uimea lumea. Când ieșeau prin oraș, în trăsură, ori călări pe cai sau catiri bogat împodobiți, ori chiar pe jos, erau însoțite de un întreg alai de slujitori, familiari și admiratori. Precum scria marchizei Isabella d'Este un trimis mantovan Grassino, care însoțise la Roma pe tânărul ei fiu Federico, ostatec la papa Iuliu II, era greu *conoser una dona da bene da una cortesana* — greu de deosebit curtezanele de femeile cumsecade. Tot în alai frecventau banchetele, serbările, băile publice și chiar bisericile. În același *Ragionamento* dintre Zoppino și Lodovico, Aretino spune că curtezanele umpleau bisericile din Roma: „Dacă Lorenzina se duce la biserică, zece gentilomi o însoțesc, încă atîția o urmează și de două ori atîți o așteaptă. Dacă se duce Matrema, pe lîngă zece servitoare și tot atîția slujitori, e însoțită de mari principii, marchizi, ambasadori și duci...” Același Grassino scrie că la o slujbă solemnă în biserica San Sebastiano, unde se adunase toată Roma, era o *grandissima quantità* de curtezane, *con pompa assai*, multe îmbrăcate în haine bărbătești, unele venite pe catiri, altele pe cai... Burchardt notează că la sărbătoarea Sfîntului Augustin slujba fu tulburată de marele număr de curtezane și oameni de jos care năvăliseră în biserică, în locul dintre altar și cardinali.

Cam același lucru, dar cu mai multă ordine, la Veneția. Și aici numărul curtezanelor era covârșitor. Marin Sanudo notează că la începutul Cinquecentului, la o populație de 300 000 locuitori se numărau 11 654 de curtezane. La Veneția, scrie Bandello, se găsește *un infinito numero di puttane*. În Cinquecento, curtezanele venețiene se bucură de mare libertate: Senioria le trata cu multă indulgență. În secolele trecute reglementele fuseseră destul de severe: curtezanele nu puteau locui decît în anume cartiere și trebuia să poarte semne distinctive. Măsuri restrictive apar și în epoca „curtezanelor oneste”, dar, în fapt, rămîn neobservate: curtezanele locuiesc unde vor, se îmbracă așa cum le place, se pot plimba travestite. Ba Senioria ia chiar măsuri întru apărarea lor, ca să nu fie exploatare, rău tratate, jefuite. Se afirmă că Senioria se servea de cele frecventate de personaje ilustre în scopuri de poliție secretă. În comedia sa *il Candelaio*, Giordano Bruno spune că „din magnanimitatea și liberalitatea ilustrissimei republici” curtezanele erau scutite de biruri și mai puțin supuse legilor decît ceilalți

locuitori. Ca și la Roma, cele de la Veneția erau de diverse proveniențe și diverse categorii. Și aci erau numeroase „cortigiane oneste”, adică din clasa superioară. Venețienii, oameni practici, făcuseră *cataloguri și tarife* pentru înlesnirea străinilor vizitatori ai minunilor din lagună. Este cunoscut un *Catalogo di tutte le principal et più onorate cortigiane di Venetia*, compilat și publicat de un anume A. C.: conține numele tuturor acestor persoane, locuința și prețul favorurilor. E dedicat *alla molto magnifica e cortese signora Livia Azalina, principessa di tutte le cortigiane venetiane*; prețul acestei principese era de 25 galbeni. E asemenea de notat la *Tariffa delle puttane*, care conține cam aceleași indicații utile *al forestiere e al gentiluomo*, tipărită în 1535 tot în Veneția. Este în același timp o scriere care vrea să fie satirică, agrementată cu versuri împotriva acelor „faimoase doamne și amoretelor lor”. Sunt amintite de contemporani ca printre cele mai ilustre Camilla Griffio, frumoasă și bogată, care sfârșește ca soția unui nobil venețian Andrea Michiel; Giulia Lombardo, pe care Sanudo o numește *meretrice sumptuosa*; Bianca Saraton, la Ballarina, Angela del Moro, zisă la Zaffetta, amica lui Aretino și a lui Tiziano; Angela Sarra, la Zufolina, și cite altele. Montaigne,²⁵ venind la Veneția către 1580, se simte obligat să cunoască și el curtezanele care ilustraseră Serenissima: vizitează astfel pe faimoasa Veronica Franco, poetesa onorată de propriul său suveran. Printre cele somptuoase, care trăiau ca adevărate principese și țineau cerc, Montaigne numără vreo 150. Tot el ne spune că conversația lor costa tot atât ca și *la négociation entière*.

Se dusesse în toată Europa vestea bunei tratări a curtezanelor la Veneția. Brantôme, în *Vie des Dames galantes*, afirmă că o tinără franceză de bună familie, auzind de viața de la Veneția, ar fi exclamat unei amice: „*Hélas! si nous eussions fait porter tout notre vaillant en ce lieu-là par lettre de banque, et que nous y fussions pour faire cette vie courtesanesque, plaisante et hereuse, à laquelle toute autre ne scuarait approcher, quand bien serions emperières de tout le monde...*” Și Brantôme adaugă: „*et de fait, je croi que celles qui veulent faire cette vie, ne peuvent etre mieux que là*”.

Curtezanele mari, cele ce aveau pretenții de studii umanistice, aveau ca primă grijă să-și ia, în locul numelui lor de botez, prea vulgar, un nume de război care să sune frumos. Cite Tullii, Virginii, Ortensii, Lucreții, Camille, Diane, Faustine, Beatrice, Ginevre. Cea mai ilustră din toate era, nici mai mult nici mai puțin decît „Imperia”. Și, bineînțeles, mai toate își atribuiau altă descendență decît cea reală. Tullia d'Aragona — și nu fără temei — se zicea de viță regală (de mîna stîngă, dar totuși regală), Lucrezia, poreclită la Roma *Maddrema non vuole*, semna *Lucrezia Porzia, patrizia romana*. Angela

²⁵ Michel de Montaigne (1533—1592) — scriitor, filosof și umanist francez — este „unul dintre monumentele cele mai însemnate ale Umanismului” (Andrei Oșetea, *op. cit.*, p. 312).

În *Eseuri* (1580), traduse în limba română de Mariella Sculescu, Editura Științifică, București, 1971, el rezumă și exprimă experiența Umanismului din secolul al XVI-lea, considerînd omul ca parte a naturii și Natura — ca izvor al puterii și al înțelepciunii.

Zaffetta, care nu era decît fata unui biet sbir venețian, se da drept fiica unui Grimani. Zoppino al lui Aretino rîde de aceste pretenții: „*chi si fa figliuola del duce Valentino, chi del cardinale Ascanio*”, și cunoscător al adevăratelor genealogii le restabilește, nu fără răutate. Se îndoiește și de descendența Tulliei din cardinalul de Aragon: „cred că mai curînd catirul cardinalului de Aragon s-a bălegat în casa ei /a mamei Tulliei/ și de aceea mulți îi fac curte ca să se înobileze”. La numele de război se adăuga, după obiceiul timpului, numele orașului ori națiunii curtezanei; de aceea întîlnim o Isabella de Luna, Camilla Pisana, Giulia Ferrarese, Ortensia Greca, Beatrice Spagnuola și atîtea altele la fel.

Curtezanele ocupă un mare loc în viața orașelor însemnate. Ambasadorii țin în curent guvernele lor cu isprăvile acestor persoane, cu sosirile și plecările lor. Diaristul Sanudo, de pildă, care notează toate evenimentele din Veneția și de aiurea, în mare parte după rapoartele agenților Senioriei, se ocupă nu numai de faptele și gesturile curtezanelor venețiene, dar și de cele ale curtezanelor ilustre din toată Italia. Pretutindeni ele au frecvențările cele mai onorabile: înalți și puternici seniori, mari demnitari eclesiastici, bancheri, negustori și oameni bogați, tineri nobili, artiști de tot felul, învățați, scriitori. Pe mai toate le vedem complăcîndu-se în societatea literaților. Într-o epocă în care cultura era ținută la mare preț, curtezanele trebuiau și ele, după exemplul damelor nobile, să se intereseze sau să pară a se interesa la lucrurile spiritului. Frecventarea învățaților și oamenilor de litere aducea un deosebit lustru propriei lor industrii. Fapt este că unele din ele, interesîndu-se într-adevăr la nobilele îndeletniciri, se întîmpla să aibă și talent: prietenia unui bun literat le ajuta să-și desăvîrșească învățătura și să le lustruiască producțiile. Cele care se încumetă să scrie au modestia să nu se creadă perfecte și se supun de bună-voie cenzurii și ajutorului celor pricepuți în meșteșug. Scriitorii puteau, de asemenea, să le facă cunoscute, cîntîndu-le laude. Și s-au găsit destui literați și artiști care să le celebreze și nu dintre cei mai mediocri. Vom vedea cum Tullia d'Aragona a fost cîntată de poeți²⁶ ca Muzio, Bernardo Tasso, Benedetto Varchi și alții mai puțin cunoscuți; cum a fost celebrată de numeroși poeți vestita Imperia, căreia i se acordă onoruri aproape divine. Molza cîntă în elegante versuri latine pe Beatrice de Ferrara, zisă la Spagnuola, căreia însăși pioasa Vittoria Colonna îi adresează un sonet, iar marele amic al acestei nobile marchize, Michelangelo Buonarroti celebrează într-unul din sonetele sale pe Faustina Mancina, curtezană florentină. Niccolò Martelli, fost amic al Tulliei d'Aragona, specialist în asemenea amoruri însoțite de com-

²⁶ Girolamo Muzio (1496—1576) a scris *Egloge* și *Rime diverse*, tratatele social-morale *Il duello* și *Il gentiluomo*. În *Battaglie per la difesa dell'italica lingua*, el a susținut folosirea limbii italiene;

Bernardo Tasso (1493—1569) — tatăl lui Torquato Tasso — a fost poet liric, autor de *Ode* și *Psalmi* și autor al poemului epic *Amadigi*, reluare a romanului cavaleresc *Amadis de Gaule*;

Benedetto Varchi (1502—1564) — poet, critic și istoric florentin — este autorul dialogului despre limba literară (*L'Ercolano*) și al operei *Storie fiorentine* (care descrie evenimentele petrecute între 1527 și 1538, de la căderea Republicii pînă la instaurarea ducatului de Toscana).

puneri poetice, dar poet mediocru, cîntă imnuri „divinei Maddalena Saltarella“, speriată ea însăși de exagerarea laudelor ce i se aduc.

Marea intimitate, familiaritate și amicitie dintre curtezane și oameni de litere este un fapt. Desigur nu profituri materiale puteau oferi aceștia, mai bogați în talent și renume (cînd le aveau) decît în venituri. Erau alții cei ce procurau viața somptuoasă; însă lustru de cultură, faima și poate gloria nu o puteau aduce decît acești amici devotați și nu totdeauna dezinteresați. Curtezanele „oneste“, preferînd tovărășia literaților, aveau totuși fiecare clientela ei de predilecție. Amănunțele le dă tot Aretino. Așa *Matrema non vuole* era înconjurată mai ales „de principi, marchizi, ambasadori și duci“. Greaca (Ortensia) de conți și seniori; Beatrice de prelați, episcopi, poeți și abai; Tullia de mulți tineri (moltis barbat) Nicolesă de o mare sumă de spanioli; Vincenza de ovrei și nemți; Ortega de avocați și procurori, și așa mai departe. Primeau în casele lor, unde avea loc banchetele vesele, divertismentele muzicale și coreografice ca și lecturile poetice și discuțiile mai mult sau mai puțin filosofice; la rîndul lor erau invitate și primite mai pretutindeni. Fără să amintim cele spuse de Burchardt și martorii timpului despre prezența continuă a curtezanelor la Vatican sub Alexandru VI și Cesare Borgia (un corespondent al lui Machiavelli, Agostino Vespucci scria secretarului florentin că palatul fusese transformat în *postribolo d'ogni sporcizie*), căci cazul Borgiilor e un caz special, „onestele curtezane“ frecventează și sunt frecventate de ambasadorii străini, de cardinali, de toți nobilii, și fac podoaba tuturor adunărilor. Oratorul florentin Vettori la curtea lui Leon X mărturisește amicului său Machiavelli cum ținea casa deschisă curtezanelor și-i povestește o pîcantă aventură ce avu cu una din ele, „tînără, frumoasă și plăcută la vorbă“. Frumoase lucruri afla marchiza Isabella d'Este despre educația ce se da fiului ei Federico pe cînd se afla la curtea papei Iuliu II sub supravegherea unchiului său cardinalul Sigismondo Gonzaga. Într-o seară tînărul principe — avea pe atunci 12 ani — asistă la o reprezentație de comedii spaniole în palatul unui cardinal: erau acolo, scria omul de încredere al marchizei, *più puttane spagnuole che uomini italiani*. Într-altă seară, *il principino* cînează în casa unchiului său cardinalul cu numeroși alți cardinali, episcopi și gentilomi romani: la locul de cinste trona curtezana Albina, prietena cardinalului Cornaro. Curtezanele erau primite chiar și în minăstirile de călugări. Pretutindeni li se făceau onoruri princiare.

E caracteristică relația ce un anume Bracci, secretarul oratorului florentin la curtea pontificală, face lui Grifoni, secretarul ducelui Cosimo, asupra primirii la Roma a *magnificei signore Saltarella*, amica aceluia Grifoni (publicată de V. Cian în *Galanterie italiane del sec. XVI*, Torino, 1888). Ilustra curtezană e întîmpinată la Monte Mario de atîția nobili cu atîți călăreți și slujitori armați „*che mi pareva l'entrata di Martisa nel campo moresco*“; e însoțită în Roma *magna comitante caterva* și instalată într-un palat de un anume messer Lattanzio. Toată Roma se duce să o viziteze; în locuința ei se fac *musiche eccessive et altri intrattenimenti nobili*. Saltarella „e mai frumoasă ca un soare“; i se fac atîtea *grandezze*, că de ar fi Venus însăși nu i s-ar face mai multe. Într-o seară „cînează cu cinci cardinali din cei vechi, nu din

cei noi care sunt ieftini (*a buon mercato*)". Vom vedea, vorbind de Tullia d'Aragona, ce nebunii făcură șase cavaleri florentini pentru această curtezană-poetă. Un rege prea creștin, Enric III, întorcându-se din Polonia ca să-și ia tronul Franței la care fusese chemat, în oprirea de la Veneția ține să viziteze altă curtezană-poetă, Veronica Franco: la despărțire, venețiana îi dăruiește portretul ei; mai târziu îi trimite scrisori și-i închină poeme. Cealaltă poetesă, Tullia, dedică opere ducesei Eleonora de Toscana.

Nu toate erau ușor accesibile. Cele mai sus puse impuneau un stagiul adoratorilor, când nu-i respingeau de-a dreptul. În *Ecatommiti*, Giraldo Cinzio povestește despre o curtezană napolitană care „deși dedată necinstitului meșteșug, părea a fi o Lucreție Romană și înainte ca cineva să-i poată vorbi trebuia să aștepte cel puțin două luni și să întrebuițeze o sută de mijloace”. Tullia d'Aragona, cum vom vedea, a adus la disperare, cu refuzurile ei, pe un tinăr din Ferrara. Mulți se plîng, în versuri și în proză, de „rigorile” înaltelor curtezane. Unii se răzbună, ca poetul Lorenzo Venier, discipolul lui Aretino, într-un mod nedemn, contra faimoasei venețiene Angela Zaffetta.

Curtezana ocupă un loc larg în literatura timpului. Dacă sunt atîția și atîția care-i cîntă laude, nu lipsesc nici detractorii. Venețianul Antonio Broccardo scrie o apologie a curtezanelor, dar Sperone Speroni,²⁷ poet, gramatic și poligraf, compune o orățiune contra lor, numindu-le *monstri infelici*. „*La cortigiana delle male femmine è un antica, ma vile e sozza professione, novellamente di gentil nome adornata*”. Nobilul nume ce de curînd s-a dat meseriei nu schimbă întru nimic josnicia ei. Și virtuosul Speroni se pornește cu multă retorică, împotriva „operele iraționale” ale acestor nenorocite și perverse ființe. Curtezanele și isprăvile lor figurează atît în comediile epocii cît mai ales în *novellieri*. În poveștile lui Bandello, de pildă, sunt multe care au ca eroine curtezane. Două comedii ale lui Aretino, *la Talanta* și *la Cortigiana*, fără a mai vorbi de *Ragionamenti* care sunt un vast tablou comico-satiric al meseriei, poartă asupra curtezanelor. Bineînțeles nici în *nouvelle* nici în comedii nu găsim apologii, ci sub formă veselă scene și anecdote redînd prefăcătoriile, înșelăciunile, farsele și trădările curtezanelor de toată mina. Se scriu împotriva lor nu numai comedii și povești, dar chiar și tratate (ca cel pomenit al lui Speroni), predici și epistole, fără a menționa numeroasele poezii, sonete, epigrame, *capitoli*, scrise în italiană, latinește și chiar în versuri *macaronice*, ca cele ale lui Teofilo Folengo. Poeme întregi, ca cele două ale lui Lorenzo Venier, *il Trentuno della Zaffetta* și *la Puttana errante*, abjecte amîndouă, sunt pline de ură contra curtezanelor. Cele mai multe din aceste compuneri sunt dictate mai ales de resentimente și de dorința de răzbunare a poezilor ofensați. Așa și diversele *Tarife*: unele sunt pline de versuri satirice contra uneia sau alteia dintre „onoratele curtezane”. Răzbunarea cea mai ieftină era să-i atribuie un preț de nimic; ceea ce se întîmplă ilustrei Veronica Franco... Curtezanele

²⁷ Sperone Speroni (1500—1588) este autorul dialogurilor *Della Retorica* și *Delle lingue*, *Della cura familiare* (Despre grija familiei) și al tragediei *Canace* (numele eroinei — fiica lui Eol, regele vînturilor).

aveau să se teamă de asemenea atacuri. În *Ragionamenti*, Aretino, așa de expert în materie, pune pe Nanna, dînd sfaturi fiicei sale Pippa, hotărîtă să îmbrățișeze cariera maternă, să-i spună: „Nu ți-ar mai lipsi decît ca unul sau altul să scrie o carte împotriva ta și să dea pe față toate hoțomăniile povestite de femei; ți-ar sta bine să-ți vezi viața tipărită, cum a tipărit-o pe a mea nu știu ce pierde-vară” (*Rag. II*, ziua I).

Cu cît curtezana era mai sus pusă cu atît, din cauza geloziei și dușmăniilor ce isca, atacurile erau mai aprige. Prea puține scapă de gura rea a lui Aretino. Tullia d'Aragona împreună cu mama sa, Giulia Campana, ca și Veronica Franco, cu toate talentele lor, sunt defăimate fără înconjur, ca multe altele. Aretino nu vrea să vadă, în rivna spre cultură a unora din curtezane, în *virtuțile* pe care se străduiesc să le capete, decît spoială, prefăcătorie și noi curse întinse naivității amanților. Pozînd în moralist, acest amoral aventurier se declară contra culturii femeilor: „învățătura, muzica, literale sunt cheile ce deschid ușile pudorii lor”.

Erau într-adevăr cultivate aceste „curtezane oneste” și avut-au ele vreo influență în cultura Renașterii? Un răspuns categoric e greu de dat. Chestiunea trebuie pusă în legătură cu acea mai generală a învățaturii femeii din acea epocă. E cert că femeile din clasele superioare, curți și înalta burghezie (care în Italia ajunge să se aristocratizeze repede) erau foarte cultivate: exemplele sunt foarte numeroase. Nici una n-a lăsat însă opere pozitive care să egaleze în vreun domeniu producțiile marilor spirite contemporane. Sunt desigur poetese de valoare ca Vittoria Colonna, Veronica Gambara, Gaspara Stampa, care se ridică mult deasupra infinitei cete a femeilor care versifică; sunt numeroase femeile distinse în stare să scrie frumoase scrisori și chiar tratate savante. Dar adevăratul rol al acestor *signore* cultivate a fost nu atît să producă opere cît mai ales să creeze și să întrețină o atmosferă de înaltă spiritualitate favorabilă creării artistice. În acest rol de animatoare, principese ca Isabella d'Este și Elisabetta Gonzaga, în curțile lor vestite, au reușit în mod deosebit. Prezenței femeilor culte în adunările curtenilor cu învățații și literații se datorește, în primul rînd, tonul „de curte” al conversațiilor, transpus apoi în operele literare. În asemenea cercuri și în prezența femeilor nu se mai putea suporta obscenitatea atîtor *novelle* din secolele trecute. E drept însă că libertatea în asemenea materie rămîne încă destul de largă; e totuși un progres. Participarea femeilor impune apoi o anumită direcție formelor literare: ea grăbește, la umanisti, trecerea de la cultivarea exclusivă a prozei și poeziei latine spre întrebuintarea cît mai generalizată a limbii italiene, ceea ce duce de la clasicismul greco-latin la un clasicism italian. Un Bembo, frecventator asiduu al curții de la Urbino, latinist de forță, se face teoreticianul noului clasicism. Femeile au influență și asupra conținutului formelor literare. Lor se datorește toată literatura „curtenitoare”. Grație lor se „petrarchizează” cu atîta furie în Quattrocento și în Cinquecento; tot lor, adică conversațiilor din societățile unde domneau sau

participau femeile, se datorește întreaga dialectică amoroasă, acele numeroase *dialoghi d'amore*, care înfloresc în acea epocă.

În ceea ce privește curtezana și influența ei, situația, fără a fi aceeași, nu e cu desăvârșire diferită. Vor fi fost și curtezane cu oarecare grad de cultură: nu putem crede ceea ce afirmă Aretino că în pretențiile lor de învățătură și talente n-ar fi fost decât spoială și prefăcătorie; dar ceea ce a rămas din producțiile lor nu trece peste nivelul unei onorabile mediocrități. Singura poetesă adevărată din rîndurile lor este venețiana Veronica Franco. Tullia d'Aragona avea desigur facilități, dar avea bunul-simț să nu dea versurile ei în vileag înainte de a fi fost revăzute și șlefuite de unul sau altul dintre numeroșii ei amici și adoratori oameni de litere. Rolul curtezanelor nu a fost să producă opere care să rămână, ci să creeze, întocmai ca și înaltele doamne din curți, o atmosferă favorabilă și să dea un ton cuviincios adunărilor în care prezidau. Curtezana cultivată — chiar dacă această cultură nu avea temelii profunde — ajunge să se poarte ca o *signora* și să se impună ca atare. Muzicantă, știind să rimeze o *canzone* sau să întoarcă un sonet, putînd lua parte la o conversație cu oameni învățați, fiind în stare să scrie epistole spirituale — dovezile sunt numeroase — se ridică deasupra sa însăși și își înnobilează propria meserie. Într-o epocă în care, cu toată cultura generalizată, domnea încă destulă brutalitate și instinctele se dezlănțuiau ușor, curtezana, prefăcută în femeie de lume, ajută la îmblînzirea moravurilor, la lustruirea lor, la adoptarea de forme de viață mai delicate. Deși lucrul pare ciudat, curtezana „onestă” introduce în cercul unde prezidează decența care lipsise congenerelor ei din trecut. În compania ei se „petrarchizează” și se „platonizează”, cu exces de multe ori. „Dialoguri de amor” se țin în cercuri de curtezane ori sunt scrise de ele însele.

*

Epoca de aur a „curtezaneriei” italiene durează aproape o jumătate de secol. Cu apusul Renașterii scade și prestigiul acestei clase speciale. Este știut că în urma Conciliului de la Trento și reformei eclesiastice se afirmă în Italia o reacțiune contra libertății de moravuri a Renașterii și formelor prea păgîne ale vieții. Aceasta nu putea rămîne fără efect asupra „cortigianiei”. Este drept că și în epoca precedentă, chiar sub papii Medicii Leon X și Clement VII, se luaseră la Roma, ca și în alte mari orașe, oarecare măsuri împotriva curtezanelor care începuseră să abuzeze de prea marile lor libertăți. Măsurile erau aspre în litera lor, dar de cele mai multe ori rămîneau neaplicate. În tot cazul, marile curtezane, susținute de înalte personaje, reușeau să se sustragă tuturor rigorilor. Cînd, în 1525, papa Clement VII luă severele sale măsuri contra curtezanelor de toată mina, acestea amenințară să părăsească Roma. Multe plecară, spre jalea romanilor. „Trist jubileu”, exclamă venețianul Calmo. Mulți le urmară și orașul — spunea Pasquino — amenința să se golească. Adevăratele persecuții încep însă cu papii reacțiunii aduse de Contrareformă. Măsurile sunt din ce în ce mai aspre. Paul IV Carafa, persecutorul evreilor, persecută și curtezanele, ia măsuri contra „lenonilor” *et eorum lenonae*,

ordonă un recensământ general și le impune la grele biruri. Cel mai aspru este însă un papă sfânt, Piu V (1556—1572): acesta vrea să adune toate curtezanele într-un *seraglio*, adică într-un cartier special, în Campo di Marte (în Lucina); nemulțumit cu atât, hotărăște să le gonească cu totul din oraș. Tristul exod începu. Romanii se alarmară și trimiseră, ne spun documentele timpului (*Bertolotti, Repressioni straordinarie alla prostituzione in Roma nel sec. XVI*, citat de V. Cian, *Galanterie italiene*, p. 61), pe ambasadorii Spaniei, Portugaliei și Florenței să intervină pe lângă Sfântul Părinte să nu pustiască orașul. Papa rămânând inflexibil, poporul se adună în consiliu: „aleseră patruzeci de cetățeni — raporta oratorul venețian Paolo Tiepolo Senioriei — ca să vorbească Sfinției Sale și să-i schimbe gîndul”. Piu V le răspunse să aleagă între el și *meretrici*: dacă romanii preferă pe acestea, el va pleca și-și va găsi loc aiurea. Tiepolo adăugă că făcînd socotelile, orașul s-ar fi golit, în curtezane și cei ce le-ar fi urmat, cu vreo 25 000 persoane! Papa a îndulcit puțin măsurile, dar rămînea destulă rigoare. Un anonim scria atunci un *lamento* (descoperit, într-un *codex marcianus* și publicat de V. Cian, *op. cit.*) în care se ținea gîndul de exodul silit al curtezanelor:

*Le cortigiane se ne vanno via
Tutte da Roma, e non sacchio che fare
Se non pianger, e sempre sospirare...*

Îi e teamă de toate celelalte femei, măritate, văduve, fete mari și arată de ce: nu vede alt leac pentru el decît să se ducă după curtezanele izgonite ori să se călugărească:

*Altro rimedio non ci so'trovare
Poiche le cortigian son discacciate,
Di seguirarle, over di farne frate.*

Urmașul lui Piu V, Gregoriu XIII, e mai blind cu aceste femei, dar Sixt V se întoarce la asprimile papei Ghislieri. Secolul XVI e pe sfîrșite și cu el multe lucruri se sfîrșesc. Marile curtezane nu mai sunt decît o îndepărtată amintire.

II

IMPERIA

În fruntea cetei „curtezanelor oneste” din Roma cinquecentescă strălucește Imperia. Murind tinăra în plină splendoare a frumuseții și bogăției, a lăsat amintirea unei apariții „divine” (se abuza mult de acest epitet în timpul Renașterii). Exemplul Imperiei ne arată la ce paroxisme se putea ridica, în acea vreme, admirația pentru o ilustră curtezană. La moartea ei a fost o adevărată jale publică în Roma.

Trăind puțin, geloziile și invidiile nu s-au putut aduna împotriva ei; neoferind, ca atâtea altele, spectacolul decăderii, n-a rămas după ea decît ecoul proslăvirilor. Pînă și răutăciosul Aretino, plin de sarcasme pentru toate curtezanele romane, n-are decît simpatie și admirație pentru Imperia: „Am cunoscut pe glorioasa Imperia, a cărei faimă trăiește încă; știi că a murit în palatul ei, bogată, fericită și preacinstită.” Nici Pasquino, așa de mușcător de obicei, nu este prea violent:

*Vedi colei che in tua patria nacque,
Poi, per superbia, a se fè dire Imperia,
Ch'ogni altra cosa appresso a se li spiacque.*²⁸

Întreținută somptuos de cavalerul roman Angelo del Bufalo, „uomo della persona valente, gentile e ricchissimo” — spune Bandello — care-i dăruise „una casa onoratissime apparata”, apoi de bancherul sienez Agostino Chigi zis il Magnifico, om foarte bogat și el, Imperia adună în jurul ei tot ce era mai ilustru în Roma ca nobili, oameni bogați, artiști și scriitori. Frecventau casa ei, un palat, oameni ca Sadoleto, viitorul cardinal, poezii Beroaldo, Strascino, Blosio Palladio, Pietro Aretino, comensul al lui Chigi, pe atunci la începutul carierii lui de poet parazit Niccolò Campano, zis lo Strascino, o învățase să compună versuri în limba vulgară (adică în italianește): Bandello spune că putea să compună *non insoavemente* sonete și madrigale; se pare că știa și latinește, putînd citi clasicii; cînta frumos din gură și diverse instrumente. Bandello, uimit de splendoarea locuinței Imperiei, care se afla într-un cartier pe atunci elegant, aproape de via Giulia, a avut grijă să o descrie cu amănunțime. Putem astfel cunoaște interiorul unei „curtezane somptuoase”.

„Casa era în așa fel împodobită și înzestrată cu de toate, încît orice străin intrînd și văzînd atît decorul cît și numărul servitorilor ar fi crezut că acolo locuia o princesă. Erau între alte încăperi un salon, o cameră și o cămăruță așa de pompos împodobite încît nu vedeai decît catifea și brocart și pe jos covoarele cele mai scumpe. În cămăruța unde se retrăgea cînd era cercetată de vreun înalt personaj, pereții erau acoperiți cu stofă de aur frumos și bogat brodată. Era apoi o cornișă, minunat lucrată în aur și azur ultramarin, pe care erau frumoase vase din materiile cele mai rare, alabastru, porfir, serpentin și altele; de jur împrejur se vedeau lăzi și cufere sculptate, de cel mai mare preț. În mijloc era o măsuță foarte frumoasă, acoperită cu catifea verde. Aci se găsea pururea o lăută sau o țiteră, cu caiete de muzică și alte instrumente muzicale. Mai erau și cărți în italianește și latinește, bogat legate...” (Novelle, III, 42).

N-a rămas de la Imperia decît faima. De la alte curtezane literate avem scrisori, versuri, tratate de amor care permit o judecată asupra talentului lor literar. Nimic de la Imperia: numai versurile altora asupra ei și legendele. Chipul ei se zice că se poate vedea în „Parnasul” lui Rafael din Stanzele vaticane. Pictorul din Urbino trebuie să

²⁸ Iată pe aceea care s-a născut în patria ta — apoi, din mîndrie, luă numele de Imperia — căci alături de ea orice alt lucru îi displace... (trad. C.A.)

fi cunoscut pe amica lui Agostino Chigi, odată ce el împodobise, cu minunatele lui fresce, vila tiberină a bancherului sienez (astăzi Farne-sina). Un descendent al acestui Chigi pare mîndru de prietenia strămoşului său cu frumoasa Imperia. Fabio Chigi, ajuns papă sub numele de Alexandru VII, scrisese în tinereţe, pe latineşte, viaţa lui Agostino îl Magnifico. Iată ce scrie despre marea curtezană.

„Fuit haec Imperia nobilissimum Romae scortum, et a pulchritudinis prestantia superbum huiusmodi cognomen suscepisse dicta est. De qui praecipue cecinerunt poetae eius aevi, lusitque Blossius in epigrammata...”

Şi viitorul papă citează epigrama în morte Imperiae pe care o păstrează astfel posterităţii. Tot Fabio Chigi ne păstrează şi o poveste edificatoare asupra unei fiice a Imperiei, anume Lucrezia, despre care nu ştie dacă era şi fiica lui Agostino. Măritată la Siena cu un Arcangelo Colonna, cardinalul Alfonso Petruccio, guvernator al locului, „cunoscut mai mult prin vicii decît prin demnitate”, o atrăsese într-o cursă ca să o necinstească: Lucrezia preferă moartea necinstei şi se otrăvi în faţa persecutorului ei.

Imperia muri la vîrsta de 26 ani, plînsă de toată Roma. Fu înmormîntată, cu mare pompă, în loc sfînt, în capela Santa Gregoria. În acea vreme nu se refuza nici curtezanelor înmormîntarea în biserici. La Sant'Agostino o altă curtezană vestită, Fiammetta, odihnea într-o bogată capelă. Atît Tullia d'Aragona cît şi mama ei, Giulia Ferrarese, curtezană şi ea, sunt înmormîntate în aceeaşi biserică. Dacă înmormîntarea în locaşuri sfînte ne pare extraordinară, ce să mai zicem de epitafele ce figurau pe morminte? Al Imperiei suna astfel: *Imperia cortisana romana quae digna tanto nomine rarae inter mortales formae specimen dedit. Vixit annos XXVI dies XII. Obiit MDXI die XV, aug.* (Imperia, curtezană romană care, demnă de un nume aşa de mare, aduse între muritori un rar model de frumuseţe. A trăit 26 ani şi 12 zile. A murit la 15 august 1511). Monumentul, notează Valéry (*Curiosités et anecdotes italiennes, Paris, Anuyot, 1842*) a subsistat cu inscripţia aceasta pînă în secolul XVIII, cînd a fost distrus, nu din scrupule ori cuviinţă, ci din inadvertenţă în timpul unei restaurări.

Cîntată de poeţi în viaţă, în strofe latine şi italiene, Imperia e plînsă după moarte. Blossio Palladio, *poeta minor*, găseşte că două zeităţi au făcut Romei două mari daruri: Mars Imperiul şi Venus pe Imperia. Împotriva zeilor s-au ridicat Moartea şi Soarta; Soarta a răpit Imperiul, Moartea pe Imperia. Părinţii au plîns Imperiul, noi plîngem pe Imperia; aceia pierdură lumea; noi ne-am pierdut pe noi înşine şi inimile noastre.

*Dii duo magna duo tribuerunt munera Romae,
Imperium Mavors, et Venus Imperiam.
Ac pariter totis nisi sunt viribus ambo
Condendo Imperium Mars, Venus Imperiam.*

*Hoc contra steterunt Mors et Fortuna, rapitque
Fortuna Imperium, Mors rapit Imperiam.
Imperium luxere patres, nos luximus ipsi hanc:
Illi orbem, nos nos cordaque perdidimus.*

III

TULLIA DE ARAGON

Dacă Imperia trece ca un meteor, Tullia de Aragon strălucește mai îndelung pe cerul „cortigianiei” romane și italiene. Amică și inspiratoare a multor poeți și scriitori, poetesă și scriitoare ea însăși, i se cîntă și ei laude hiperbolice, i se proslăvește nu numai frumusețea, dar și spiritul, talentul și „virtuțile” fără pereche.

Tullia era fiica unei curtezane, celebră în vremea ei, Giulia Campana din Ferrara, numită de contemporani Giulia Ferrarese. Străluccea la Roma pe la începutul secolului XVI, avînd reputația bine stabilită de femeie frumoasă, abilă și isteată. Era cunoscută pentru spiritul ei mușcător. Un poligraf cinquecentesc, Ludovico Domenichi, în colecția lui de Facetie, *motti e burle di diversi signori et persone private* (Venezia 1599), povestește această anecdotă asupra Giuliei. O stradă din Roma, *la strada del popolo*, fusese împietruită cu impozitele plătită de curtezanele mari și mici. Giulia, plimbîndu-se într-o zi pe acolo, atinse din greșeală pe o *gentildonna*. Aceasta, miniată, îi spuse vorbe urite. „Iertați-mă, madonna, căci știu bine că aveți mai multe drepturi ca mine asupra acestei căi...” Recensămîntul populației romane de sub pontificatul lui Leon X spune că Giulia Campana locuia în Cîmpul lui Marte, în parohia San Trifone, într-o casă proprietatea mănăstirii Sfîntului Augustin: „*una casa del ditto convento habita madonna Julia Ferrarese, cortegiana*”. Și nu era singura în acel cartier, căci recensămîntul indică și vecinele ei: „Madonna Angela piacentina, madonna Dianora Vacchè castillana, madona Catherina spagnuola” și multe altele, toate *cortigiane oneste*. Giulia avea relații din cele mai onorabile. Însă legătura cea mai profitabilă a fost cea cu o față bisericească de viță regală, cardinalul Luigi de Aragon. Acesta era fiul marchizului de Gerace, el însuși fiu natural al lui Ferrante I de Aragon, rege la Napoli. Numit cardinal, la o vîrstă încă tină, de Alexandru VI Borgia, Luigi ducea la Roma viața lumească a principilor, fie ei de sînge, fie ai Bisericii. Din legătura aceasta s-ar fi născut pe la 1505 ori 1506 Tullia. Cardinalul nu pare să-și fi renegat vreodată paternitatea. Giulia și Tullia au afirmat-o totdeauna cu tărie. Afară de răutăciosul Aretino nimeni nu a contestat-o: în actele oficiale ca și în relațiile cu scriitorii iluștri și chiar cu principii domnitori e pururea numită madonna Tullia d'Aragona.

Cardinalul moare tînăr, în 1519, la vîrsta de 43 de ani. Un biograf cinquecentesc al Tulliei, un anume Zilioli, pe cuvîntul căruia istoricii italieni nu pun mult temei (biografie manuscrisă, folosită și citată de istoricul literaturii italiene ottocentesc Mazzuchelli) afirmă că fiica Giuliei Campana își petrecuse „primii ani ai tinereții în deliciale și înlesnirile unei averi onorabile pe care i-o lăsase iubirea tatălui”. Amănuntele istorice asupra tinereții Tulliei sunt foarte rare. Același Zilioli afirmă că a avut o educație extrem de îngrijită, din care „trăsese atît profit încît nu fără uimirea oamenilor docti fu auzită, încă în vîrsta copilăriei, discutînd și scriind, în latinește ca și în italienește,

lucruri demne de cei mai mari literați". Unde va fi primit această educație nu se știe. Se pare că după moartea cardinalului de Aragon, Giulia părăsise pentru cîtva timp Roma. Muzio, poet și adorator al Tulliei, într-una din Eclogele scrise întru proslăvirea acesteia afirmă că

*Visse in tenera etate presso a l'onde
Del più bel fiume che Toscana onori —*

cu alte cuvinte că Tullia își petrecuse copilăria la Florența. O educație îngrijită e mai plauzibilă în nobila cetate. De altă parte, Aretino, într-una din birfelile lui din *Ragionamenti*, spune că după moartea cardinalului, Giulia Ferrarese părăsise Roma „ca să alerge după un amoretz al ei care-i spărsese oarecare sipeturi; ajunsese la Siena, își redobîndise în parte lucrurile furate, iar acolo copila învăța să fie *virtuosa* și să vorbească limba sieneză (*dove la fanciulla imparò ad esser virtuosa e a parlar sanese*)”.

Întorcîndu-se la Roma, Tullia urmează, cum era tradiția, cariera mamei. Repede ajunge una din cele mai vestite și adulate curtezane. Se specializează adunînd în jurul ei tot ce era mai ales în Roma, ca naștere și cultură: principii, cardinali, nobili, scriitori, *uomini maturi e scienziati*. „Signora Tullia — spune Benucci în *Dialogo dell' infinità d'amore* — e cea mai fericită din toate, pentru că prea puțini au fost sau sunt aceia care strălucind în zilele noastre în arme, litere sau orice altă profesie prețuită, să nu o fi iubit sau onorat. Pot număra atîția nobili, scriitori de tot felul, seniori, principii și cardinali care tot timpul s-au adunat și se adună în casele ei ca într-o universală și onorabilă academie, și care au preaslăvit-o și o preaslăvesc pentru rarele și excepționalele daruri ale prea nobilului și prea curtenitorului ei spirit...” „Salonul” Tulliei e deci o „academie”: judecînd după pomenitul Dialog și după alte mărturii, în cercul ei se discutau nu numai probleme literare dar și chestiuni filosofice. Dialogul poartă asupra „infinității amorului” — doctrină pur platoniciană, iar Domenichi pomeneste de alt subiect, literar acesta, discutat în același cerc, anume „dacă Petrarca a imitat sau nu pe vechii poeți provenșali ori toscani”.

Toate calitățile, meritele și talentele sunt atribuite acestei Tullia. Zilioli spune că avea „un glas suav și cînta din instrumentele muzicale cu atîta dulceață încît toți rămîneau uimiți”. Vorbea cu grație, și cu o elocvență foarte rară, fie că glumea ori spunea lucruri serioase „atrăgînd ori răpînd, ca o altă Cleopatra, inimile ascultătorilor”. În public apărea cu atîtea grație și gingășie (*con tanta venustà ed affabilità d'aspetto*), totdeauna elegant îmbrăcată, încît nu puteai vedea „cosa nè più pulita nè più gentile di lei”. Cît despre meritele poetice, un admirator, Niccolò Martelli, o compara cu Saffo și Corinna, ba chiar o găsea superioară amîndurora. Același Martelli scrie că dacă a fost un Tullio d'Arpino (Cicero), azi lumea se poată mîndri cu o Tullia d'Aragona, căreia Poezia și Filosofia îi fac „un *componimento celeste*”. Tullia, în modestia ei, refuza asemenea hiperbolice laude și prefera să i se recunoască meritele ei reale, care în ochii ei nu erau de disprețuit...

Adoratorii Tulliei au celebrat, în versuri și în proză, frumusețea ei. Fost-a într-adevăr așa de frumoasă? Greu de judecat după atâtea secole și fără o iconografie certă. Există un singur portret pe care o tradiție veche îl atribuie Tulliei de Aragon. E zugrăvit de un pictor din școala venețiană, brescianul cinquecentesc Alessandro Buonvicino zis il Moretto, și se află în muzeul civic din Brescia, în palatul Martinengo. Pe un fond de ramuri de laur, se desprinde bustul, luminat din stînga, al unei femei tinere, îmbrăcată într-o rochie de catifea albăstrie, peste care e aruncată o mantie roșie închis, îmblănită. Capul e aplecat într-o mișcare plină de grație care descoperă linia pură a gîtului și urechea perfectă. Părul e blond auriu — *il biondo aurato crine*, cum cîntă un poet adorator al modelului — și împletit cu mai multe șiruri de mărgăritar. Brațul stîng e răzemat pe o lespede de piatră, iar mîna, de formă perfectă, ține o lungă și subțire vergea de aur în chip de sceptru, care taie în diagonală întreg tabloul. Pictorul a redat o delicată armonie în verde și roșu care face cînte școlii de colorişti din care a ieșit. Dar ceea ce e mai impresionant, pe lîngă calitățile picturale ale portretului, este grația blîndă și aproape melancolică a acelei figuri captivante, cu un oval așa de pur, cu privirea gînditoare a ochilor mari, cu gura întredeschisă ca pentru o șoaptă. Acesta să fie portretul Tulliei? În tot cazul, pentru o curtezană, blîndul chip zugrăvit de Moretto n-are nimic pervers nici lasciv. Tabloul are un istoric. Conte Tosio, cel care l-a lăsat, împreună cu întreaga lui colecție de pictură, pinacotecii din Brescia, îl cumpărase pe la 1829 de la o călugăriță, treizeci de ani după suprimarea congregațiilor religioase: înainte fusese într-o mănăstire din acel oraș. Pe lespede de marmură pe care se reazemă brațul stîng al tinerei femei stă scris în frumoase majuscule romane: *qua sacrum Ioannis caput saltando obtinuit*. Tabloul ar fi deci să reprezinte pe fiica Herodiadei, pe Salomeea, cea care dansînd ceruse capul Botezătorului. Salomeea? Dar ce caută atunci acel belșug de lauri din jurul figurii, care ar anunța mai curînd o poezie, sceptrul emblemă a gloriei, și unde e capul Sfîntului Ion? S-a explicat inscripția ca un pios subterfugiu al călugărițelor bresciane care, neștiind probabil pe cine reprezenta portretul și speriate de atributele profane, dar dorind să păstreze tabloul compatriotului lor Moretto, s-au gîndit să-l dea drept un subiect din istoria sacră. Tradiția constantă însă, întărită și de biograful ilustrei curtezane Guido Biagi, văd în portretul lui Moretto chipul Tulliei.

Curtezanele mari ale timpului țineau să facă ocolul principalelor orașe din Italia, ca să-și afirme pretutindeni prestigiul lor. Și Tullia călătorește mult, ca să se întoarcă în cele din urmă în orașul ei natal. Prima glorie și-o cîștigă în Roma: acolo se consacrau reputațiile adevărate. E cert că înainte de a începe călătoriile, pe la 1531, Tullia se afla încă în Cetatea eternă și era prietena lui Filippo Strozzi. Se știe aceasta dintr-o scrisoare a florentinului Francesco Vettori, amic al lui Strozzi ca și al lui Machiavelli. Scrisoare interesantă, găsită într-un codex din biblioteca Palatină și publicată de Guido Biagi în studiul său asupra Tulliei (*Un'Etèra Romana: Tullia d'Aragona in Nuova Antologia*, 1886, vol. IV), Strozzi, dintr-o mare familie florentină, căsătorit cu o Medici, frumos, bogat, cultivat, amator de muzică

și poezie, fusese un exemplar desăvârșit al „tinerimii aurile” a timpului. Deși trecuse de prima tinerețe — avea atunci peste 40 ani — continua să ducă viața de plăceri a seniorilor. Se specializase și el în „curtezanele oneste” și legătura lui cu Camilla Pisana era cunoscută de toată Italia. Petrecerile nu-l împiedicau să se ocupe și de politică: în 1527 fusese unul din autorii revoluției de la Florența care izgonise din nou pe Medici. Papa Clement VII îl chemase la Roma ca să discute cu el afacerile cetății lor natale, unde domnea atunci ducele Alexandru. Strozzi ceruse sfat lui Vettori. Acesta îi răspunde la 14 februarie 1531:

„Și pentru că-mi scrii avînd alături pe Tullia, n-aș vroi să-mi citești răspunsul tot lîngă dînsa. Iubind-o ca pe o femeie de spirit ce este, căci pentru frumusețe nu merită, n-aș vroi să-mi cășuneze vreo neplăcere cu unul sau altul din cei ce numesc aci. Nu e gîndul meu să dojenesc pe Filippo Strozzi, deși dacă dojenile pot îndrepta pe cineva știu că nu vei lua în nume de rău mustrarea mea; dar am auzit de nu știu ce cartel și de o sfidare trimisă care m-au mîhnit, gîndindu-mă că un om de felul dumatăle, în vîrstă de 43 ani, ar fi gata să se bată pentru o muiere. Deși cred că ești tot atît de îndemînat la arme ca și la litere și la orice-ți trece prin gînd să faci, nu aș dori să te bați acum în primejdie luptînd pentru o cauză așa de ușuratică. Îți amintesc că oameni ca dumneata se nasc pușini într-un secol, și nu-ți spun aceasta din linguire.”

Rezultă din această scrisoare, întîi, marea intimitate dintre Strozzi și Tullia, care citea scrisorile politice ce amicul ei trimitea ori primea; al doilea, faptul că Vettori, recunoscînd spiritul curtezanei, făcea rezerve formale asupra frumuseții ei; al treilea, că Strozzi ar fi luat parte la o sfidare trimisă întru apărarea unei femei, care n-ar fi meritat asemenea gest din partea unui Strozzi. Guido Biagi a descoperit într-un *codex Rinuccianus* acest cartel care neliniștea pe Vettori, și l-a publicat in extenso. Strozzi nu e printre semnatari: sunt însă alți șase tineri cavaleri romani printre care figurează un Orsini, un Mattei, un Rinuccini. Cîteșisese se legau să susțină cu armele în mînă, contra orîșicui ar fi de altă părere, că Tullia de Aragon, din cauza virtuților infinite cu care e înzestrată, e femeia cea mai merituoasă din cîte au fost, sunt și vor fi... Documentul e așa de caracteristic pentru acea epocă, încît nu rezistăm ispitei de a traduce cît mai mult dintr-însul.

„Subscriși cavaleri considerînd că numai virtutea asigură nemurirea oricărui suflet generos, liberîndu-l prin o faimă eternă de uitarea spre care duce memoria slabă și pieritoare a oamenilor; că ea trebuie să fie iubită, respectată și exaltată de fiecare în măsura cea mai înaltă a forțelor omenești, cu atît mai mult cînd se găsește într-o ființă înzestrată cu toate harurile și darurile aduse de natură și soartă; noi deci, ca adevărați iubitori și apărători ai acelei virtuți pe care orice inimă nobilă trebuie să o protegiască și oriunde ar vedea-o, ascunsă și întunecată, să o scoată la lumină ca să strălucească ca un soare în ochii tuturor, ne oferim în fața lumii întregi, respectînd legile prea cinstite ale disciplinei militare, să susținem cu tărie și curaj că doamna și stăpîna noastră, ilustrissima Signora Tullia de Aragonia prin infinitele virtuți ce strălucesc într-însa este cea care se ridică prin merite deasupra tuturor femeilor din trecut, prezent și viitor.

„Și pentru ca oricine, gelos fiind de gloria ei nemuritoare, ar vorbi sau cugeta altfel despre ea, să se poată repede da pe față, noi declarăm că suntem gata să-i susținem cauza după legile luptei vechilor și glorioșilor cavaleri. Și astfel meritele neprețuite ale zisei Doamne, chiar de n-ar fi destul de cunoscute și evidente, se vor da pe față cum se cuvine și cu același prilej curajul și valoarea servitorilor săi se vor arăta lumii întregi, așa că toți vor fi siliți să mărturisească tare că precum nu sunt cavaleri superiori în virtute subscrișilor, tot așa nu a fost vreodată nici nu va fi în veacurile viitoare Doamnă asemănătoare ori egală cu zisa Doamnă”.

În anii ce urmează, Tullia și Giulia Campana încep circuitul lor prin orașele din Italia. Prin 1535 sunt semnalate la Veneția. În 1537, ambele curtezane se stabilesc pentru citva timp la Ferrara, patria Giuliei. Aici Tullia joacă jocul cel mare și vrea să se înfățișeze compatrioților mamei sale mai mult ca poetesă și muză decît curtezană. Predica atunci la Ferrara un călugăr sienez Bernardino Ochino, favorizat atît de ducesa Renata d'Este, principesă franceză care înclina spre protestantism, cît și de ilustra Vittoria Colonna, care venise ca să-i asculte predicele. Acest Ochino începuse să fie suspectat la Roma ca dînd în ereziile lutheriene. Mai tîrziu, acuzat pe față, ca să scape de rugul ce-l aștepta, avea să fugă din Italia. Dar pe atunci avea mare succes și mișca mulțimile. Tullia, îmbrăcată decent în haine de penitentă, se duce și ea, ca toată Ferrara, în bisericile unde răsună glasul inspirat al predicatorului. Doctrina lui i se păru însă prea rigidă și într-un sonet ce-i adresează revendică pentru *ogni bella donna e ogni gentil cavaliere* oarecare mici libertăți, dăruite de Dumnezeu, ca îmbrăcăminte, dansul, muzica...

Isabella d'Este, marchiza de Mantova, era regulat informată, de trimișii ei ori de corespondenți benevoli, de tot ce se petrecea în Italia, și mai ales în Ferrara ei natală. Un informator care semnează Apollo, îi semnalează, în iunie 1537, apariției Tulliei :

„A apărut în acest oraș o notabilă curtezană din Roma, numită signora Tullia, care, pe cît se aude, a venit să stea aici citeva luni. E foarte gentilă, discretă, isteată și înzestrată cu purtări foarte alese; știe să cînte, citind pe note, tot felul de cîntece religioase (*mottetti*) și de *canzoni*; în vorbire e unică și se poartă așa de cuviincios încît nu e om sau femeie să o egaleze, deși ilustrisima marchiză de Pescara, care precum E.V. știe se află aci, este și ea excelentisimă. Se arată a ști toate și poți vorbi cu ea orice. Are casa pururea plină de *virtuosi* și o poți vizita oricînd. E bogată în bani, giuvaere, colane, inele și alte lucruri de preț; în sfîrșit, are toate înlesnirile”.²⁷

Și naivul corespondent povestește o lungă istorie în care Tullia are partea cea frumoasă. E o *novella* demnă de Bandello, minus ironia pe care acesta ar fi introdus-o. Un tînr ferrarez, al cărui nume corespondentul îl tace *per onor della casa*, împins *dall'amorosa fiamma*, oferi Tulliei bani, lanțuri de aur, colane de mărgăritar, ca să-i stingă

²⁷ Scrisoare publicată de A. Luzio în *Rivista storica mantovana*, fasc. I și reprodusă de Guido Biagi în citatul studiu asupra Tulliei.

văpaia. Descendentă Aragonilor refuză însă cu mândrie. Tânărul îi oferi atunci căsătoria: îi răspunse rece că n-a venit la Ferrara ca să se mărite. Disperat de repetatele refuzuri, într-o seară în prezența Tulliei, își dădu o lovitură de pumnal în piept; sîngele curgea, dar rana nu era mortală. „Îl ridicară și vroiră să-l ducă să se îngrijească, dar încăpățînatul vroia cu orice preț căsătoria...” Tullia îl amenință că se va plînge ducelui „*di questa vostra insolenza presumtuosa*”. În zorii zilei îl duseră acasă, pe jumătate mort din cauza sîngelui pierdut. Apollo încheie aprobînd purtarea demnă și neclintită a Tulliei. „Și despre tînăr nu se mai spune decît acest adevăr, că și-a pierdut cu totul favoarea damei sale, de care s-ar fi putut bucura multă vreme, dacă și-ar fi pus frîu dorinței lui arzătoare”. Iată deci pe marea curtezană dînd un răspuns „calomniilor” — destul de numeroase de altfel — care o reprezentau (Giraldi în *Ecatommiti*, de pildă) ca o femeie venală...

Îngrijindu-și astfel „gloria”, Tullia făcu la Ferrara o cunoștință care avea să contribuie mult la prestigiul ei de femeie rară și poetesă inspiratoare. Cavalerul Girolamo Muzio Justinopolitanul, om pe atunci de peste patruzeci de ani, era un amic și curtean al ducelui Ercole II d'Este, întrebuițat de acesta în misiuni diplomatice; era poet de oarecare talent și scriitor în variate domenii. Tullia îi inspiră o pasiune profundă care se traduse în vreo treizeci de sonete și numeroase ecloge. Curtezana nu avu pentru el rigorile ce rezervase tînărului ferrarez și totul se petrecu de minune. Muzio „petrarchizează” fără măsură și Eclogele lui premerg poeticei Arcadii care avea să bîntuie în mod așa deplorabil în poezia italiană din Seicento. Poetul cîntă, nu fără talentul ce-i putea aduce o pasiune adevărată, frumusețile iubitei: *occhi belli*, — *occhi leggiadri*, *occhi amorosi e cari*, — *più che le stelle e più che il sole* — *et a me... più che la vita cari e più che l'alma*. Așteptînd ca sufletele lor să se unească indisolubil, poetul îi făgăduia că „numele lor vor rămîne veșnic împreunate”, trăind împreună „ilustre și nemuritoare”. În Eclogele închinat Tulliei, aceasta e numită Tirrhenia, iar poetul este păstorul Mopso: cu retorică impusă de acest dulceag gen pastoral e povestită legătura dintre ei; bineînțeles, păstorul se plînge perpetuu, deși în fapt nu era cazul, de cruzimile nimfei... Și eclogele curgeau una după alta. De la o vreme, Tullia se sătură să fie chemată Tirrhenia; rugă atunci pe Muzio să-i schimbe numele în Talia, pseudonim mai transparent; avu însă grija să ceară ca poetul să indice, într-un fel sau altul, că dacă numele e schimbat obiectul pasiunii e același: *ma che lo facessi in guisa che si conoscesse che Tirrhenia e Talia sono la stessa cosa*. Și așa făcu bunul Muzio. Cînd, în 1550, Muzio publică toate Eclogele sale, vreo 35 la număr, numele Tulliei de Aragon strălucea alături de alte nume ilustre cărora erau închinat celelalte compuneri pastorale ale Justinopolitanului. Printre aceste nume figura regele Franței Francisc I, ducesa de Savoia, ducele și ducesa de Mantova, ducele de Ferrara, ducesa de Lorena. Ce e mai frumos este că un întreg grup de ecloge, intitulat *Marchesane*, cîntă amorurile legitime ale marchizului del Vasto cu soția sa donna Maria d'Aragona, aceasta o adevărată

princesă de Aragon. Nimeni nu s-a plîns nici n-a găsit ciudată această vecinătate...

Dar Muzio fu trimis, pentru afacerile ducelui de Ferrara, la Milano. Amanții se separară: urmă cîțva timp schimb de scrisori, sonete, recriminări urmate de reconcilieri; pasiunea se răci. Tullia își găsi repede mîngîierea chiar în Ferrara: pe aprinsul Muzio îl înlocuiește un alt cavaler, mai tînăr și mai nobil, Ercole Bentivoglio, din neamul principilor de la Bologna. Cum și acesta era poet, pastoralele reîncep, cu aceeași nimfă, dar cu alt păstor, care crestează de foc numele Tulliei pe trunchiul tuturor plopilor de pe malul Padului, martori ai dulcilor convorbiri. Muzio e dat uitării: se consolează și el repede, și adresează sonete și elegii altor nimfe. Mopso și Tirrhēnia aveau să se întîlnească din nou, mai tîrziu, la Florența.

După Ferrara, curtezanele reiau călătoriile. Ajunse din nou la Veneția, Tullia se înconjoară de o curte de seniori, poeți și literați. Bernardo Tasso, tatăl lui Torquato, poet de merit și el, ia succesiunea lui Muzio și Bentivoglio, asociat cu alt poet, Francesco Maria Molza³⁰ dacă e să credem ceea ce afirmă Sperone Speroni într-un dialog în care introduce pe Tullia, lăsînd-o să vorbească destul de liber.

În anii următori Tullia stă la Siena. Viață agitată în mai multe feluri. Răuvoitori o acuză că purta rochii și podoabe interzise curtezanelor de legile locului. Cîștigă procesul, căci dovedi că ducea viață cinstită și că era nu curtezană ci scriitoare... Căzu însă în Siena în plină luptă politică dintre facțiuni și se întîmplă ca simpatiile ori protectorii ei să se găsească de partea învinșilor. După ce trecu prin mari primejdii, pierzînd aproape tot ce agonisise, fu nevoită să plece aiurea. Se pare că în 1543 se măritase acolo cu un anume Guicciardi, despre care nu se știe nimic altceva. Vechiul adorator Girolamo Muzio publicînd pe atunci un *Trattato di matrimonio* îl închină Tulliei „ca dar de nuntă”. În tot cazul, numitul Guicciardi nu mai apare în viața ulterioară a soției sale.

Către sfîrșitul anului 1546, Tullia se stabilește, împreună cu Giulia Campana și o soră mai mică, Penelope, la Florența. Ca la Roma, Veneția, Ferrara și alte locuri, repede se adună în jurul ei un cerc de adoratori, mari seniori și cavaleri, poeți și scriitori. Curtezana nu mai era în floarea tinereții — avea pe atunci vreo patruzeci de ani — dar adoratorii ne asigură că timpul nu lăsase urme prea vizibile asupra frumuseții ei. Niccolò Martelli, *viveur* și poet, este printre cei dinții florentini care-i oferă oficiile. Cînd Tullia apăruse la Florența, în tîrnia iernii, îi adresase un sonet în care se întrebă: Ce lumină ori frumusețe este aceasta care înflorește malurile ca soarele în mijlocul lui aprilie?

*Qual luce è questa o beltà senza fine
Che col sommo valor le rive infiora
Al gel, come d'April nel mezzo il Sole...*

³⁰ Francesco Maria Molza (1496—1544) — umanist și poet în limbile latină și italiană — este autorul idilei *Nimfa Tibrului* (*La Ninfa tiberiana*) într-o vreme în care idila era, după expresia lui Francesco de Sanctis, „adevărata muză a poeziei italiene” (*Istoria literaturii italiene*, ed. cit., p. 445).

„Sunteți încă tinăra și frumoasă — îi spunea Martelli — atît de frumoasă încît desenul chipului delicat are aceeași înfățișare de înger ca mai înainte și o va păstra pînă la ultimul ceas”. În *Dialogo dell' infinità d'Amore*, Martelli abundă în descrierea frumuseților fizice și morale ale angelicei curtezane: „albeața cărnii, care biruie alabastrul și zăpada cea mai pură, s-a păstrat, de asemenea, în toată frescheța... așa că te înfățișezi mereu în ochii tuturor cu chipul grațios al Amorelui”. Florentinii încremenesc cînd o ascultă cîntînd ori vorbind: toți suspină pătrunși de „cele mai curate dorinți”. Se vede că *le castissime voglie* ale acestor adoratori nu o mulțumeau: Tullia căuta un protector mai cunoscut ca obscurul Martelli, care la grațiile ei spre declin să adauge o nouă aureolă de poezie.

Cel mai indicat era Benedetto Varchi, întors și el la Florența, unde fusese chemat de ducele Alessandro, ca să profeseze la Academia florentină de curînd fondată. Varchi e un personaj considerabil în literale italiene din Cinquecento: umanist, poet, critic, istoric, unii îl ridicau în slava cerului, alții îl acuzau de toate crimele și viciile. Dusese și el viața zbuciumată și rătăcitoare a scriitorilor din acea vreme. Trecuse pe atunci de 40 de ani și vroia să ducă o viață retrasă, mai ales în urma unui accident de caracter penal ce i se întîmplase în 1545: acuzat de un atentat asupra unei copile minore, fusese închis, judecat și pedepsit cu o gravă amendă. Prima grijă a Tulliei, ajunsă la Florența, fu să atragă pe Varchi în cerul ei. Începu să-i adresează sonete și poeme, lăudîndu-i „rara și imortală virtute” și arătîndu-i că arde de dorința să-și adape sufletul la înalta lui știință:

*Varchi, il cui raro ed immortal valore
Oeni anima gentil subito invoglio,
Deh perche non poss'io con'ho la voglia
Del vostro alto saper calmarmi il core?*

Varchi, circumspect, nu răspunde la chemările curtezanei. Nu că i-ar fi fost teamă să i se întîmple ceva similar cazului cu fetița de la Careggi, ci pentru că se hotărîse să trăiască în retragere și să fie dat uitării. Dar Tullia insistă: se mulțumea ca Varchi, dacă nu vroia să înceapă un comerț idilic în care ea să fie nimfa și el păstorul, ca pe vremea lui Muzio, cel puțin să o pomenească în scrierile lui, „ca pana voastră să scoată numele meu din ghearele morții inoportune”. În cele din urmă, Varchi răspunde cu un sonet în care laudă și el *l'alto valor* al acestei *donna gentile* și comite imprudența să o viziteze. Ceea ce dorea Tullia se împlini pe loc și maturul umanist nu putu rezista farmecului iscusitei curtezane. Iată-l deci transformat în păstorul Damon al coapsei nimfe Phyllis. O nouă Arcadie începe pe malurile Arnului. Zadarnic își zice că a trecut pentru el vremea pasiunilor, acum cînd capul îi înălbește — *le veni del capo omai bianco* —: imaginea Tulliei nu-l mai părăsește; i se pare că Tullia i-a fost hărăzită de stele încă din leagăn:

*Ia non miro giammai cosa nessuna
O in terra o in ciel, ov'io non veggio quella
Ch'Amor in sorte e mia benigna stella
Da le fasce mi diedero e da la cuna...*

Totul îi evocă, după canonul petrarchesc, chipul iubitei, născută ca să-l ferească :

*L'erbe, gli alberi, i fior, le fronde, i sassi
Mi rappresentan sempre e l'onde e l'ora
Quel viso dopo il qual nulla mi piacque.*

*U'gli occhi giro, ovunque muovo i passi
Nulla scorgo, o penso, o sento fuora
Di lei che per bear mi in terra nacque.*

Dar pretențioasei Tullia, care răspunde și ea în sonete, i se părea că tot nu era destul de iubită : se temea că în schimbul amorului ei să nu aibă decît *tormenti e morte* și se plîngea de aspra ei soartă. Căci nu-i ardea atît de amor cît să fie cîntată în versurile unui poet ca Varchi : aștepta deci meritata răsplată. Numind-o „*nimfa di cui per boschi, o fonti, o prati non vide mai più bella alcun pastore*”, Varchi o asigură că-și va avea din belșug răsplătirea în glorie :

*Credi, ama e non dubbiar, che ben pagata
Sarà d'alta mercè tua dolce sorte.*

Și dialogul continuă, în versuri ca și în proză : în hîrțile lui Varchi s-au găsit mai multe scrisori ale Tulliei, care se află, împreună cu altele, la Magliabechiana florentină. Guido Biagi reproduce, în studiul său, două din aceste scrisori. Prima datează de la începutul legăturii. Tullia e mult mai ceremonioasă și mai rezervată ; îi scrie la persoana a treia, *Lei* ; îl numește *patron mio caro*, dar din capul locului transpare adevăratul ei interes în această legătură. După ce se plînge că „scumpul patron” începe să o uite, lucru ce ea nu-i poate întoarce, pentru că nu poate, nu trebuie nici nu vrea — îi trimite o schiță de sonet, rugîndu-l „în numele obișnuitei curteniri față de mine” să-i facă grația de „a-i da perfecțiunea ce-i lipsește și a mi-l trimite cît mai curînd s-ar putea...”. Tullia simțea că vîrsta înainta, că steaua îi apunea ; să rămînă cel puțin poetesa. Avea însă conștiința slăbiciunii în greul meșteșug — ceea ce este o notă bună pentru ea : de aceea insista ca Varchi, poet reputat, să dea lustrul definitiv imperfectelor ei compuneri. Probabil că același lucru se repetase și cu precedenții ei amici poeți. Cealaltă scrisoare se plînge de oarecare răceală din partea lui Varchi și conține o notă de melancolie care nu pare a fi nesinceră.

„De n-aș fi obișnuită să suport în fiecare zi loviturile soartei mele rele și dușmane, fără îndoială m-aș tingui fără să țin seama de neplăcerea ce ți-aș căsuna, d-ta fiind sufletul meu, și astfel mi-aș ușura necazul... Te las pe d-ta să vezi dacă, iubindu-te, am nevoie de prezența d-tale spre mîngîierea mea... Îți trimit patru sonete de ale mele mai vechi și unul nou pentru d-ta. Îți scriu fără suflet căci mi-a rămas la d-ta ; fără inimă căci e la d-ta : restul e trist pentru d-ta și pentru soarta mea vitregă : așa că nu vei găsi nici versuri, nici proză rînduită, nici dulceață. Sunt, ca de obicei, a d-tale ; te iubesc cît sunt datoare și pot : nu doresc decît să te văd lîncă mine și pe mama sănătoasă” (25 august 1546).

Varchi venea rar la Florența și se mulțumea cu simplul comerț epistolar și poetic. Muza însă nu-și pierdea timpul. După ce făcuse să suspine pe atîția, iată că și curtezana, cum se întîmplă uneori, căzu amoretată de-a binelea. Obiectul acestei pasiuni tardive, care se traduce, bineînțeles, în numeroase poeme și sonete, este un tînăr și nobil florentin Piero Mannelli. Judecînd după conținutul versurilor ce-i sunt adresate, se pare că tînărul nu răspundea în totul patimei ce iscuse. Tullia, torturată de geloziiile retrospective și diverse alte muștrări ale lui Mannelli, „petrarchizează” asupra durerilor ei amoroase. Lui Mannelli e adresat sonetul ei cel mai bun, care figurează în toate antologiile poezilor cinquecentiști. Tullia se compară cu dulcea privighetoare care, scăpată din urita colivie, s-a întors în libertate și viața veselă. Așa crezuse și ea că scăpase din lațurile iubirii; dar iată că de abia liberă și mîndră de libertate, fu pedepsită de Amor și căzu roaba „virtuții” altuia, ca să sufere din nou. Iată acel sonet.

*Qual vaga Filomela, che fuggita
è da l'odiata gabbia, e in superba
vista sen va tra gli arboscelli e l'erba,
tornata in libertate e in lieta vita;*

*er'io da gli amorosi lacci uscita,
schernendo ogni martire e pena acerba
de l'incredibil duol, ch'in sè riserba
qual ha per troppo amar l'alma smarrita.*

*Ben avev'io ritolte (ahi stella fera!)
dal tempio di Ciprigna le mie spoglie,
e di lor pregio me n'andava altera;*

*quand' a me Amor : le tue ritrose voglie
muterò, disse : e femmi prigioniera
di tua virtù, per ritrovar mie doglie.*

În scrisorile găsite nu sunt urme despre ce va fi spus și crezut Varchi de această nouă pasiune. Fapt este că în curînd maturul Damon al acestei ardente și calculate Phyllis părăsește Toscana, trimițînd nimfei sale un sonet de adio în care o asigură că pleacă nu de bună voie, ci urmînd steaua lui: pleacă numai cu corpul, dar sufletul rămîne lîngă a sa *obbediente ancella*. S-a sfîrșit cu comerțul poetic, dar împrejurările fac ca Tullia să aibă încă nevoie de sfatul și pana lui Varchi.

Aci își are locul un episod dureros și umilitor din viața curtezanei. Este vorba de ceea ce se numește, în istoria literară a Cinquecentului, *il velo giallo di Tullia d'Aragona*. În toamna anului 1546, apăruse la Florența una din numeroasele și succesivele legi somptuarii, reglementînd felul de a se îmbrăca al bărbaților și femeilor. Legea interzicea curtezanelor să poarte vestminte de orice fel de mătase și le obliga să aibă pe cap, ca semn distinctiv „care să poată fi văzut de oricine, un vâl sau hasma cu o bandă largă de un deget, de aur ori de mătase sau de orice altă materie galbenă”. În primăvara urmă-

toare, magistrații cheamă pe Tullia și o obligară să respecte legea. Disperată, se adresează unui principe care frecventa „academia” ei, don Pedro de Toledo, nepotul ducesei Leonora, cerându-i sprijinul ca să scape de această necinste. Don Pedro o sfătuiește să se adreseze ducesei, arătându-i că la mijloc e o confuzie, ea fiind poeză, nu curtezană: ar putea să-i prezinte propriile ei poezii și toate câte-i fuseseră adresate de cei mai mari poeți ai Italiei. Jalba trebuia însă redactată cu tact și în chipul cel mai literar. La Varchi era scăparea. Tullia îi scrie, arătându-i sfaturile lui don Pedro și rugându-l să o ajute cu știința lui *in esporre questa supplica*: dacă nu obține grația, va fi nevoită să părăsească Florența. Sărmana Tullia nu se revoltă, nu protestează că legea i-ar fi inaplicabilă; se mulțumește cu o grație parțială: să nu poarte semnul galben: *ch'io non sia tenuta alla osservanza del segno giallo*. În arhivele ducale florentine s-a găsit scrisoarea Tulliei către ducesa Leonora, redactată probabil după sfaturile lui Varchi:

„Tullia Aragona, foarte umilă servă a Excelenței Voastre Ilustrissime, fiind refugiată la Florența în urma ultimelor schimbări de la Siena, neavînd purtările ce altele au, aproape neieșind niciodată din casă, fiind în rele dispoziții de suflet ca și de trup, ca să nu fie silită să plece aiurea, roagă pe E.V. să binevoiască a obține de la Excelentissimul și Ilustrissimul Senior Duce, soțul său, atîta iertare cît să poată, dacă nu să se servească de puținele vesminte ce i-au rămas pentru uzul ei, cel puțin să nu fie ținută a purta vâlul galben. Și ea, punînd această grație împreună cu celelalte obligații multe și foarte mari ce are față de E.V. va ruga pe Dumnezeu s-o țină sănătoasă și fericită.”

Pe această umilă jalbă, ducele Cosimo scrie cu mîna lui această rezoluție, dacă nu corectă ca limbă literară, plină de savoare florentină: *Fassegli gratia per poetessa*. Atît. Dar cînd cancelaria ducală, în urma ordinului lui Cosimo, redactă decizia de scutire, comentă grația ce se făcea poetesei afirmînd că ducele a voit „să recunoască în mod special rarele cunoștințe de poezie și filosofie ce se găsesc în numita Tullia Aragona”; de aceea este scutită (*libera, esente ed immune*) de observarea legii, așa că pe viitor „va putea și-i va fi permis să poarte acele vesminte, haine și podoabe ce-i vor plăcea.” Era o satisfacție pentru Tullia dar rămînea faptul umilitor că se recunoscuse curtezană.

Curînd după istoria „vâlului galben”, Tullia face act public de poeză tipărind la Veneția *Rimele* sale, însoțite de poemele ce-i fuseseră închinare de amicii ei poeți. Cartea, frumos imprimată de Gabriel Giolito, e închinată ducesei Eleonora. Tullia are în acest volum 57 sonete, dedicate unele personajelor ilustre, ca ducele și ducesa de Florența, cardinalul Bembo, diverși principii și căpitani, altele amicilor ei poeți, ca Muzio, Martelli, Varchi și tînărului Mannelli. Poemele închinare ei sunt mult mai numeroase. În frunte vine Girolamo Muzio cu 30 sonete și cele șapte ecloge pentru Tirrhenia și Talia. Apoi sumedenia de pastori *che han per lei cantato ed arso*, cum se exprimă poetic același Muzio. Printre aceștia găsim numele lui Molza, lui Ercole Bentivoglio, lui Filippo Strozzi, al lui Martelli, al lui Varchi, bineînțeles, și al cardinalului Ippolito de' Medici...

Poezia Tulliei nu se ridică mult deasupra nivelului comun al infinitului șir de imitatori ai lui Petrarca. Întreaga epocă e infestată de „petrarchism”. *Il Canzoniere* e imitat și jefuit fără scrupul; o adevărată manie la toți poeții și poetesele timpului. Totul e imitat: vocabular nobil, rime, sentimente înalte, idealitate platonizantă. Toți sunt amănți ca messer Francesco și toate iubitele sunt inaccesibile ca madonna Laura, fie că sunt nobile dame ori simple curtezane tarificate. Toată lumea platoniza în versuri, dar în realitate găsea compensații mai palpabile. Toate curtezanele „petrarchizează”: nu degeaba le-am văzut plimbându-se *col Petrarchetto in mano*. De aci teribila monotonie și nesinceritatea acelei poezii factice. Rareori auzi un strigăt de pasiune adevărată, un avânt liric neprefăcut. Și Tullia imită mereu pe Petrarca. Dacă sonetele ei sunt aproape corecte ca formă, sentimentele sunt convenționale ca în întreaga producție curentă a timpului, dominată de acel obligatoriu idealism platonizant, care abuzează așa de displăcut de Venus cerească. Nu scapă de obsesiunea lui Petrarca nici poeți mai buni, de pildă un Bembo ori un Varchi printre bărbați, o Vittoria Colonna, o Gaspara Stampa, o Veronica Franco printre femei. Cu atît mai puțin Tullia: singurele accente mai sincere le găsește în sonetele adresate lui Piero Mannelli.

Curînd după *Rime*, poetul Muzio publică tot la Veneția și la același editor, o altă operă a Tulliei, un dialog filosofic de data asta: *Dialogo dell' infinità d'Amore*. Scrierea e închinată ducelui Cosimo de' Medici, ca grațitudine pentru acel *fassegli gratia*. În epistola dedicatorie autoarea se declară servitoare devotată a ilustrei case a Ducelui și amintește binefacerile primite. Într-o scrisoare preliminară, Muzio se scuză față de Tullia că a publicat fără știința ei o scriere ce-i fusese trimisă numai ca să fie citită: găsise lucrarea așa de meritore încît nu se cuvenea să rămînă în întuneric. Nu și-a permis nici o schimbare în text, afară de numele principalei interlocutoare: în loc de Sabina a pus Tullia, odată ce ceilalți interlocutori erau persoane reale ca Varchi, Benucci... În realitate, dialogul va fi ieșit dintr-o întreită colaborare: Tullia, Varchi și Muzio. Care va fi fost partea fiecăruia e greu de decis; în tot cazul pare că cei doi scriitori au vroît să lase amintirea doctelor conversații din „salonul” Tulliei și să prezinte pe amica lor în lumina cea mai favorabilă. Nu erau ingrați amicii.

Nu trebuie să ne surprindă că o curtezană e autoarea unui tratat asupra „infinității Amourului”, unde se afirmă idealismul cel mai eteric. Tot chestiune de modă literară. Petrarchismului din poezia lirică îi face „pendant”, în dialectica amoroasă, platonismul, un platonism ief-tin: *il platonismo spurio*, cum îi zic italienii. Ambele, petrarchism și platonism, sunt o veche moștenire din Trecento, care năpădește poezia și cugetarea italiană timp de două-trei secole. Cinquecentul e plin de asemenea tratate și dialoguri asupra amorului pur, care făcea obiectul infinitelor conversații din cercurile cultivate ale Italiei Renașterii, cum făcuseră, multă vreme în urmă, obiectul discuțiilor din faimoasele

cours d'amour provenşale. După tratatele lui Ficino³¹ şi ale urmaşilor lui, Bembo scrie *gli Asolani*; Castiglione, cum am văzut, în *Cortegiano*, lasă un loc acestei dialectice amoroase: de ce n-ar fi dat şi Tullia-Varchi-Muzio un asemenea tratat?

Dialogul nu se ridică la înălţimi filosofice considerabile. Ideile ce agită circulau de vreo două-trei sute de ani. Varchi vorbeşte de Platon şi Filon, de Petrarca şi Marsilio Ficino, ca şi de Pietro Bembo, iar Tullia îşi dă aerul că-i cunoaşte tot aşa de bine ca şi „patronul” ei. Tullia distinge amorul în *völgare* sau *disonesto*, amorul pur fizic, şi amorul intelectual pe care-l numeşte *onesto* sau *virtuoso*; primul este limitat în timp, cel de al doilea infinit. Bineînţeles, Tullia e partizana amorului onest sau virtuos şi brodează indefinit pe această temă. Totuşi cum nu putea să renege cu desăvîrşire adevăratul ei rost în viaţă, nu reprobă în mod absolut şi nu neagă orice merit amorului *vulgar*. Desigur, cel onest şi infinit e superior, iar cel vulgar, redus la *congiungimento corporale con la cosa amata*, e tranzitoriu, ca „*termen*”, cum zice ea, finit, născînd saturaţia şi chiar ura; totuşi şi în acest amor inferior sunt grade care depind de calitatea celor ce iubesc şi sunt iubiţi, aşa că „acest amor vulgar şi lasciv poate totuşi în unii să fie cauza amorului onest şi virtuos, precum amorul onest şi virtuos se poate preface alteori în lasciv sau vulgar, atît din vina amantului cît şi a amantei...” Totul e astfel salvat: dacă ea, curtezana, a cedat uneori amorului vulgar şi lasciv a fost tocmai în vederea ridicării spre amorul onest şi virtuos. Brava Tullia! Şi nu Varchi ori Muzio avea să o contrazică.

*

După publicarea *Rimelor*, Tullia nu mai zăboveşte decît un an şi ceva la Florenţa. Steaua ei cobora spre apus. Atacurile contra lui Varchi — erau aprige duşmăniile între literaţi şi umanişti în vremurile acelea — nu cruţau nici pe amica lui, pe care o numeau *la cortigiana degli academici*. Răutăcioşii adăugau că Tullia împreună cu Giulia Campana atrăgeau pe scriitori, graţiile lor fiind acum prea coapte, cu tinereţea Penelopei, pe care o preparau pentru aceeaşi carieră, şi cu *certe sue allieve fanciullette*. Cît despre poemele Tulliei, mulţi afirmau, în satire, că erau *tutta farina del Varchi*. După binefacerea obţinută de la ducele Cosimo, poetesa încercă, prin poeme şi dedicaţii, să se apropie de curte şi principalii curteni; dar se pare că nu reuşi. În acest timp se simţi puternic atrasă spre un tînăr cavaler, care avea să ajungă ginerele ducelui de Florenţa. Tullia compune un sonet aprins în lauda acestui Giordano Orsini; compunere destul de informă pe care o trimite lui Varchi „ca să o îmbogăţească cu podoabele” sale. Varchi nu-i putea refuza nimic.

³¹ *Marsiglio Ficino*, cu numele latinizat *Marsilius Ficinus* (1433—1499) — filosof al Academiei platonice din Florenţa — tradusese în latină, în 1484, opera completă a lui Platon, şi, în 1492, opera lui Plotin. Este autorul studiilor *Theologia platonica seu de immortalitate animorum* (Teologia platonică sau despre nemurirea sufletului) şi *Commentarium in Convivium Platonis de Amore* (Comentariu despre Banchetul lui Platon).

S-a terminat și cu succesele florentine. La 15 octombrie 1548 — data reiese din scrisoarea de adio trimisă lui Varchi — Tullia împreună cu Giulia Campana și tinăra Penelope iau drumul Romei. Scrisoarea către Varchi, fără multe artificii de stil, e plină de melancolie. Mulțumind maestrului și patronului pentru toate binefacerile primite, Tullia pleacă cu trupul, dar sufletul îi rămâne lângă Varchi: durerea despărțirii e așa de mare încît, spune ea, nu găsește vorbe care să o exprime. Îl roagă să-i „orneze” și micile compuneri ce-i va trimite. Îi lasă ca dar de despărțire „o pereche de porumbei, două sticle pentru apă și alta pentru malvazie, o solniță de alabastru...”

În 1549, Tullia se găsea în Roma. Din *Tassa delle cortigiane* aflăm că locuia în Campo di Marte, într-o casă destul de arătoasă, lângă palatul Carpi. Continua deci meseria ei, în condiții destul de suntuoase. Dar nu pentru multă vreme. Roma lui Paul III nu mai semăna cu Roma papilor Medici. Domnia curtezanelor era pe sfîrșite. Conciliul de la Trento începuse și Contrareforma impunea o mai mare austeritate de moravuri. Tullia va fi fost printre ultimele mari curtezane de la Roma. Decețiile și durerile se abat asupra ei. Penelope moare tinăra și curînd e urmată de Giulia Campana. Amîndouă sunt înmormîntate în biserica sfîntului Augustin.

Cu înaintarea vîrstei și scăderea prestigiului, Tullia începe să se căiască de trecuta ei viață și să se îndrepte spre gînduri și practici religioase. Compune atunci o poemă în *ottava rima*, scoasă dintr-un roman spaniol în proză, *il Guerin meschino*, care nu apare decît după moartea ei și trece aproape neobservată. Ceea ce e interesant e nu poema, destul de plată, ci prefata scrisă de Tullia. Ruggiero Bonghi o numește „documentul cel mai important al vieții interioare a scriitoarei”. Vedeă cu durere — scrie Tullia — cîte cărți și poeme, începînd cu *Decameronul* lui Boccaccio și sfîrșind cu *Orlando* al lui Ariosto, circulau în toate mîinile și cu ce aviditate erau citite; cărți coruptoare și contra religiei, cărți de care „nu numai călugărițele, fetele de familie, femeile măritate sau văduve dar chiar femeile publice” se rușinau să fie văzute în camerele lor, dar pe care le citeau în taină, deșteptîndu-le „foarte urite dorințe”. Scriitoarea, recunoscînd că „a avut în anii ei tineri destulă faimă în lume”, faimă pe care astăzi, cu mai multă minte, o regretă, și-a dat seama ce pagubă poate aduce citirea de lucruri „lascive și urite”: de aceea s-a gîndit să ofere „un poem care să poată fi pus liber în mîna oricărei fete sau femei, fiind *tutto castissimo, tutto puro, tutto cristiano*.” Tullia recunoaște cu umilință trecutele ei greșeli: „nu este lucru nou ca unei femei, din nevoie ori din răutatea soartei, să i se întîmple a fi căzut în greșeală cu corpul său și totuși să recunoască că nu se cuvine a fi necinstită și indecentă (*disonesta e sconcia*) în vorbă și celelalte lucruri. Dar Dumnezeu „de la care vine orice bine” i-a trimis un har, dorit desigur dar neașteptat — și aci femeia cochetă reapare, căci anticipă puțin asupra datei convertirii ei: deci, în vîrsta ei *non ancor soverchiamente matura, ma giovenile e fresca*, tinăra fiind încă, Domnul i-a dat lumina să se întoarcă cu inima spre El și să dorească și să lucreze, după puterile ei, ca toți ceilalți, bărbați și femei, să facă la fel... Cu tot păgînismul Renașterii, asemenea întoarceri spre religia strămo-

șească nu sunt rare în acea epocă. Eternul adevăr al creștinismului e portul cel mai sigur pentru toate sufletele zbuciumate. Sărmana Tullia, poate mai bună decât viața ei !

Ultimul act al vieții curtezanei se petrece în martie 1556. Nu în locuințele somptuoase din cartierele bogate din Roma, ci în Trastevere, cartier popular, în casa unui Matteo Moretti din Brescia, într-o odaie cu mobile sărace. Tullia era bolnavă și mastro Panunzio medicul disperând să o scape, cheamă pe messer Virgilio Grandinelli, notar public, ca să-i facă testamentul. Avea puțin de lăsat : mobilele în care trăia, ceva vestminte, câțiva bani de aur, un mic capital. Întii își recomandă sufletul „prea Înaltului Dumnezeu și glorioasei sale Maici Fecioara Maria și întregii curți a Cerului”. Lucreției, soția hangiului, care o servea, îi lasă mobilele și rochiile purtate. Cristofora, servitoarea (*la putta*) să fie îmbrăcată în negru și să capete zece *scudi* de aur. Lui mastro Panunzio să i se facă o haină neagră nouă, de medic. Lasă apoi mici sume orfanilor, companiei Răstignitului și bisericii Sfântului Augustin pentru liturghii și luminări de ceară la mormântul ei. Legatar universal, pentru ce bruma mai rămânea, lasă pe un tânăr Celio, minor aflat sub îngrijirea lui messer Pietro Chiocca, majordomul (*scalco*) cardinalului Cornaro. Cine va fi fost acest Celio nu se știe : poate un fruct accidental al amorurilor Tulliei ? Până la 25 ani, Celio nu va putea dispune de capital : fructele vor servi la întreținerea lui și ca „să învețe literele și alte virtuți”. Cerea să fie îngropată la Sant'Agostino, în mormântul mamei sale. „La înmormântarea mea nu vreau decât pe frații Sfântului Augustin și compania Răstignitului din care fac parte ; să fiu dusă la mormânt la orele 24, simplu, fără nici o ceremonie”. Așa s-a făcut. Tullia odihnește împreună cu Giulia Campana și Penelope într-un mormânt în fața balustradei altarului mare din biserica romană Sant'Agostino.

IV

VERONICA FRANCO

Printre „onoratele curtezane” de la Veneția, așa de bogată în ilustre exemplare, strălucește cu deosebire Veronica Franco. Este cea mai bună dintre poetele-curtezane ale timpului și cea mai simpatică. Nici una din pretențiile unei Tullia de Aragon la această venețiană : nu afirmă nici o descendență ilustră, nu se dă drept muză inaccesibilă, nu caută să convingă pe nimeni că e superioară soartei ei.

Născută în 1546, era de bună familie mijlocie : nici plebee, nici aristocratică. Familie care avea o stemă : un scut cu o fișie, pe care figurau patru stele, și trei munți dedesubt ! Va fi avut și ea o educație îngrijită, odată ce mai târziu se afirmă ca poetesă, ca prozatoare și ca bună muzicantă. Se pare însă, după biografiile ei mai vechi, că fusese pregătită de mică în vederea viitoareii cariere, lucru ce nu era rar în Italia aceluia timp ; și se mai pare că mama ei, deși măritată, exerci-

tase în vremea ei tinăra aceeași meserie: nu erau rare familiile de asemenea profesioniste distinse. În tot cazul, cînd Veronica este în floare, *Catalogo di tutte le principal et più honorate Cortigiane de Venetia* citîndu-i numele pomenește și pe mama sa Paola, numînd-o însă *pieza* fiicei sale — un fel de garantă, ca să nu zicem altfel. Nu se știe cu precizie cînd își va fi început Veronica ilustra carieră, dar e fapt că foarte tinăra fusese măritată cu un medic, un anume Paolo Panizza. Nici acest lucru nu e de mirare: erau numeroase curtezanele măritate. Ciudată căsnicia Veronicăi cu acest medic: în 1546, fiind aproape să nască, se gîndește să-și facă testamentul: de bărbat nu pomenește decît recomandînd mamei sale să-i ceară restituirea zestrei; în ce privește pruncul ce purta crede că tatăl este un anume messer Jacopo de'Baballi, căruia îi încredințează tutela copilului și averea ce lasă acestuia, legînd tutorelui un inel cu diamant. Veronica nu era însă cu totul sigură de paternitatea lui Baballi; în îndoiala ei se exprimă cu multă ingenuitate: „*Lasso a Messer Jacomo de'Baballi el figliuolo, over figliuola che nasceranno de mi come a suo padre; sia o non sia, signor Dio scia il tutto*”. Într-un testament posterior (1570), vorbind de fiul său Achille, îl numește „fiul meu și al lui messer Jacomo Baballi Raguzanul *il qual quanto a me credo sii suo figliuolo*. Îndoieli pe care Veronica nu le exprimă în ce privește alt fiu al ei, Enea, pe care-l atribuie nobilului venețian Andrea Tron. În tot cazul, maestro Panizza va fi însemnat puțin, cu toată medicina lui, în viața Veronicăi. E cert că pe la 1582 soțul puțin supărător nu mai trăia.

Ajunsă repede „*onorata cortigiana*”, Veronica Franco tronează și ea în mijlocul unei curți de admiratori și adoratori. Prestigiul ei era așa de mare încît primește și o vizită regală. În iulie 1574 se găsea la Veneția un oaspete ilustru. Enric de Valois era rege în Polonia; aflînd de moartea fratelui său Carol IX, își părăsi regatul și supușii, și se grăbi să se întoarcă în Franța, ca să-și ia coroana. În drum se opri la Veneția: republica îi face o primire cum numai ea știa să facă. Nu se mai văzuseră așa serbări de la primirea Caterinei Cornaro, care dăruise Serenissimei regatul Ciprului: slujbe solemne, regate, banchete, iluminatii și focuri de artificii, concerte, baluri. Cronicarii venețieni descriu amănunțit pompele din cele zece zile cîte zăbovi Enric III în cetatea lor. Au omis însă să noteze un amănunt pe care Veronica Franco s-a grăbit să-l transmită posterității. Obosit de atîtea ceremonii oficiale, tînărul rege (avea pe atunci 23 ani) petrecu una din nopțile lui venețiene în casa somptuoasă de la San Giovanni Crisostomo a vestitei curtezane. Întocmai ca și Aretino, Veronica își publica scrisorile. Cea de a doua din *Lettere familiari a diversi* este adresată *all'invittissimo et christianissimo re Henrico III di Francia et I° di Polonia* și amintește regala vizită în „umila-i locuință”. Veronica trimite regelui două sonete și promite să-i închine o carte întregă în care să-l proslăvească, erou ce este *in armi e in pace, a mille prove esperto*. Poetesa aseamănă vizita regelui cu favorurile ce Jupiter acorda muritoarelor. Regele fu așa de mulțumit de colocviul cu ilustra poetă încît la plecare îi ceru să-i dea un portret al ei — *l'imagin mia di small'e di colore...* Frecventarea „onoratelor curtezane” nu aducea

nici o necinste : un rege putea să le viziteze și să permită ca vizita lui să fie dată în vileag.

Judecînd după portretele rămase — cel zugrăvit de Tintoretto, prieten al curtezanei, a pierit — Veronica pare a fi fost într-adevăr frumoasă ; ceva în genul splendidelor ființe zugrăvite de Tiziano și botezate de el Venere. *Donna di vera ed unica beltade* o declară, în versuri și proză, admiratorii ei, celebrîndu-i „forța infinită a frumuseții, aurul frumosului păr, ochii ce fac invidia soarelui, adevărate lumini cerești” — și așa mai departe. Veronica era conștientă de farmecul ei și cunoștea prețul frumuseții feminine :

*Data e dal ciel la femminil bellezza
Perche'ella sia felicitate in terra
Di qualunque uom conosce gentilezza.*

Un detractor scrisese o poezie contra ei. Veronica îl plînge dacă nu e în stare să guste frumusețea : e lipsit de o mare plăcere ; de vină sunt numai relele obiceiuri :

*-Certo d'un gran piacere voi sete privo,
A non gustar di noi la gran dolcezza ;
Ed al mal uso in ciò la colpa ascrivo.*

Adoratorii se întrec în cîntarea laudelor poetesei. Cu exagerarea caracteristică a epocii, după ce i-au proslăvit înfățișarea fizică și celelalte „virtuți” : talentul poetic, *la chiara voce dolce al canto*, mintea pătrunzătoare, purtările singnoriale (*i leggiadri e candidi costumi*), unii o numesc fiica Minervei și a Amоруului (*questa figlia di Pallade e d'Amore*), *splendor celeste*, nouă minune prea înaltă (*alto e nuovo miracolo*), ba chiar de-a dreptul zeiță : Vera, *unica al mondo eccelsa Dea* (*Terze Rime*, cap. IX și XI). În prezența zeiței, altul afirmă că „ochiul corporal nu poate susține splendoarea frunții ei și zărind-o rămîne uluit și orbit” (*abbagliato e confuso nediviene*).

Cultivată, Veronica nu se laudă cu învățătura ei. Pare că știa și ceva latinește : în scrisorile ei citează fraze întregi în această limbă, ceea ce nu înseamnă că era într-adevăr latinistă. Cunoștințele ei sunt numeroase și variate, istorie, mitologie, literatură clasică, chiar oarecare filosofie — precum rezultă din scrisorile ei familiare ; dar se arată mereu modestă și dornică de ceea ce numește *studi umani*. Ceea ce e mai ciudat e că îndeamnă și pe admiratorii ei în aceeași direcție. Un document curios găsim în scrisoarea XVII din *Lettere familiari*. Un tinăr venețian căzuse amorezat de Veronica și o urmărea stăruitor ; disperat pentru că nu obținea nimic, amenință să părăsească patria. Veronica îi arată că hotărîrea nu-i va folosi la nimic, căci dacă într-adevăr o iubește depărtarea la nimic nu-i va folosi, ba chiar îi va mări chinurile. Să ia mai bine calea cealaltă, a unei vieți întemeiate pe liniștea studiului : ei nimic nu i-ar fi mai plăcut decît „exercițiul onestelor doctrine”.

„Știi prea bine că printre cei ce pretind să se insinueze în iubirea mea nu-mi sunt foarte scumpi decît cei ce se ostensec în exercițiul nobilelor discipline și artelor ingenue. Deși nu sunt decît o femeie cu puțină știință, înclinarea și dorința

mea mă poartă să stau de vorbă, spre plăcerea mea, cu cei ce știu, ca să am astfel prilejul să învăț ceva. Dacă soarta mi-ar permite, din aceasta mi-aș face toată viața și mi-aș petrece tot timpul în chipul cel mai plăcut în academiile oamenilor virtuoși."

Arturo Graf, comentind această scrisoare, exclamă cu drept cuvânt: „Stranii curtezane într-adevăr și nu mai puțin stranii adoratori care trebuia să facă întâi un anume curs de studii și să treacă cu succes examenele înainte de a intra în grațiile lor! Diotimele și Aspasiile din vremurile antice nu cred să fi cerut atîta!” (*Una Cortigiana fra mille: Veronica Franco in Attraverso il Cinquecento*, Torino, 1926).

E într-adevăr simpatică această Veronica Franco. Dragostea ei de cultură pare sinceră. Nu e o simplă poză; dacă soarta i-ar permite, și-ar consacra viața studiului. Ea știe că e curtezană și nu vrea să se dea drept ceea ce nu este, drept muză ori drept poetesă exclusivă. Știe că e curtezană-poetă. Compune versuri, cîntă frumos, Apollon îi este favorabil: dar aceasta nu este singura ei artă. Fără nici o ipocrizie și în termeni destul de preciși spune că precum Apollon servește și el uneori pe zeița Venus, și ea, Veronica, e expertă și în altă artă (*so dar opera si ben nel letto*) și cine o gustă uită de versurile și cîntecul ei:

*E'l mio cantar, e'l mio scrivere in carte
S'oblia da chi mi prova in quella guisa
Ch'a' suoi seguaci Venere comparte...*

Diversele ei arte au găsit numeroși apreciatori: relațiile ei, amanți, protectori, simpli prieteni, sunt foarte întinse și de calitate socială superioară. Cînd publică *le Terze Rime*, le închină ducelui de Mantova, Guglielmo Gonzaga, cu o dedicație rezervată în termeni, cum se cuvenea, dar care totuși dă de gîndit: supunînd judecării ducelui produsul „umilei ei muze”, vorbește de vechea ei *umilissima servitù* care o leagă de duce cu un *di perpetuo indissolubil nodo*. Ce va fi fost acest indisolubil nod nu putem ști: în arhivele de la Mantova nu s-a găsit nici un document cu privire la Veronica. Cealaltă scriere publicată de curtezană, *Lettere familiari*, e dedicată altui personaj ilustru, cardinalului Luigi d'Este, ale cărui „virtuți glorioase” sunt lăudate în mod hiperbolic. Desigur că asemenea închinări nu se puteau face fără prealabila autorizare a beneficiarilor.

În casele de la San Giovanni Crisostomo se adunau, în *soavissimi colloqui*, cei mai iluștri venețieni, mari seniori, artiști, literați, ca și toți străinii însemnați, în trecere prin Veneția. Discutau poezie și filosofie, ascultau muzică, povesteau novelle, recitau poeme, combinau farse, dansau; nu lipseau cînele vesele, iar cînd timpul permitea, excursii în lagună ori pe *terra ferma*, în splendidele vile și grădini de pe malurile Brentei. Montaigne, venind în 1580 la Veneția, vizitează și el pe Veronica: curtezana îi dăruiește un exemplar din operele ei.

Cu amicii absenți ține continuă corespondență. Le trimetea producțiile ei poetice, le cerea sfaturi, primea operele altora, făcea la rîndul ei servicii. Printre corespondentele ei găsim și dame nobile — *signore illustri* — care nu se rușinau să fie amicele ilustrei curtezane.

Mulți îi cer compuneri poetice. Un anume Bartolomeo Zacco o roagă să onoreze cu o poezie fiica ce pierduse. Colonelul Martinengo îi cere să cinstească memoria fratelui său, contele de Malpaga, mort în serviciul republicii, cu o culegere de versuri de ale ei și ale poezilor ce-i erau amici: Veronica adună o colecție de 26 sonete. Alte scrisori, mai intime, sunt adresate amicilor de care o legau, succesiv, sentimente mai duioase. Mulți prieteni, absenți în vile ori în alte orașe din domeniul venețian, o invitau la ei. Veronicăi nu-i plăcea însă, ca și lui Aretino, să părăsească Veneția. Mergea, totuși, din când în când, la Verona. O vizită mai lungă face, în vecinătatea acestui oraș, la castelul contelui Marcantonio della Torre, mai mult decît prieten. Într-o lungă poemă din *Terze Rime* (cap. XXV), Veronica celebrează magnificențele acelei locuințe princiare. În ochii ei însă nimic nu egalează Veneția și splendorile ei: nicăieri nu se simte mai bine ca în cetatea triumfală — *l'alma cittade, del marreina, in mezzo'l mar assisa*. O celebrează de cîte ori are prilej, ba îndeamnă și pe prietenii ei să o cînte. Pe unul ce se tînguia de oarecare nenorociri, îl mîngîie cu norocul ce a avut să se nască în Veneția. Iar unui adorator care-i aducea laude hiperbolice îi spune, în frumoase versuri, că nu pe ea, ci Veneția, „înalță stăpînitoare a mării, virgină regală, pură, neatinsă, fără pereche pe lume” trebuie să o cînte, pentru că e patria nobilă în care s-a născut și unde, slavă Domnului, și ea a văzut lumina:

*Questa dominatrice alta del mare
Regal vergine, pura, inviolata,
Nel mondo senza esempio e senza pare;
Quanto da voi doveva esser lodata
Vostra patria gentile in cui nasceste,
E dov'anch'io la Dio mercè son nata.*

Le *Terze Rime*, publicate probabil în 1575 la Veneția (fără indicație de loc, de editor și de an) conțin 25 de poeme, numite *capitoli*: din acestea, șapte sunt adresate Veronicăi Franco, cu indicația *d'incerto autore*; poeme ale diverșilor ei adoratori ori admiratori; restul *capitolelor* sunt răspunsurile poetesei, ca și poemele ce adresează ea altora. Cartea conține deci istoricul, transpus pe planul poetic, al amorurilor curtezanei. Cîți să fi fost acei *autori incerți*? Arturo Graf crede că erau cel puțin doi, dacă nu mai mulți. Biografia Veronicăi au încercat identificarea lor. Lucrul n-are o importanță hotărîtoare. Se pare că vor fi fost dintre nobilii și culții seniori venețieni. Unul ar fi Marco Venier, fiul lui Lorenzo Venier, discipolul lui Aretino și autor al licențioasei *Puttana errante*, detractor al marilor curtezane. Și Marco ca și Lorenzo sunt poeți. Amorezat de Veronica, aducîndu-i laude infinite și plîngîndu-se de mindria și răceala ei, pune punctele pe i și-i arată precis ce dorește. În răspunsul ei, poetesa începe să subtilizeze: nu se mulțumește cu laudele adoratorului; vrea să fie sigură de amorul lui, nu în vorbe ci în fapte (*voglio veder il vostro amor nel fatto*); să nu creadă însă că e interesată: ceea ce preferă este *la virtù*: în aceasta să-și arate probele. Era destul de complicat comerțul cu aceste curtezane prea literate și pline de subtilități psiho-

logice. Veronica nu precizează ce manifestări de *virtù* cerea suspinătorului Marco. Se pare însă că el a priceput și că totul s-a sfârșit cu bine. Nu totdeauna poetesa este așa de sibilină. În poemele ce adresează celor spre care era împinsă de sentimente duioase spune lucrurile mai clar. În cele 18 *capitoli* ce-i aparțin nu e vorba totdeauna de aceeași persoană, căci amorurile ei au fost variate și numeroase. Ea însăși afirmă că se amorea ușor și că nu era prea statornică; de vină era totdeauna acea *virtù* pe care o descoperea cînd într-unul cînd într-altul... Își făcea o onoare să nu se creadă, curtezană cum era, că putea trăi „liberă și ferită de iubire, neprinsă în lațurile, neîmpunsă de săgețile zeului” (*d'amor libera e franca — non colta al laccio, o punta a i dardi suoi*). I se întimpla deci să cadă amoretată, dar nu totdeauna *secondo i pensier miei*, adică după gustul ei: de ar fi cu totul liberă ar urî pe cutare pe care-l adoră și pe altul pe care-l ține la distanță l-ar urma din tot sufletul...

Un alt dialog se încinge între Veronica și un alt *virtuoso* care o învinsese în lupta amoroasă (*da lui vinta in amorosa guerra*): e un om *pieno di virtù infinita*, semănînd cu Apollon în știință și înfățișare (*al mio Apollo in scienza ed in sembianza*). Se pare că acest Apollon va fi fost citva timp amantul cel mai serios și mai statornic. Poetesa deplînge armonios o separare de moment și — după legile petrarchismului — nu mai trăiește, așteaptă cu nerăbdare întoarcerea *a la bramata stanza* ca să-i cadă în genunchi — și așa mai departe. Foarte demn, și amantul îi regretă lipsa, rămas singur *in solitario letto*: o rugase plîngînd să nu plece; atît mai bine că se întoarce pocăit. Răbdătorul amic se declară mult inferior iubitei așa de plină de virtuți, „iubită de cer și cinstită de lume” (cap. III și IV). Într-o poemă care urmează, Veronica, în sinceritatea ei, explică separația de care fusese vorba și „pocăința” de care pomenea amantul rămas la Veneția: poetesa făcuse o escapadă. Uitînd de „virtuțile infinite” ale amicului statornic, fusese atrasă de frumusețea altuia; vina e a „micului zeu arcaș”. Dar virtutea celuilalt, valoarea și elocvența lui fură așa de puternice încît îi liberară inima de „lanțul nefast”; așa că acum urăște ce a iubit, nu mai prețuiește frumusețea fragilă și trecătoare, și se căiește a fi găsit plăcere într-însa:

*Quel ch'amai più, mi torna in dispetto,
Nè stimo più beltà caduca e frale,
E mi pento che già n'ebbi diletto...*

Veronica se întoarce la Veneția: a urmat simțurile, acum revine la rațiune: *già seguit' l' senso, or la ragion mi mena*. Și totul s-a sfârșit cu bine. Venețianul îi deschide brațele, lăudînd-o de *virtuosele* ei hotărîri.

Printre numeroasele amoruri cîntate de Veronica în *Rimele* ei, unul — probabil pentru un nobil venețian — pare a fi rămas fără răspuns: de aci sfișieri, dureri, gelozii, suplicațiuni, în care poetesa găsește accente (*capitoli* XX și XXI) care, cu toată retorica și exagerarea impuse de tradiția petrarchescă, par a fi fost sincere. Altă dată, ascultînd un predicator vestit, simte pentru el mai mult decît admira-

ție. Îi urmează predicele și i se pare că, vorbind, eclesiasticul ei se adresa, spre ea întindea brațele: curtezana simți o mare mîngiere în privirea lui blîndă: *e dal bel vostro sguardo ebbi soccor so!* Predicatorul pleacă din Veneția și nu se întoarce decît după multă vreme. Veronica îl revede încărunțit, deși încă în vîrstă robustă; nu-i mai găsește *il divin angelico sembiante* de altă dată; amorul s-a stins, dar simte o prietenie adîncă și o nevoie de ajutor sufletesc: îi cere să-i întindă mîna și să o ridice și pe ea spre înălțimile unde a ajuns. Veronica nu mai era atunci prea tînără și începuse să se gîndească la nevoile spirituale.

Nu numai admiratori și adulatori a avut Veronica Franco. Printre cei respinși ori printre cei puși la cale de curtezanele rivale ca și printre gurile rele din naștere s-au găsit destui care s-o bîrfească și să o calomnieze, ba chiar să-i însceneze procese urîte. Celor care meritau un răspuns, Veronica le răspundea în mod spiritual: atacurile celor mai mulți le pomenește în treacăt fără să le facă cinstea unei apărări. În 1580, un fost preceptor al fiului ei Achilietto, un anume Vanitelli, pus la cale de obscuri dușmani și susținut de mărturiile unor foști servitori necredincioși ai Veronicăi, o denunță tribunalului Sfințului Oficiu, acuzînd-o de mai multe crime oribile în acea vreme: că s-ar fi dedînd la farmece și sortilegii, că n-ar merge niciodată la slujba bisericească, că ar mîncă dulce în zilele de post, că ar ține jocuri oprite în casa ei, că ar fi recurs la practici diabolice ca niște nemți să se amorezeze de ea, și multe altele la fel. Nu era de glumit cu Sfințul Oficiu, care lua în serios ceea ce nouă ne pare ridicol. Totuși, după multe cercetări și interogatorii, Veronica reuși să se disculpe, nu fără ca aceste acuzații să-i fi lăsat o adîncă amărăciune.

Acestea, împreună cu alte necazuri, la care face vagi aluziuni în scrisori (*l'empio stile de la mia iniqua fortuna*, scris. XXXVIII), sănătatea care începuse să se subrezească, dezgustul în cele din urmă de meseria ei — căci dacă Tullia de Aragon era înțlia curtezană și în subsidiar poetesă, Veronica Franco era mai ales un suflet sensibil și o scriitoare de talent, rătăcită, probabil fără voia ei, în galanterie —: toate acestea o duseră, înainte să fi împlinit patruzeci de ani, spre un fel de conversiune. În scrisorile ei găsim în mai multe locuri semne de un sentiment religios destul de viu. Lucrul nu era rar chiar printre curtezane, într-o epocă în care catolicismul, obnubilat la mulți, trăia încă viu în adîncul sufletelor. E foarte caracteristică o scrisoare a Veronicăi (*Lett. fam. XXII*) către o femeie care vroia să-și facă din fiică o curtezană. Ilustra curtezană o sfătuiește stăruitor să renunțe la această idee și-i oferă chiar ajutorul ei bănesc ca fata să fie primită într-o casă religioasă. Nu e viață mai tristă și mai josnică, scrie Veronica, decît aceea a curtezanelor. Cu mare greutate, reușesc prea puține, cele care sunt frumoase, au purtări bune, judecată și cunoașterea multor „virtuți”. „E un lucru prea nefericit și împotriva firii omenestii să-ți obligi corpul la asemenea robie, care te înspăimîntă numai gîndindu-te; să te dai pradă atîtora, cu riscul de a fi despuiată, furată, ucisă; ca o singură zi să-ți ia tot ce ai agonisit în multă vreme, cu atîtea alte primejdii de injurii și boli molipsitoare și înspăimîntătoare”. Și pe lîngă toate acestea „siguranța eternei pedepse”.

Martor al luptelor ei sufletești este un sonet, nepublicat de Veronica în *Rimele ei*, dar găsit mai târziu și reprodus de Cicogna (*Iscrizioni veneziane*, Venezia, 1824—53). E cel mai frumos din cite a scris și respiră un avînt de sinceră spiritualitate. Poetesa vrea să arunce departe de ea „gîndurile înșelătoare, speranța zadarnică, dorințele oarbe și lacome, poftete acerbe, suspinele arzătoare, durerile amare”, — tovarășele veșnicelor ei chinuri; să piară de asemenea „dulcile amintiri, lanțuri aspre pentru inimă...” Liberată astfel de trecutul ei, își invocă sufletul: „Și tu, suflet pur, învăluit în atîtea neliniști, dezleagă-te odată și îndreaptă-ți în voioșie gîndurile spre divinul tău stăpîn; siluiește-ți cu tărie soarta, rupe lanțurile și apoi, liber și vesel, îndreaptă-ți pașii pe un drum mai sigur”.

Iată acest frumos sonet :

*Ite pensier fallaci e vane spene,
Ciechi ingordi desir, acerbe voglie.
Ite sospiri ardenti, amare doglie,
Compagni sempre alle mie eterne pene !*

*Ite memorie dolci, aspre catene
Al cor, che alfin da voi pur si discioglie,
E il fren della ragion tutto raccoglie,
Smarrito un tempo e in libertà pur viene !*

*E tu pure, Alma, in tanti affanni avvolta
Slegati omai, e al tuo Signor divino
Leggiadramente i tuoi pensier rivolta ;*

*Sforza animosamente il tuo destino
E i lacci rompi, e poi leggiadra e sciolta
Drizza i tuoi passi a più secur cammino.*

Într-un alt sonet, adresat unui prieten, Bartolomeo Zacco, Veronica mărturisește că acum conversiunea ei este fapt împlinit. Începe să se ocupe de opere pioase. În 1580, scrie un memoriu de prezentat dogelui și Senioriei schițînd planul fundării unei case de adăpost pentru femeile pierdute care ar fi hotărîte să înceapă altă viață. Indică și mijlocul de a aduna fondurile necesare fără a îngreuna finanțele republicii : casa ar fi fost moștenitoarea curtezanelor moarte la Veneția fără copii și fără testament. Nu se știe dacă memoriul a fost prezentat Senioriei ; fapt este însă că un asemenea azil a fost creat la Veneția în acel timp, lângă biserica San Niccolò da Tolentino și pus sub conducerea mai multor dame nobile. Într-însul puteau găsi refugiu femeile pocăite, ca și soțiile separate de bărbat. Mijloacele de procurare a fondurilor erau cele indicate de Veronica. Nu se știe dacă ea a avut vreun rol în administrarea acestui azil, însă o legendă persistentă identifică figura principală dintr-un tablou zugrăvit de Carletto Caliarî pentru biserica acelei case de refugiu cu vestita curtezană.

Întoarsă la o viață prin care voia să șteargă greșelile trecutului, Veronica Franco nu mai făcu mult zgomot în Veneția și în 1591, în vîrstă de 45 ani, se stinse în locuința ei din parohia San Moisè.

Moartă spre apusul Cinquecentului, se poate spune că odată cu ea pierе ultima mare curtezană a timpului. Multe lucruri se schimbaseră în Italia de la apariția primelor *cortigiane oneste* și mai ales condițiile care daseră naștere acestei categorii de femei. Veneția rămîne încă două secole patria de elecțiune a curtezanelor, vestite prin farmecul și frumusețea lor, dar curtezane literate nu mai apar. Căci se stinseseră și cercurile în care luaseră naștere și unde puteau străluci. Dacă mai sunt încă mari seniori, gustul de cultură își pierde acuitatea din timpul Renașterii, marii umaniști sunt numai o amintire, iar artiștii ceilalți scad din ce în ce în nivel. Sunt încă destule curtezane și pretutindeni, dar s-a sfîrșit cu acele fermecătoare curtezane virtuose, inspiratoare de multe ori, inspirate ele însele cîteodată.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Ca și precedentele mele *Figuri din Cinquecento* (Aretino, Guicciardini, Cellini), prezentele studii nu au nimic „romanțat”. Nici de data aceasta n-am vroit să îngreuez textul cu note și referințe. Am dat scurte indicații sumare, care pot fi completate cu următoarele note bibliografice, reduse și ele la strictul necesar.

I. CASTIGLIONE ȘI CURTEA DE LA URBINO

1. Operele lui Castiglione

Am notat că *Il Cortegiano* a fost publicat de însuși Castiglione — singura publicare ce a făcut cît a trăit — în 1528, la Veneția, în atelierele moștenitorilor lui Aldo Manuzio. Am notat, de asemenea, în text, principalele ediții subsecvente și vicisitudinile operei. Sunt numeroase edițiile curente italiene ale *Cortegianului*, care figurează ca obiect de studiu în programele liceelor din Italia. Cea mai bună, model al genului, este ediția publicată în 1894 de Vittorio Cian, la Florența (G. C. Sansoni); a doua ediție, revăzută și completată, a apărut la același editor în 1910. Cian a reprodus textul manuscrisului original, corectat și pregătit de însuși Castiglione în vederea tipăririi la Veneția (text aflat la Laurențiana florentină). Ediție prețioasă prin numeroasele ei note utile, care luminează perfect textul. Sunt notate, de asemenea, toate izvoarele, grecești și latine, folosite de Castiglione. E indispensabilă pentru studiul *Cortegianului*.

Correspondența lui Castiglione a fost publicată întâia oară de abatele *Pierantonio Serassi*, la editorul Giuseppe Comino din Padova, în două volume (1769—1771) sub titlul: *Lettere del Conte Baldessar Castiglione, ora per la prima volta date in luce e con annotazioni storiche illustrate dall'abbate Pierantonio Serassi*. Cele două volume conțin întâi *Lettere familiari*, apoi patru cărți de *Lettere di negozi* — scrisori și rapoarte diplomatice. Serassi nu a putut publica, la acea epocă, destul de vastă corespondență a lui Castiglione. Bună parte din scrisori, mai ales cele cu caracter diplomatic, se găsesc în arhivele Gonzaga din Mantova (*il carteggio di Baldassare Castiglione* e compus din 8 volume), în arhivele urbinde (o parte se află astăzi în *Archivio di Stato* din Florența), ca și în arhivele secrete ale Sfințului Scaun. O publicare integrală a scrisorilor lui Castiglione nu s-a făcut; esențialul se găsește însă în colecția lui Serassi ca și în studiile celor ce s-au ocupat de cavalerul mantovan.

Tot abatele Serassi a publicat în 1760, la Roma, poeziile latine și italiene ale lui Castiglione, însoțite de o lungă notă bibliografică: *Poesie volgari e latine e Vita del Conte B. Castiglione*.

În 1733, Giovanni Antonio și Gaetano Volpi, publicînd la Padova o ediție neexpurgată a operelor (revenind astfel, după mutilările impuse de *Index*, la ediția aldină din 1528), pe lângă *Cortegiano*, au tipărit și poemele latine și italiene ale contelui. Titlul cărții era: *Opere volgari e latine del Conte B. Castiglione*, și conține și o *Vita del Conte B.C.*, de B. Marliani, prima lui biografie mai întinsă.

După Marliani o altă biografie dă contele G. Mazzuchelli în istoria sa literară: *Scrittori d'Italia* (2 volume, Brescia 1753).

2. Studii

Afară de capitolele care figurează în toate istoriile literaturii italiene, destul de numeroase, studiile asupra lui Castiglione nu sunt prea multe. Sunt de notat ca foarte utile:

— Ercole Bottari, *Baldassare Castiglione e il suo libro del Cortegiano*, Pisa, 1874.

— Camillo Martinati, *Notizie storico-biografiche intorno al Conte Baldassare Castiglione*, Firenze, 1890.

— Prefața pusă de G. Salvadori la ediția diamante a *Cortegianului* (Sansoni, Firenze 1884).

— V. Cian, *Candidature nuziali di B. Castiglione*, Venezia, 1892.

Indicațiuni prețioase și documente asupra Contelui se găsesc în monografia lui A. Luzio și R. Renier, *Mantova e Urbino: Isabella d'Este ed Elisabetta Gonzaga*, ca și în numeroasele studii ale acestora asupra marchizei de Mantova, care vor fi citate la bibliografia Isabellei.

— Julia Cartwright (Mrs. Ady) a publicat în englezește o vastă biografie în două volume: *The perfect Courtier: Baldassare Castiglione, his Life and Letters* (John Murray, London, 1908). Folosindu-se de mai toate documentele cunoscute ale timpului și mai ales de corespondență, autoarea a dat mai ales o istorie cronologică a vieții Contelui, care e urmărit an cu an, aproape lună cu lună, în toată cariera. Din nenorocire, totul e pus pe același plan, esențialul ca și accesoriul, așa că biografia e monotonă și fastidioasă, fără mare pătrundere psihologică. Operele lui Castiglione sunt cu totul lăsate de o parte.

— Puține lucruri în literatura franceză. Un studiu de A. de Tréverret în *L'Italie au XV-e siècle, 1-ère série: Machiavel, Castiglione, Sannazar* (Hachette, Paris, 1877).

— Robert de la Sizeranne, în *Les Masques et les Visages à Florence et au Louvre* (Hachette, Paris, 1913) a dat un agreabil *essai* literar asupra lui Castiglione.

— În vremea furiei biografiilor „romanțate” a apărut în Italia o inteligentă biografie (aceasta discret romanțată) de *Giacometto Bongiovanni* (Edizione „Alpes”, Milano, 1929). Conține în apendice 8 scrisori inedite din *Archivio Gonzaga*.

3. Montefeltro și Urbino

În privința Montefeltrilor și curții de la Urbino, pe lângă vechile cronicuri urbane și diversele Istории ale Italiei, extrem de numeroase, e de citat în primul rînd mai sus pomenita monografie *Mantova e Urbino* de Luzio și Renier.

Apoi două excelente studii ale lui Robert de la Sizeranne:

— *Le Vertueux Condottiere, Federigo de Montefeltro, duc d'Urbino* (Les Masques et les Visages. Hachette, Paris, 1917) și

— *César Borgia et le Duc d'Urbino, 1502—1503* (Les Masques et les Visages. Hachette, Paris, 1929).

— Asupra orașului și palatului de la Urbino frumoasa monografie a lui Giuseppe Lipparini, *Urbino* (Italia artistica, Bergamo, 1912).

II. ISABELLA D'ESTE ȘI CURTEA DE LA MANTOVA

Toți istoricii Renașterii, Burckhardt, Reumont, Pastor, Gregorovius, consacră, în operele lor cunoscute, pagini călduroase marchizei de Mantova. Dar un studiu amănunțit al vieții ei n-a fost întreprins decât de conservatorii arhivelor de stat de la Mantova, Alessandro Luzio și Adolfo Renier, pe baza comorilor de informație ce au găsit în *archivio Gonzaga*. La Mantova se păstrau copii de pe toate scrisorile, numeroase, ce trimitea marchiza Isabella, ca și toate scrisorile ce primea. Compulsînd mîile de documente din acel imens *carteggio*, Luzio și Renier plănuișeră o vastă biografie a Isabellei d'Este, care să-i oglindească întreaga viață, cu relațiunile ei literare, artistice și politice. Însă de vastitatea întreprinderii, se mulțumiră să publice, fie împreună, fie Luzio singur, diverse monografii reflectînd una sau alta din diversele înfățișări ale vieții și activității eroinei lor de predilecție. E lung șirul acestor conștiințioase și interesante monografii.

Luzio și Renier au publicat împreună :

— *Mantova e Urbino: Isabella d'Este ed Elisabetta Gonzaga nelle relazioni famigliari e nelle vicende politiche*. L. Roux, Torino-Roma, 1893.

— *Delle Relazioni di Isabella d'Este Gonzaga con Lodovico e Beatrice Sforza in Archivio Storico Lombardo*, anno 1890.

— *Francesco Gonzaga alla battaglia di Fornovo in Archivio Storico italiano*, Serie V, vol. VI, 1890.

— *Gara di viaggi fra due celebri dame del Rinascimento*, in *Intermezzo*, vol. I, Alessandria, 1890.

— *Niccolò da Correggio*, in *Giornale Storico della Letteratura italiana*, vol. XXI și XXII, 1893.

— *La Coltura e le Relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*, in *Giornale storico della Letteratura italiana*, vol. XXXIII-XL, 1899—1902.

— *Contributo alla storia del mal francese ne costumi e nella letteratura italiana del sec. XVI*, in *Giorn. st. della Lett. italiana*, vol. V, 1885.

Alessandro Luzio singur :

— *Isabella d'Este e la Corte Sforzesca*, in *Archivio Storico lombardo*, serie III, anno XXVIII, 1901.

— *Federico Gonzaga ostaggio alla corte di Giulio II*, in *Archivio della R. Società romana di Storia patria*, vol. IX, 1886.

— *Isabella d'Este e il sacco di Roma*, ed. L. F. Cogliati, Milano, 1908.

— *Isabella d'Este e Leone X dal congresso din Bologna alla presa di Milano (1515—1521)*, în *Archivio storico italiano*, vol. XL, anno 1907 și vol. XLIV, anno 1909.

— *Il lusso d'Isabella d'Este*, în *Nuova Antologia*, vol. LXII—LXV, 1896. *Lettere inedite di fra Sabba da Castiglione*, în *Archivio storico lombardo*, vol. XIII, anno 1886.

Arhivele mantovane au început a fi explorate pe la jumătatea secolului XIX. Primul care s-a folosit de interesantele documente ale corespondenței Gonzagilor

a fost Carol d'Arco, care a publicat în *Archivio storico italiano* din 1845 *Notizie di Isabella Estense*.

Cercetătorul francez Armand Baschet, compulsînd la rîndul lui *l'archivio Gonzaga*, a adunat în 1864 o sumă de importante documente cu privire la relațiile Isabellei cu artiștii timpului. Lui Armand Baschet se datoresc următoarele studii și colecții de documente isabelliane:

— Aldo Manuzio, *Lettres et Documents, 1495—1515 (Venetiis ex aedibus Antonellianis, 1867)*. E primul care a publicat corespondența dintre Isabella și editorul Aldo Manuzio. Într-o anexă (a II), Baschet a dat cîteva pagini entuziaste asupra marchizei ca susținătoare a culturii.

— *Recherches de Documents dans les Archives de Mantoue*, în *Gazette des Beaux-Arts*, 1886, Paris.

— *Documents inédits tirés des Archives de Mantoue*, în *Archivio storico italiano*, vol. III, 1886.

Folosindu-se de documente adunate de Baschet ca și de multe altele publicate de cercetători italieni ori găsite de el însuși, Charles Yriarte a dat următoarele frumoase studii asupra relațiilor Isabellei cu artiștii timpului care au lucrat pentru ea:

— *Relations d'Isabelle d'Este avec Léonard de Vinci*, în *Gazette des Beaux Arts*, vol. XXXVII, anul 1888.

— *Isabelle d'Este et les artistes de son temps*, în *Gazette des Beaux Arts*, vol. XIII și XIV, 1895—1896.

Tot asupra relațiilor artistice ale Isabellei a publicat, în Italia, W. Braghirolli următoarele studii și colecții de documente:

— *Isabella d'Este e Giovanni Bellini*, în *Archivio Veneto*, 1877.

— *Lettere inedite di Artisti cavate dall'Archivio Gonzaga*, Mantova, 1878.

— *Notizie inedite di Pietro Vannucci (il Perugino)*, Perugia 1874.

— *Tiziano alla corte dei Gonzaga* (1881).

— Julia Cartwright a încercat și pentru Isabella d'Este ceea ce făcuse pentru Castiglione și Beatrice d'Este: o vastă biografie în care să folosească toate documentele cunoscute asupra marchizei de Mantova. În 1903, a dat la iveală 2 volume compacte: *Isabella d'Este, marchiness of Mantova* (London, John Murray). Ambiția autoarei era mare: vroia să dea sinteza pe care savanții italieni nu o putuseră săvîrși. Cusururile biografiei lui Castiglione se regăsesc și în această scriere. Aceeași ordine cronologică, sumedenie de amănunte, multe fără interes direct, înșirate toate pe același plan. Nici o pătrundere în psihologia eroinei.

— În *Les Masques et les Visages à Florence et au Louvre* (Hachette, Paris) Robert de la Sizeranne a dat un lung și plăcut studiu: *Isabelle d'Este et ses Allégories*, descriind mai ales cadrul pictural ce marchiza își alcătuiuse în camerini.

— Asupra relațiilor Isabellei cu Pietro Bembo un frumos studiu al lui Vittorio Cian: *Pietro Bembo e Isabella d'Este Gonzaga*, în *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. IX, 1887.

— Asupra palatului — la Reggia — de la Mantova e studiul lui Stefano Davari, *Il Pallazzo di Mantova* (în *Archivio storico lombardo*, vol. XXII, 1895). Asupra muzicii, de același: *La Musica in Mantova* (*Rivista storica Mantovana*, vol. I, 1885).

— Asupra artiștilor care au lucrat la Mantova pentru marchizii Gonzaga e studiul lui A. Bertolotti, *Artisti in relazioni coi Gonzaga* (Modena, 1885) și *Le Arti minori alla corte di Mantova* (*Archivio storico lombardo*, vol. V) de același.

— Asupra teatrului mantovan un frumos studiu al lui Alessandro d'Ancona, *Il Teatro Mantovano nel sec. XVI*, în *Giornale storico della litt. ital.*, vol. V și VI, 1885.

III. CÎTEVA CURTEZANE

Un studiu complet și definitiv asupra „curtizaniei” Renașterii nu s-a făcut încă. Documentele nu lipsesc: mărturii contemporane, scrieri de curtezane, corespondență. Unele sunt publicate, multe zac încă prin arhivele italiene. Lista operelor din Renaștere care fac aluzii la curtezane: novelle, comedii, istorii, *diarii*, poeme, predice, ar fi extrem de copioasă. Nu e locul să o introducem în această notiță bibliografică. Vom menționa studiile care abordează direct subiectul „curtezanelor oneste” și câteva cu caracter mai general.

Arturo Graf, publicînd un studiu asupra curtezanei venețiene Veronica Franco (în *Attraverso il Cinquecento*), a consacrat prima parte acestui studiu „curtezaniei” în general din timpul Renașterii. Studiu viu și interesant, cu bogate referințe la toate mărturiile timpului.

Mai sunt de menționat, ca documente importante:

— *Lettere di Cortigiane del secolo XVI*, publicate de L.A. Ferrai (Firenze, 1884).

— Vittorio Cian, *Galanterie italiane del secolo XVI* (Torino, La Letteratura, 1888).

— G. Tassini, *Cenni storici e leggi circa il libertinaggio in Venezia dal sec. XIV alla caduta della Repubblica* (Venezia, Fontana, 1886).

— Rabutaux, *De la Prostitution en Europe depuis l'antiquité jusqu'à la fin du XVI-e siècle* (Paris, 1881).

— E. Rodocanachi, *Courtisanes et Bouffons. Etude de mœurs romaines au XVI-e siècle* (Flammarion, Paris, 1894).

— Giuseppe Portigliotti, *Porpore, Pugnali, Etère* (Treves, Milano, 1925).

1. Asupra Imperiei

— Mateo Bandello, *Novelle*, III, 42

— Giuseppe Cugnoni, *Agostino Chigi il Magnifico* (în *Archivio della R. Società Romana di Storia patria*, vol. II, 1879).

— M. Valéry, *Curiosités et Anecdotes italiennes* (Amyot, Paris, 1842).

2. Asupra Tulliei de Aragon

Opere :

— *Le Rime di Tullia d'Aragona*, publicate întâi la Veneția, la Gabriele Giolito, în 1546. Retipărite de Cellani în 1891; v. mai jos la studiile asupra Tulliei.

— *Dialogo dell'Infinità d'Amore*, publicat de Muzio, la Veneția, în același an, la același editor.

— *Il Guerin Meschino*, publicat în 1560, după moartea Tulliei, de Ranieri, la Veneția.

Studii :

— R. Bonghi, *Il Vello giallo di Tullia d'Aragona* (în *Rivista critica della Letteratura italiana*, an. III, 1886).

— R. Bongi, *Documenti senesi su Tullia d'Aragona* (în *Rivista critica della Lett. ital.*, an. IV, 1887).

— Guido Biagi, *Un'Etèra Romana: Tullia d'Aragona* (în *Nuova Antologia*, vol. IV, 1886).

— Enrico Cellani, *Le Rime di Tullia d'Aragona, cortigiana del sec. XVI*, în colecția *Scelta di curiosità letterarie inedite o rare*, condusă de G. Carducci (Bologna, 1891). Ca introducere la Rime, Cellani dă un studiu asupra Tuliei.

— Giuseppe Portigliotti, *Il dialogo d'Amore di un'Etèra*, în *Donne del Rinascimento* (Milano, Treves, 1930).

3. Asupra Veronicăi Franco

Opere :

— *Terze Rime di Veronica Franco* (Veneția circa 1575); fără indicație de loc și an).

— *Lettere familiari a diversi della Signora Veronica Franco* (probabil tot Veneția, fără nici o indicație tipografică).

Studii :

— Giuseppe Tassini, *Veronica Franco, celebre poetesesa e cortegiana del secolo XVI* (Venezia 1888).

— Arturo Graf, *Una Cortigiana fra mille: Veronica Franco*, în volumul *Attraverso il Cinquecento* (Torino, Löschner, ediție nouă 1926).

— Asupra curtezanelor literate, e de semnalat în *Storia Letteraria d'Italia*, volumul *Il Cinquecento* de Giuseppe Toffanin, capitolul *Petrarchismo e Trattati d'Amore*, p. 122 și urm.

TABLA DE MATERII

Prefață de Ion Mihail Popescu	V
Notă asupra ediției	XLVII

ILUZIUNEA REALISTĂ

Încercare de critică filosofică

Introducere	3
Partea întâi	
REALISMUL ȘTIINȚEI FIZICE	7
I Realismul simțului comun	7
II Realismul științei fizice	8
III Fizica și mecanica	9
IV Atomismul fizicii mecaniciste	19
V Valoarea mecanicismului	32
VI Doctrina energiei	38
VII Concluzie	48
Partea a doua	
REALISMUL METAFIZIC	50
I Preliminarii	50
II Idealismul critic și realismul „lucrului în sine”	52
III Idealismul absolut: Fichte	60
IV Idealismul absolut: Hegel	63
V „Lucrul în sine” ca Voință	66
VI Agnosticismul lui Spencer	72
VII Pozitivismul	79

Partea a treia

ILUZIUNEA REALISTĂ	84
I Natura faptelor de conștiință	84
II Teoria percepțiunii	91
III Inconștientul	102
IV Iluziunea realistă	107

TOMAS CARLYLE

<i>Introducere</i>	115
I Viața	119
II Spiritul	134
III Metafizica	152
IV Morala	165
V Filosofia istoriei. Eroii	175
VI Filosofia politică	195

FILOSOFIA LUI HENRI BERGSON

<i>Filosofia lui Henri Bergson</i>	235
I Metoda și obiectul filosofiei	237
II Datele imediate ale conștiinței. Libertatea	246
III Materie și spirit	276
IV Evoluțiunea creatoare	302
V Încheiere	340

IMPERIALISMUL CULTURII GERMANE

I Doctrina germanismului	347
II Spiritul german	358
III Cultura germană	362

RENAȘTEREA ITALIANĂ

Trei figuri din Cinquecento

PIETRO ARETINO, FRANCESCO GUICCIARDINI, BENVENUTO CELLINI

<i>Prefață</i>	377
PIETRO ARETINO (1492—1556)	382
FRANCESCO GUICCIARDINI (1483—1540)	459
BENVENUTO CELLINI (1500—1571)	490
<i>Note bibliografice</i>	541

FIGURI DIN CINQUECENTO Principese, curteni, curtezane

Partea întâi

BALDASSARE CASTIGLIONE ȘI CURTEA DE LA URBINO	547
I Curțile Renașterii	547
II Ucenicia unui curtean	551
III Urbino sub Federico de Montefeltro	556
IV Guidobaldo de Montefeltro și Elisabeta Gonzaga	561
V Curtea de la Urbino	568
VI Misiuni și războaie	574
VII Ippolita Torelli. Ambasada la Roma	585
VIII În Spania la curtea lui Carol Quintul	593
IX „Il Cortegiano”	605
Încheiere	620

Partea a doua

ISABELLA D'ESTE ȘI CURTEA DE LA MANTOVA	624
I Cultura unei principese	624
II Isabella D'Este și artele	641
III Călătoriile Isabellei	659
IV Politica Isabellei D'Este	674

Partea a treia

CITEVA CURTEZANE	699
I „La Cortigiana onesta”	699
II Imperia	710
III Tullia de Aragon	713
IV Veronica Franco	727
<i>Note bibliografice</i>	736